حاشيه على البيضاوى للمرحوم مسيحى زاده
عبد الله افندى

بو كتاب [illegible]
٧٢٧ درقدر ٢١

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

هذا الكتاب الجميل والسفر المبارك الجليل من تسبيل سلطاننا سلطان سلاطين الإسلام
مالك رقاب الأنام خليفة رب العالمين ظل الله تعالى في الأرضين
صاحب الخيرات والحسنات التي لم تكتحل عين الزمان بمثلها ولم تتشنف
آذان الأيام بعدلها وقاه الله الملك الودود عن صروف الدهر
إلى يوم الموعود بحرمة صاحب المقام المحمود حرره العبد الفقير الى الله تعالى
محمد امين المأمور بتفتيش اوقاف الحرمين المحترمين
عفي له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نزل على عبده كتابا فيه شفاء لعامة خليقته عن اسقام الصدور ونجاة عن عويصات الدهور وللخاصة من اهل الحقيقة اشارات الى مقاصد هى المطالب العالية فى مسالك الخيور فى صحائفه انواع تلويحات الى حقائق هى مواقف افهام ذوى الحسبان وفى مطالعه مع مقاطعه اصناف تلميحات لا ينال بها الا اصحاب الكشف والعيان آياته البينات تبصرة لاصحاب التحصيل فى معرفة المبداء والمعاد وعمدة معيار يوزن به ابكار الافكار لعصمتها عن الخطاء والفساد فى مباديها ومنتهاها حجج التوحيد وبراهين التفريد يستحكم بها مبانى الايقان مع ما فيها من الهداية والارشاد الى زبدة الاسرار فى طوالع الشهود والعرفان فلله در التنزيل هو المتنوع لحدود الاحكام ورسوم القوانين والمشرع والمنبع لانها راصول الدين وقسطاس لاستواء الموازين فيا عماد السموات والارض ويا قيام السموات والارض ويا نور السموات والارض ويا جبار السموات والارض صل على السفراء بينك وبين خليقتك بنوامى صلواتك وزواكى تحياتك خصوصا على قطب الابرار وسيد الاخيار محمد المصطفى المعلى المختار وعلى آله واصحابه ارباب المطارحات فى احكام الدين وذوى اتقان وتحقيق فى تشييد مبانى الملل والنحل واليقين اما بعد فان فقير عفوه تعالى ومغفرته عبد الله المعروف بمستجى زاده جعل الله التقى والعفاف زاده يقول كنت قدما اردت ان اكتب تعليقات على كتاب صحيح مسلم ليكون تلك التعليقات مثل تنقيح الزركشى على صحيح البخارى فشرعت فى ذلك مستمدا فيه من شرح القاضى عياض صاحب الشفاء على صحيح مسلم ومن شرح الامام النووى عليه ومن تعليقات ابن سبط العجمى الحافظ ومن تعليقات الجلال السيوطى

وعزم

وعزم فدأبت فيه آونة وصرفت فى ذلك اوقاتا كثيرة واعواما غير قليلة حتى بلغت تقريبا الى نصف الكتاب وكنت فى خلال الترقيم ابرزه لاخوانى واظهره لخلانى من العلماء فشاهدت منهم الرغبة والقبول والحث والتحريض على تمامه فبينا انا فى وقت على عادتى عرضت تنميقا جديدا من تلك التنميقات على بعض من معارفى من العلماء فاستحسنه غاية الاستحسان الا انه قال لى ذلك الخل ان كتاب مسلم وان كان اصح كتب فى الحديث بعد صحيح البخارى لكن الطلبة وغالب العلماء لا يكبون على تحصيله وتعليمه ولا يبحثون عن نكاته ومزاياه ولا يشتغلون بالبحث عن عويصاته ومشكلاته وخفيات رموزه لاشتغالهم بسائر الكتب المشهورة المعروفة فيما بينهم فيكون تعبك وجهدك واهتمامك وركوبك كل صعب وذلول فى تنميق هذه التعليقات ضائعا فيبقى الكتاب الذى تعبت فى تاليفه وترصيفه زوايا الخمول والهجران حتى ينسج عليها عناكب النسيان فلعلك لو شرعت فى تنميق تعليقات على كتاب هو اشهر تعاورا واعرف تداولا واكثر استعمالا وازيد رغبة واظهر شرفا عند اهالى الروم واوقع فى قلوبهم واقوى المام لديهم مناظرة ومباحثة ونقضا وابراما وتنقيحا وتلخيصا وبيانا لكان احدر للالمام واحرى للاهتمام وارجى لرغبة الانام وانسب للمقام فمثل ذلك الكتاب هو تفسير القاضى البيضاوى الذى الفه ذلك الاستاذ المحقق والهمام المدقق اختصارا للكشاف وانضماما على ذلك ما سمح به قريحته الوقادة النقادة من البدايع والروائع والفرائد والخرائد التى لا ينال بها الا القرائح الفائقة والاذهان البارعة والنفوس المتحلية بانواع العلوم واصناف الفنون فاورث عظة ذلك الخليل شرودا عن التنميق على صحيح مسلم وهيج فى شوقا وغراما وشغفا على التنميق على تفسير القاضى لما شاهدت نصح ذلك الخل عين الصواب ومحض الحكمة وفصل الخطاب فشرعت فى تنميق حاشية على ذلك التفسير الشريف ونويت ان لا اذكر فيها اغلب ما ذكره اصحاب الحواشى فى حواشيهم مع كثرتها جدا والقاء شراشرهم فى تحريرها مع تركهم غالبا امورا هى من المهمات وتساهلهم فى اشياء لا يتضح الكتاب الا بذكرها ولا يتبين المراد الا بايرادها فقصدت حينئذ ان اقتصر على ما تركوه واهملوه وسامحوه غالبا مع كونه مما هو اهم ذكرا فى تحشية الكتاب من القواعد الكلامية والاصول الحديثية والفوائد الادبية والعوائد اللغوية والنقض والابرام والجرح والتعديل فكلما ابرزت شيئا من تلك التحريرات على الفضلاء المشار اليهم بالبنان الذين لهم فطرة سليمة وقريحة مستقيمة وذهن ثاقب وسرعة الانتقال وخبرة فى العربية واحاطة بالعلوم الادبية ورغبة الصناعة الحديث والى استماع القواعد والاصول الحديثية وجودة الفهم لتفسير كلامه المجيد ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء شاهدت منهم الرغبة والقبول والاعجاب بتلك التعليقات وغاية التحسين بها حتى خصونى وشوقونى على الجهد الاكيد والسعى المزيد فى تمام ذلك فهيج ذلك

التحسين والاعجاب منهم في تشوقا الى شوق واهتماما اكيدا في ذلك التميق
مع ضعف بنيتي ووهن قوتي وقلة بضاعتي رجاء لانتظامي في زمرة من خدم
كلام الله المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد وطمعا لانسلاكي في عداد من سلك طريق الذاب عن كتابه المبين فزاد
حينئذ البحث والنظر والتنقير والتفتيش فكلما بعد الشقة اتسع الخطو و
زاد التفصيل وطال التقرير فكبر الحجم خارجا عن الحساب لما الهمني الله تعالى
بفضله العميم واحسانه الكريم خلال التحرير والكتابة واثناء التصدير والخطاب
فوائد اخر غير الفوائد الاول ومن جملة تلك الفوائد الاخر موازنة تقرير القاضي
بتقرير الزمخشري وهي احدى من تفاريق العصا اذ لا يتضح حق الاتضاح غرض
القاضي من تقريره الا بتلك الموازنة بل ولا يفهم حق الفهم اكثر المواضع منه
الا بها مع ان اصحاب الحواشي التي قبلنا كانوا يتساهلون في ذلك غالبا فافردت
بذلك اظهارا لتخصص حاشيتي بتلك الفائدة ولعل هذه الفائدة تنتشر في
البلاد اقصيها وادنيها بحيث من نظر في تفسير البيضاوي وتأمل ذلك و
يجعله من اركان فهم الكتاب بعدما نظر الناظرون في حاشيتي وتأملوا ما
فيها حق الفهم ثم بعد ذلك فيها مبتكرات جمة ومخترعات جليلة تظهر عند
النظر فيها وليس الخبر كالعيان ولا ينبئك مثل خبير وقد طال الامد واتسع
الخرق ولم تتم الحاشية بعد لصعوبة التبييض والتصحيح والتنقيح فجل الاهتمام
مصروف الى التبييض مع غاية الاقدام في تصحيح الكتاب ونهاية الاحتراز عن
الاغلاط والاوهام والتذبذب والاضطراب والاختلال مع ان الانسان
مجبول على ذلك والمطلوب في كل ذلك قلته فقط لا انعدامه رأسا ولا ارتفاعه
كليا ولا انسلابه قطعا اذ ليس ذلك الا شان الكتاب العزيز الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فللاهتمام الاكيد
والاجتناب الشديد عن ذلك كله طال وقت التبييض خارجا عن المعتاد و
امتد امد التنقيح والتلخيص واتسع اوان التصحيح فلما رأيت ان الذي وقع التبييض
من الحاشية اكثرها والذي بقي في التسويد بدون التبييض اقلها قصدت ان ابرز
المجموعات المصححة المنتقدة لطالبي الانتساخ وراغبي الاكتتاب من العلماء مع
كثرتهم وتوفر رغباتهم الى انتساخها وتمنيها قديما وحديثا اولا واخرا حتى
من البلدان النائية والمواضع القاصية تعجيلا لانتفاعهم بها واستمتاعهم
بمبتكراتها الرائقة الفائقة البديعة التي قلما تذكر وتسطر وتنمق في غيرها
وجعلتها عراضة لسلطاننا الاعظم ● وخاقاننا الامجد الاكرم ● خليفة الله
في العالم ● وصفيه الافخم ● ظل الله الممدود على مفارق العالمين ● نور الله
المبسوط على اوليائه الموحدين ● ونصر الله وفتحه على الاتقياء السنيين ●
السلطان محمود خان ابن السلطان مصطفى خان ابن السلطان محمد خان
خلد الله تعالى ملكه وابد سلطنته ● وهو الذي رفع منار العلم ومعاهده رفعا
لا يوازيه الاعصر الخالية ولا الازمان الماضية ● لما يرى من توفر رغبات

الناس

الناس شرقا وغربا ● بعدا وقربا ● في عهده الشريف ● وعصره المنيف
الى تحصيل انواع العلوم ● واصناف المعارف والفهوم ● سيما الاصول
الدينية ● والعلوم الشرعية ● فالمدارس والبقاع المنسوبة الى العلم مملوة
باهاليها مفعمة باربابها ● محشوة برغابها ● ومفيدوهم ومدرسوهم
ممنوعة عن ترك الايام المعتادة منعا اكيدا ● ومنزجرة زجرا عنيدا لما
ان ذلك الجناب الرفيع له اهتمام شديد ● وتنبيه اكيد ● بالغدو والاصال
الى تعمير المدارس وبقاع العلوم باهاليها ● وزجر شديد عن عطلتها وفراغها
وبعد ذلك ان معاهد ذكر الله جل جلاله من الخوانق والزوايا مملوة في عهده
الشريف ● وعصره المنيف بالذاكرين الله كثيرا بانواع الاذكار واصناف
الاوراد وضروب التماجيد والتسابيح فذلك كله من امارات التوفيق ●
لسلطاننا الاعظم ايده الله تعالى فلنكتف في مدحه الشريف بهذا المقدار لان
السكوت عن مدحه مدحه ● والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه ● لكثرة الكمالات
العلمية والعملية المتحققة في ذاته الشريف فان عد عاد اياها يؤدي الى
الاسهاب ● والاملال فلما وصل الكلام في مدحة ظل الله الكريم الى هذا
المحل ارادت عروس فكري ان تتزين في ثنائه الجسيم بزينة اخرى ● وتتحلى
في مضمار نعته الشريف بحلية غير الاولى ● وتتجلى في منصة محمدته بجلوة لا
تبارى ولا تمارى ● حتى يكون ذلك تحديثا بنعمة الله ● وتذكيرا لآلاء الله
على ذلك الجناب الرفيع وتتمة للخطبة وتكملة لها باحسن التتمات ● واكمل
التتمات ● وبيانه ان خليفتنا الاعظم مع ما خصه الله تعالى من بين الخلفاء
العظام بتلك المناقب السابقة وفقه الله تعالى بمحض فضله وكرمه على
وزير جليل هو اشجع الوزراء واقويهم جنانا واعرفهم للثغور الاسلامية واشد
هم تواضعا للفقراء والمساكين والارامل والايتام واكثرهم عطاء واجزلهم
نوالا وارحمهم للغرباء الآتين من اقطار الارض مؤملين نواله واعرفهم لاحوال
البلدان القاصية والدانية وسكانها ورجالها واعلمهم للصلحاء وارباب
القلوب واصحاب العرفان وغير ذلك من النعوت الشريفة ● والاوصاف
الجميلة ● ثم من توفيقه تعالى لسلطاننا الاعظم على شيخ للاسلام جميل هو اعف
مشايخ الاسلام وازهدهم واتقيهم واورعهم واحوطهم في الفتيا و
اسخيهم واكرمهم للواردين والصادرين رعاية فيخرج الوارد والصادر عن
مجلسه الشريف راضيا مرضيا ثم انه سلمه الله تعالى اكثرهم تحريا للصواب
واوفرهم مهابة ووقارا وازمتهم فيها بحيث يذعن له الموافق والمخالف
مع البشر التام والبشاشة الزائدة والاقبال العظيم لمن دخل مجلسه الشريف
من العلماء والفضلاء ● والصلحاء والاتقياء ● سيما ارباب القلوب واصحاب
التوجهات قاصدا بذلك منهم استجلاب ● دعائهم وحسن توجهاتهم لحضرة
سلطاننا الاعظم في دوام دولته العلية بكلاءة الله تعالى وحفظه وحراسته
ادامها الله تعالى باوتاد الخلود بالنبي الذي هو امام الركع السجود ● وصاحب

الحوض المورود ● امين امين امين

ثم يقول العبد الفقير بالعجز والتقصير عثمان ابن المحشي الفاضل المذكور لما شرع والدي المرحوم المبرور في تبييض الحاشية الشريفه ● سيما فصل في ديباجتها المنيفه ● قضى نحبه قبل انقضاء العمل ● وختم طومار عمره بحلول الاجل ● فكان امر الله قدرا مقدورا ● وكان ذلك في الكتاب مسطورا ● فبقي اكثر الاجزاء عاطلا عن حلية التبييض ● والاغماض فيه غير مرضي كصيفة التمريض ● لكن الاقدام عليه يحتاج الى الكد المزيد ● لاجل تشابك الخطوط المرقومة في صحايف التسويد فصرت حائما في حومة الحيرة والاضطراب ● وهائما في ساحة الكربة والانقلاب مع تضاعف الاحزان والاكدار ● في اناء الليل واطراف النهار ● بفقدان والدي وسبب حياتي الجسمانية والروحانية ● الذي صرف عمره في خدمة الانوار القرانية ● تغمده الله بالعفو والغفران ● واسكنه بحبوحة روضة الرضوان ● فبينما انا اجوب في طرقات الافكار ● دائر مع الدهر حيثما دار ● ورد البشير بالبشارة العظمى ● والفتوحات الكبرى ● التي لم يكتحل عين الزمان بمثلها في الاسلام ● بعد الفتوحات التي جرت في عهد النبي وخلفائه الراشدين عليهم السلام ● فقرت بها عيون المؤمنين ● قائلين جاء نصر الله والفتح المبين ● وما هي الا معجزة ظاهرة لسيد الورى عليه افضل التحايا ● وكرامة باهرة لسلطاننا الاعظم ايده الله تعالى ● فلما وفقه الله تعالى بتاييد كتايبه المنصورة ● احيى معالم الدين في الممالك المعمورة ● حامدا على كرمه ● وشاكرا لانعمه ● لاسيما شيد خزانة الكتب النافعة في جامع ايا صوفيه ● عمرها الله تعالى بصحف مكرمه هادية للعلوم النبوية ● فلما شاهدت تلك الماثر الحسنه والمعالم الدينية المستحسنه ● تذكرت ان الدهر ذو شجون ● وكل امر بوقته مرهون ● وايقنت ان تاخير هذا الامر الخطير ● ليس الا من توفيق العليم الخبير حيث صادف وقتا اعز الله تعالى خليفة الاسلام ● بتاييد الكتائب المنصورة ● واحياء خزانة الكتب المعمورة ● تجردت نفسي لتلك الخدمة السنية اعني تبييض الاجزاء البقية النقية ● مع شوق تام ● وجد واقدام راجيا من سدته السنيه ● ومؤملا من الطافه الجلية ● ان يشرف تلك الجوهرة الفاخرة بالوضع في خزانة الكتب العامرة ● كما شرف عنوانها باسمه السامي المسعود ادامه الله تعالى في سرير الخلافة بحرمة صاحب المقام المحمود ● وان يلاحظ بعين عنايته العلية ● اضعف ضعفاء الايتام عبده الموروث وداعيه المخصوص بالاخلاص التام ● فسبحان الله اذا اراد شيئا هيئا الاسباب وسهل الامور الصعاب على الطلاب ● كما يسر لهذا العبد المصاب في اثناء العجز والاضطراب ● حيث وفقني للايواء الى ركن قويم ● ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ● الا وهو الركن الركين لاعلام العلم والكمال ● قطب دائرة الفضل والافضال صدر الافاضل ● علو الشمائل ● شمس الفضائل ● عين الفواضل شعبة سنية

من

من دوحة السيادة العلية ● وثمرة بالغة في شجرة الشرافة الجليه ● سعد الايام ● زين الاعلام ● عاقد معاقد النظام ● مفتي الانام ● شيخ مشايخ الاسلام ● سلمه الله الملك السلام ● صانه الله تعالى ونجله النجيب عن الاسقام والالام ● بحرمة من كان الممدوح سميه اعني النبي المصطفى عليه الصلوة والسلام ● لما شاهدت مما شاهدت من اثار فضله المبين ● واواني الى ربوة ذات قرار ومعين ● ساقتني سوابق كرمه الغير المسبوقة مع روادف نعمه المشهودة الى اتمام امر التبييض ● وفوضت الى الله تعالى حق التفويض ● متمثلا بقول رسول الله صلى الله تعالى وسلم عليه وعلى انبيائه اتمام المعروف خير من ابتدائه فان لاحظه لحظة بعين العناية ● همة عالية ثم ان ساعد على العرض والوضع في الخزانة المعمورة السلطانية فتلك غاية ونعمة وافية والله ولي التوفيق وهو نعم الرفيق ●

هذا الكتاب الجميل والسفر المبارك الجليل من تسبيل سلطاننا سلطان سلاطين الاسلام مالك رقاب الانام خليفة رب العالمين ظل الله في الارضين صاحب الخيرات والحسنات التي لم يكتحل عين الزمان بمثلها ولم تتشنف اذان الايام بعديلها وقاه الله الملك الودود عن صروف الدهر الى يوم الموعود بحرمة صاحب المقام المحمود حرره الفقير اليه تعالى محمد امين المامور بتفتيش اوقاف الحرمين المحترمين غفر له

سورة فاتحة الكتاب

قال رحمه الله تعالى فى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم وفائدة البدل التأكيد والتنصيص على ان طريق المستقيم هو المشهود
عليه بالاستقامة على آكد وجه وابلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه
من البين الذى لاخفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين وقيل
الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف
والنسخ انتهى قلت ذكر ابن جرير فى تفسيره بسنده عن ابن عباس ان المراد من
الذين انعمت عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون وكذا ذكر
ابن الجوزى البغدادى الحافظ فى تفسيره وقد قال فى مقدمة هذا الكتاب و
قد انتقى كتابنا هذا انقى التفاسير فاخذ منها الاصح والاحسن والاصوب و
كذا وقع البيان للذين انعم الله عليهم فى سورة النساء عند قوله تعالى ومن
يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الاية فترك التفسير المختار
المرضى الثابت وذكر معنى مغايرا لذلك المعنى المختار لا يقال المؤمنون فى قوله ما
يكون طريق المؤمنين يعم النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فيؤول
ما ذكره الى التفسير المرضى المختار لانا نقول طريق الايمان وان كان مما لا بد منه
ويتحقق فى طرائق الدرجات الاربعة اعنى درجة النبوة والصديقية والشهادة
والصلاح الا ان مطلب الطالب فى اهدنا ليس مجرد طريق الايمان الذى هو اسفل
من طرائق الدرجات الاربع التى بعضها فوق بعض بل هو مع مقام الصلاح او مع
مقام الشهادة او مع مقام الصديقية او مع مقام النبوة جمعا او فرادى فيكون
المقصود مما نص عليه الطالب هو طريق المؤمنين على ما ذكره بخلاف التفسير
المختار الذى ذكرناه فانه يشعر بذلك اشعارا ظاهرا لا يقال ان درجة النبوة لا
يمكن قطعا لآحاد الامة بعد نبينا لانه خاتم النبيين فكيف يصح طلب الطريق
الموصل الى مقام النبوة لاحاد الامة كما يصح فى الدرجات الاخر لانه يصح الاتصاف
بهذه الدرجات الاخر لاحاد الامة بخلاف الاتصاف بتلك الدرجة لا اصالة
وقد قال المحققون من العظماء ان كل واحد من الاولياء فى قدم نبى من الانبياء

من الانبياء وان اكملهم من كان على الوراثة المحمدية على انا نقول قال
رحمه الله تعالى فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدل من الذين
على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال ثم قال والضلال
هو العدول عن الطريق السوى عمدا او خطاء وله عرض عريض والتفاوت ما بين
ادناه واقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله
وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا
وقد روى مرفوعا ويتجه ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين
الجاهلون بالله لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير
للعمل به فكان المقابل له من اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق
مغضوب عليه لقوله فى القاتل عمدا وغضب الله عليه والمخل بالعلم جاهل ضال
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال اقول فى بيان كلام المصنف يريد ان
ما ذكره القائل مزيف وتخصيص من غير مخصص يقتضيه السياق والسباق
فليس ما ذكره وجها وجيها لما فيه صرف اللفظين المذكورين عن عمومهما من
غير مقتضى يقتضيه ومن غير داع يدعو اليه لا يقال الداعى فى الاول قوله تعالى
لعنه الله وغضب عليه وفى الثانى قوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا
وقد تقرر عند ائمة التفسير ان الايات القرانية بعضها مفسرة لبعض لانا نقول
هو متعارض بما ورد فى حق الفاسق وغضب الله عليه وفى حق الجاهل فماذا بعد
الحق الا الضلال فاذا كان اللفظان فى ذاتهما عامين لا مخصص فى سياقهما وسباقهما
يقتضى تخصيصهما فالوجه ان لا يصرفا عن عمومهما الذى هو ظاهر اللفظ فيهما
الى معنى هو خلاف الظاهر فيهما لا يقال ان الحديث الذى روى عن النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم يعين المعنى المراد بهذين اللفظين اذ قد روى عنه عليه
السلام ان المراد من المغضوب عليهم هم اليهود ومن الضالين هم النصارى
وقد تقرر ان البيان الوارد من قبله عليهم السلام فى معنى الايات القرانية
والتفسير الصادر من مشكوة النبوة هو الجدير بالقبول والحقيق بالاخذ والتلقى
وان كان فيه صرف اللفظ عن ظاهره ويترك غيره وان كان اوفق بظاهرها
لانا نقول ان المفسرين ذكروا احاديث كثيرة فى كتب التفاسير اكثرها غير سالم
عن العلل التى تجعلها غير صالحة للاخذ بها والاعتماد عليها فلعل هذا الحديث
ايضا من جنس تلك الاحاديث التى لم يكن لها سند صحيح متصل الى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يليق صرف اللفظ عن ظاهره الذى يقتضيه بحسب
الاستعمالات العربية الى معنى يخالفه بمثل هذا الحديث الذى هو مجهول الحال
نعم يؤخذ مثله فى فضائل الاعمال واما فى مثل هذا المقام الذى مقتضاها
العموم والشمول بحسب الاوضاع العربية فلا هذا غاية الكلام فى بيان مراد
المص فى هذا المقام قلت وكان مولانا لم يتتبع كتب الاحاديث التى صنفها
النقاد من ائمة الحديث وجمعها الجهابذة من ائمة الجرح والتعديل خصوصا
الكتب الستة بل العشرة التى هى اصول الاسلام ولم يطلع على حال هذا الحديث

ذكر فى مقامات فضل الله ابى سعيد بن ابى الخير ان امام
الحرمين قال عن ابيه الامام الجوينى انه قال كان
يوم وقد صلينا الضحى فمر بنا نذور الى الخير
فتعجب من ذلك لانه كان ينكر كثيرا من احوال
الشيخ فلما دخلنا عليه قال الشيخ لابن تعالى
يا خليل الله زر حبيب الله فلما فقد نام الامام ابو القاسم
الاسيرا حتى جاء الاستاد الامام فقعد الى جنب
القشيرى قدس سره زائر الشيخ الاستاد الامام و
الشيخ فلما تم المجلس قام الاستاد الامام فلما
قام الى فاسر الشيخ الى حديث لم افهم
رجعنا الى المنزل سألت ابى عن سبب هذه
الزيارة فقال رأيت البارحة فاذا قائل
يقول هذا رسول الله فاذهب اليه فلما
ذهبت اليه ودنوت منه فاذا هو الشيخ ابن
ابى الخير فاخذنى الغيرة فقلت فى نفسى
فهل انا ايضا فى قدم نبى من الانبياء فقال
شخص عندى نعم انت على قدم خليل الله فسررت
بذلك جدا فلما ذهبت الى الشيخ سمعت منه يقول
تعال يا خليل الله زر حبيب الله فتعجبت منه غاية
التعجب فلما انقضى المجلس واردنا القيام
خطر ببالى ان الاستاد الامام فى قدم اى
نبى من الانبياء فاسر الى الشيخ وقال ان
الاستاد الامام فى قدم موسى الكليم عليهم
الصلوات والتسليمات والبركات
منه

ولم يعثر على درجته حتى يعرف انه هل هو صالح للاخذ والاعتماد فى تفسير
آية اولا بل عجله الوقت والاشتغال بغير هذا الشان عن حقيقة الحال فحكم
على مثل هذا الحديث بانه غير صالح للتعويل والاعتماد فى تفسير هذه الآية
وظننه انه من جنس الاحاديث الواردة فى الفضائل او من جنس الاحاديث
التى ذكرها القصاصون فى مجالسهم بلا اصل يعتمد عليه والحديث ذكره
الامام احمد فى مسنده والترمذى وحسنه لى بن حبان وصححه عن عدى بن
حاتم بلفظ قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان المغضوب عليهم
اليهود وان الضالين النصارى واخرج ابن جرير وابن ابى حاتم التفسير بذلك
عن ابن عباس وابن عباس وابن مسعود والربيع ابن انس وزيد بن اسلم قال
ابن ابى حاتم ولا اعلم فى ذلك خلافا بين المفسرين قال الراغب بعد ذكر هذا
الحديث فان قيل كيف فسر على ذلك وكلا الفريقين ضال ومغضوب عليه
قيل خص كل فريق منهم بصفة كانت غلبت عليهم وان شاركوا غيرهم فى
صفات ذم انتهى يعنى ان النصارى كما هم ضالون مغضوب عليهم وكذلك
اليهود كما هم ح مغضوب عليهم كذلك هم ضالون لكن خص اليهود فى الذكر
بصفة كانت تلك الصفة غلبت عليهم وهى المغضوبية وخص النصارى بصفة
فى الذكر كانت تلك الصفة غالبة عليهم هذا وفيه نظر لان لحوق الغضب
من الله تعالى على قوم لا يعرف بالرأى والقياس وانما ذلك مفوض الى الشارع
فيتفق العباد على ذلك بتوقيف من الله وقد وقع فى القرآن فى كثير من المواضع
ذكر اليهود والنصارى ولم يبين فى شئ منها لحوق الغضب على النصارى و
انما وقع ذلك فى حق اليهود نعم وقع فى القرآن فى حق قوم مخصوصين مثل من
قتل مؤمنا متعمدا وغير ذلك فالواجب علينا ان لا نتعداه الى غيره بالرأى فظهر لك
ان قول المص فى اثبات مدعاه والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى
فى القاتل عمدا وغضب الله عليه كلام ساقط لما سمعت ان النص انما ورد فى
حق فاسق مخصوص وهو قاتل مؤمن عمدا الا فى حق كل فاسق على الاطلاق ان
جعل الفاسق على الاطلاق مغضوبا عليه ومن زمرة الاشقياء ينظر الى كلام
اهل الاعتزال لانهم يقولون من ارتكب كبيرة يخرج من الايمان فان مات
بلا توبة يخلد فى النار مثل الكفرة والمشركين ومخالف لمقالة الاشاعرة
فى السعيد والشقى فليفهم ذلك قال رحمه الله تعالى وعن حذيفة بن اليمان
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب
حتما مقضيا فيقراء صبى من صبيانهم فى الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمعه
الله فيرفع الله عنهم بذلك العذاب اربعين سنة اقول ذكر فى فضيلة هذه
السورة الكريمة ثلثة احاديث اولها حديث ابى هريرة رواه الترمذى وقال
حسن صحيح والحاكم وصححه على شرط مسلم وثانيها حديث ابن عباس رواه مسلم
وثالثها هذا الحديث عن حذيفة وهو موضوع سورة البقرة قال رحمه الله
تعالى فى قوله تعالى يؤمنون بالغيب اوعن المؤمن به لما روى ان ابن مسعود

مسعود قال والذى لا اله غيره ما آمن احد افضل من الايمان بغيب ثم
قراء هذه الآية اقول قوله اوعن المؤمن به على صيغة المفعول عطف
على قوله عنكم فى قوله غائبين عنكم هذا الاثر رواه الحاكم من طريق عبد
الرحمن بن يزيد وصححه على شرطهما ورواه ايضا سعيد بن منصور وابن
ابى حاتم وابن مردوية وقد حذف المص صدر هذا الاثر وهو ان امر
محمد كان بينا لمن رآه وساق صاحب الكشاف هذا الاثر بتمامه فقال
بعد قوله اى يؤمنون غائبين عن المؤمن به ويعضده ما روى ان اصحاب
عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد
كان بينا لمن رآه والذى لا اله غيره ما آمن مؤمن افضل من ايمان بغيب ثم
قراء هذه الآية فكان على المص ان يذكر هذا الاثر بتمامه مثل صاحب الكشاف
حتى يتضح المرام ويظهر الاستشهاد به يظهر ان المراد من الغيب المؤمن به
فى هذا الاثر هو النبى عليه السلام بالنسبة الى من آمن به ولم يره اورد عليه
ان المؤمن به ههنا اعنى النبى صلى الله عليه وسلم غيب لكل احد سواء جاء
فى عهد النبى كالصحابة او جاء بعده الى يوم القيمة مثل ساير الامة لان المؤمن به
ههنا ليس هيكله الشريف الذى هو المحسوس بل كونه نبيا وهو امر معنوى
معقول ليس بمحسوس والجواب انا نقول لقيت شجاعا وجالست عالما وصاحبت
حليما ورايت كريما على معنى ذاتا متصفة بالشجاعة والعلم والحلم والكرم
مع انه لا شئ من هذه الصفات يتعلق به الحس بل بناء صحة هذه الامثلة
كلها على آثارها فالصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وان لم يشاهد
وامنه عليه السلام نبوته ورسالته لكونه امرا باطنيا عقليا الا انهم شاهدوا
آثارها بخلاف سائر الامة الذين لم يروها فانهم طلعوا على تلك الآثار
من بطون الدفاتر او من اخبار الناس لا من مشاهدة ومعاينة قال رحمه الله
تعالى فى تفسير ومما رزقناهم ينفقون وتمسكوا لشمول الرزق له اى للحرام بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم فى حديث عمرو بن قرة لقد رزقك الله طيبا فاخترت
ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله رواه ابن ماجة
وابو نعيم وغيرهما من حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم فجاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب على
الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفى بكفى فاذن لى فى الغناء من غير فاحشة
فقال لا اذن لك ولا كرامة اى عدو الله لقد رزقك حلالا طيبا الحديث لكن
كان فى اسناده يحيى بن العلاء قال الامام احمد كان كذابا يضع الحديث رواه
عن بشر بن نمير وهو اسوء حالا منه فلا يصلح للاستدلال لانه ان سمى عن درجة
الوضع فلا يسمو عن درجة الضعف والعجب ان المص كان يذكر الاحاديث
التى وردت فى الصحيح بل فى الصحيحين بصيغة التمريض والتزييف ويذكر
مثل هذا الحديث كانه صحيح ثبت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بنقل
الثقات والنقاد قال رحمه الله تعالى فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم

وعلى ابصارهم غشاوة والختم الكتم سمّى به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانّه كتم له والبلوغ آخره نظراً الى انه آخر فعل يفعل فى احرازه والغشاوة فعالة من غشّاه اذا غطّاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ولاختم ولا تغشية على الحقيقة انّما المراد بهما ان يحدث فى نفوسهم هيئة تمرّنهم على استحباب الكفر والمعاصى واستقباح الايمان والطّاعات بسبب غيّهم وانهماكهم فى التّقليد واعراضهم عن النّظر الصّحيح فيجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحقّ واسماعهم يعاف استماعه فتصير كأنّها مستوثق منها بالختم وابصارهم لا تجتلى الايات المنصوبة فى الانفس والافاق كما تجتليها اعين المستبصرين وتصير كأنّها غطّى عليها وحيل بينها وبين الابصار وسمّاه على الاستعارة ختماً وتغشية او مثل قلوبهم ومشاعرهم المأوفة بها باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختماً وتغطية وقد عبّر عن احداث هذه الهيئة بالطّبع فى قوله تعالى اولئك الّذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم وبالاغفال فى قوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا وبالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله واقعة بقدرته تعالى اسندت اليه ومن حيث انّها مسبّبة ممّا اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بانّهم آمنوا ثمّ كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم اقول لا يخفى على النّاظر المتبصّر فى هذا المقام انّ صاحب الكشّاف اخرج الختم عن حقيقته واوّله بتأويلات بحيث لا ينافى مذهبهم لاضطراره الى التأويل لما انّ عندهم انّ خلق الضلال فى قلوب عباده قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه كسائر النقايص وكذا تكليف الايمان والطّاعات عليهم وطلبهما منهم بعد خلق الضّلال فى قلوبهم ظلم عندهم قبيح يخلّ بالحكمة والعدل فهذا مثل ما قالوا فى الافعال الاختيارية للعباد من انّه لم يسبق عليها القضاء والقدر ولا كتبت فى اللّوح المحفوظ بل الامر آنف فلو كان الخير والشرّ من الافعال الاختيارية لهم بالقضاء والقدر السّابقان منه تعالى فى الأزل كان العباد مضطرين فيها فتكليفه تعالى العباد بالطاعة ونهيه عن المنهيّات بعده يخلّ بقضيّة الحكمة والعدالة وكذا تنعيمه تعالى وتعذيبه ايّاهم بتلك الافعال الاختياريّة يخلّ بقضيّة الحكمة والعدالة مع انّه تعالى حكيم عدل لا يظلم مثقال ذرّة ولا يظلم ربّك احداً ولذلك سمّوا بذلك وبامثاله من المقالات انفسهم طائفة عدليّة ويُشنّعون على من يُثبت القضاء والقدر فى افعالهم الاختياريّة وعلى من يقول ختم الله حقيقة على قلوب العباد وعلى سمعهم وباغفال الله تعالى قلوب عباده عن ذكره تعالى وبجعله تعالى قلوبهم قاسية لما انّه يلزم منه على زعمهم اسناده تعالى الى الجور والظلم والبخل والقبح واهل السنّة ما كانوا يتحاشون عن تهويلاتهم ولا لهم مبالات بقالتهم المزخرفة التى ما انزل الله

ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الّا الظنّ حيث ليس لهم فى اثباتها دليل لهم سوى عقولهم وارائهم فقال اهل السّنة فى ذلك وفى امثاله بمقتضى الكتاب والسّنة فقالوا انّ الختم فى ختم الله والجعل فى جعلنا قلوبهم والاغفال فى اغفلنا والطّبع فى طبع الله كلّها افعال الله تعالى حقيقة مثل خلق السموات والارض والجبال والموت والحيوة ثمّ نقول وسبك المصنّف ونسقه يترائى من ظاهره انّه محترز فى هذا المقام ومجتنب فى بيان هذا النّظم الشّريف عن اصول اهل الاعتزال وقواعدهم مع انّ هذا النسّق تقرير لنسق الكشّاف وتيسير لسبكه فى هذا النّظم الشّريف ولا يخفى على العارف بمذهب الفريقين اعنى اهل الحقّ واهل الاعتزال ان سبك الزّمخشرى ههنا مبنىّ على اصول اهل الاعتزال وقواعدهم يحافظ بذلك مذهبه عن الانهدام والنّقض لانّ السّبك الشّريف والنّظم المنيف يشعر بذلك اى الانهدام بمذهبهم والنّقض به والمص لا دعى له الى الاتباع لنسق الكشّاف ههنا سوى التّساهل والتّسامح ولا يخفى على من له المام واكباب على مطالعة هذا التفسير اعنى تفسير المص كان يقع له مثل هذا الاتباع كثيراً سيّما فى هذه السّورة الكريمة ولقد اجمع المحقّقون من اصحابنا ان الماوردى وهو من قدماء اصحاب الشّافعى قد يقع له فى تفسيره مثل ذلك اعنى الموافقة لاصول اهل الاعتزال ونقل خاتمة الحفّاظ ابن حجر العسقلانى فى كتابه المسمّى بلسان الميزان عن الحافظ المتقن ابى عمرو بن الصّلاح قد كنت اعتذر منه الى ان وجدته يختار اقوالهم فى بعض الاوقات وكان لا يتظاهر بالاعتزال حتّى يُحذّر بل يجتهد فى كتمان ذلك فتفسيره من اجل ذلك عظيم الضّرر انتهى لسان الميزان لا يقال ان المص قال بعد تفسير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة الى قوله ووخامة عاقبتهم واضطرّت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل فنقل منهم فى تفسير النظم الشّريف وتأويله سبعة وجوه فذلك النّقل منهم يقتضى انّ ما ذكره اولاً فى بيان النظم الشّريف مبنىّ على اصول اهل الحقّ وقواعدهم لا على اصول الاعتزال وقواعدهم كما زعمت لانّا نقول قول المص ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة لا يطابق الا على قواعد الاعتزال واصولهم واصول اهل الحقّ يأبى عنه كلّ الاباء ويَنبُو عنه نبوّاً عظيماً كما لا يخفى على من هو حاذق ممارس فى اصول الفريقين ومسالكهما اعنى اهل الاعتزال وكان المص زعم انّ ما ذكره الزّمخشرى فى بيان ختم الله على قلوبهم الآية ليس بمخالف لقواعد اهل الحقّ بل مطابق له فنحا نحو الزّمخشرى فى بيان النظم الشّريف ههنا لا يقال قول المص وهى من حيث انّ الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه تعالى من حيث انّها مسبّبة ممّا اقترفوه الخ كلام مطابق لمقالات اهل الحقّ واصولهم فكيف يصحّ قولك ونسبتك الى المص انه نحا نحو الزمخشرى فى بيان النظم الشّريف ههنا لانا نقول لا يخفى على الحاذق الممارس فى مسالك الفريقين انّ ذلك القول سمّ فى دسم بدون قصد من المص يظنّ الغرّ المبتدى فى اصول الفريقين انّه مبنىّ على اصول اهل الحقّ مخالف لاصول اهل الاعتزال وليس الامر

قلت فى طبقات السبكى محمّد بن اسمعيل القفال الكبير الشاشى الامام الجليل احد ائمة الدهر سمع من ابن خزيمة وابن جرير وانتشر عنه فقه الشافعى بما وراء النهر وقال الحافظ ابو القاسم ابن عساكر بلغنى انه كان مائلا عن السنة قائلا بالاعتزال ثم رجع عنه الى مذهب الاشعرى ونقل السبكى ايضا عن الامام ابن [illegible] ان القفال الشاشى اخذ علم الكلام عن الاشعرى والاشعرى اخذ الفقه عن القفال وقال السبكى وهذه الحكاية تدل على انه لما رجع عن الاعتزال اخذ علم الكلام عن الاشعرى [illegible] وقراءة الاشعرى عليه الفقه [illegible] انتهى

كذلك الا ترى انهم اجمعوا واتفقوا قاطبة على ان الكفر والشرك والظلم والبغى
والعدوان وامثالها من المعاصى لم يكن شئ منها مخلوقاً لله تعالى عندهم لكونه
قبيحا والله تعالى منزه عن خلق القبيح وانما خلقه الشيطان او العبد فاذا قيل
لهم ان ما زعمتم اثبات الشريك لله تعالى فى الخلق والايجاد حاولوا التفصى
عن ذلك بان العبد والشيطان لم يخلقا ذلك ولم يحدثاه بذاتهما بل بقدرة
من الله تعالى وجعل منه تعالى اياها فى نفس العبد او الشيطان وانت ايها الناظر
فى كلام المص اذا امعنت النظر واتقنته فى تقريره ههنا وجدته مطابقا لتقريرات
اهل الاعتزال ومقالاتهم الا ترى انه قال اولا انما المراد بهما اى بالختم والتغشية
ان يحدث فى نفوسهم هيئة اى ان يحدث الله تعالى فى نفوسهم هيئة تمرنهم
على استحباب الكفر والمعاصى الى ان قال فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها اى
تجعل تلك الهيئة التى احدثها الله سبحانه وتعالى فى نفوسهم بحيث لا ينفذ فيها
الحق فعدم نفوذ الحق فى قلوبهم على تقرير المص ليس من جعل الله تعالى بل من الهيئة
التى احدثها الله تعالى فى نفوسهم وتلك الهيئة المخلوقة تمرنهم على استحباب
الكفر والمعاصى واستقباح الايمان والطاعات فالتمرن على استحباب
الكفر والمعاصى واستقباح الايمان والطاعات فعل لا يمكن ان يصدر منه
تعالى لكونه قبيحاً وهو تعالى منزه ان يخلق فعلا قبيحاً وهذا السبك والتقرير
مبنى على اصول المعتزلة ليس الا وكذا قوله فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق
اى تلك الهيئة المحدثة المخلوقة فى نفوسهم تجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها
الحق قوله واسماعهم بالنصب عطف على قلوبهم وتجعل تلك الهيئة اسماعهم
تعاف استماعه مبنى على اصول اهل الاعتزال ليس الا ونظيره انهم يقولون انه
تعالى خلق فى العبد اقدارا وتمكينا فالعبد بذلك اى الاقدار والتمكين الحاصل منه
تعالى خلق الكفر والشرك والمعاصى والبغى والعدوان لئلا تنسب تلك الافعال
القبيحة اليه تعالى كما تحققت مراراً ثم ان غير الحاذق المتبصر فى اصول الفريقين
وقواعدهم اذا نظر فيما سيجيئ من قوله وهى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة
الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه تعالى الى قوله واضطرت المعتزلة
يظن ان تقرير المص موافق لاصول اهل الحق وقواعدهم مع انه ايضاً مبنى
على اصول الاعتزال وبيان ذلك ان اهل الاعتزال تبرؤن عن اسناد الافعال
القبيحة اليه تعالى اولا وبالذات وبدون واسطة ولا يتبرؤن عن ذلك
ثانيا وبمعونة الواسطة كما قالوا ان التمرن على استحباب الكفر والمعاصى و
استقباح الايمان والطاعات لا يمكن ان يصدر منه تعالى اولا وبالذات فلا
يصح اسناد هذا الفعل اليه تعالى اولا وبالذات ونصحح اسناد ذلك الفعل
اليه تعالى ثانيا وبالعرض وبمعونة الواسطة فيصح اسناد فعل التمرن على الكفر
اليه تعالى بواسطة الهيئة التى احدثها الله فى قلوبهم ولا يصح هذا الاسناد
اليه تعالى اولا وبالذات وبدون هذه الواسطة وهو مقتضى اصولهم وقواعد
هم كما لا يخفى على الحاذق الممارس لاصول الفريقين وفى الكشاف فى خلال بيان

بيان ان اسناد الختم اليه تعالى لا يصح ان يكون على وجه الحقيقة اصلا
وانما يصح ان يكون على وجه المجاز ليس الا فذكر امثلة وشواهد كثيرة على
ذلك فقال فى اثناء ذلك فالشيطان هو الخاتم فى الحقيقة او الكافر الا ان الله
تعالى لما كان هو الذى اقدره ومكنه اسند الختم اليه تعالى كما يسند الى
السبب انتهى اذا عرفت هذا فنقول ان قول المص وهى من حيث ان الممكنات باسرها
مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته الى قوله واضطرت المعتزلة اتباع لصاحب
الكشاف ومطابق لاصول المعتزلة وقواعدهم وان كان يتراءى من سبكه و
نسقه انه بيان وتقرير لمقالة اهل الحق واقوى الشاهد على ما قلنا قول المص
ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة مثل قول الزمخشرى ذلك بعينه ثم اطال
المص فى اثبات ما ذكره من كون الختم والتغشية مجازا لا حقيقة بشواهد
وامثلة واحتجاجات الى قوله واضطرت المعتزلة فالختم والتغشية والطبع
والاغفال والاقساء كلها امور ممكنة واقعة فى نفس الامر لا بد وان يكون
مسندة اليه تعالى على قول الفريقين لكن فرق بين الاسناد المعتبر عند القدرية
والاسناد المعتبر عند اهل الحق لان اهل الحق اسندوا تلك الافعال اليه تعالى
وقالوا ان تلك الافعال خلق لله تعالى مسندة اليه تعالى على وجه الحقيقة
كخلق الكفر والايمان والطاعة والمعصية كما خلق الكافر والمؤمن والمطيع
والعاصى واما القدرية فقالوا ان تلك الافعال لكونها افعالا اختيارية
ولما فيها افعال قبيحة لا يصح اسنادها اليه تعالى حقيقة بل ان اسندنا اليه
تعالى لا نسندها الا بضرب من التأويل ونوع من المناسبات المعتبرة فى المجاز
فنقول ان الختم والتغشية والطبع والاغفال والاقساء ونحوها من الافعال
لا تسند اليه تعالى ابتداء بل ان اسندت اليه تعالى فانما اسندت اليه تعالى
لكون تلك الافعال مسببة منه تعالى لكونه سبحانه اقدر الشيطان او
العبد من تلك الافعال فمن حيث اقداره تعالى العبد او الشيطان وتمكينه اياهما
من تلك الافعال اسندت اليه تعالى فاسناد تلك الافعال اليه تعالى لا يصح
الا من تلك الحيثية فقط على زعمهم فمحصل الكلام ان المص قال ههنا ولا ختم
ولا تغشية على الحقيقة وهو كلام الزمخشرى فلا بد تطبيق الاقوال الواقعة
فى المص لهذا الكلام لا يقال ان قول المص ان الممكنات باسرها مستندة الى الله
تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه تعالى كلام اهل الحق ليس الا فاين الاتباع
للكشاف لانا نقول ان الكشاف لا تنكف عن القول بان الافعال حسنها و
قبحها صالحها وطالحها مسندة اليه تعالى من حيث انه تعالى قدر العباد
ومكنهم منها فذلك قول المص الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة
بقدرته اسندت اليه تعالى فان صرفنا هذا القول من المص عن اتباع كلام
الكشاف وحملناه على مسلك اهل الحق يكون قول المص فلا ختم ولا تغشية على
الحقيقة لغوا من الكلام ح لان الختم والتغشية والكفر والايمان والطاعة
والمعصية خلقها الله تعالى واسندت اليه تعالى حقيقة واولا وبالذات على

اصول اهل الحق وقواعدهم والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم لا يقال
ان قواعد اهل السنة وان كانت لا تأبى عن كون الختم والتغشية فعلا
وصفة لله تعالى حقيقة الا انه يأبى عن كونهما حقيقة لغوية فى الاوضاع
العربية لما سمعت من المص ان الختم هو الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم
عليه وكذلك الغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بما يشتمل على الشئ كالعصا
والعمامة لانا نقول هذا قياس لافعال الله تعالى على افعال الخلق لان هذه
القيود والحيثيات انما هى فى الختم والتغشية اللتين هما من افعال المخلوقات
فكما قلنا سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا فى سمعه تعالى وبصره كذلك نقول
ختم لا كختمنا وتغشية لا كتغشيتنا فى ختمه تعالى وتغشيته ولم يقل احد عن
اهل السنة انه خرج السمع والبصر بذلك عن كونهما حقيقتين بل هما على
حقيقتهما وكذلك نقول كلام لا ككلامنا وقدرة لا كقدرتنا وعلم لا كعلمنا
وحيوة لا كحيوتنا الى غير ذلك ولم يجعلوا فى شئ منها مانعا عن كون تلك
الالفاظ باقية على حقيقتها فكذلك لا يظهر مانع عن كون هذين اللفظين
على حقيقتهما على انا نقول ان احد الاوضاع الاربعة هو العرف الشرعى وقد
وقع فى تخاطب هذا العرف الفاظ بحيث لا تحصى كثرة كان استعمال تلك الالفاظ
فى معانيها حقيقة شرعية وان لم تكن حقيقة لغوية مثل الصلوة والصوم
والزكوة والكفر والايمان وغير ذلك فليكن الختم والتغشية المسندتين
الى الله من هذا القبيل قال فى قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا المرض
حقيقة فيما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى
افعاله ومجاز فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة
والحسد والضغينة وحب المعاصى لانها مانعة من نيل الفضائل ومؤدية
الى زوال الحياة الحقيقية الابدية والآية تحتملها فان قلوبهم كانت متألمة
تحرقا على ما فات عنهم من الرياسة وحسدا على ما يرون من ثبات امر الرسول
واستعلاء شانه يوما فيوما وزاد الله غمهم بما زاد فى اعلاء امره واشادة
ذكره ونفوسهم كانت مأوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى ونحوها
فزاد الله ذلك بالطبع اقول يعنى المرض المذكور فى الآية يحتمل ان يكون
حقيقة ويحتمل ان يكون مجازا فلكل من المحملين دليل يدل عليه فى الخارج
ومقتضى يقتضيه فى نفس الامر اما دليل كون المرض المذكور على معناه الحقيقى
اعنى الالم ههنا فهو ان قلوبهم كانت متألمة لشدة تغيظهم وعظيم تحسرهم
وتأسفهم على ما فات عنهم من الرياسة وعلى ما يرون من ثبات امر الرسول
واستعلاء شانه يوما فيوما فزاد الله تعالى المهم بما زاد فى اعلاء امره و
رفعة ذكره واما دليل كون المرض ههنا على معناه المجازى اعنى الاخلاق
الذميمة فهو ان قلوبهم كانت مأوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعادات
النبى ونحوها فزاد الله تعالى كلا من الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى
بطبع الله تعالى على قلوبهم ففيهم تحقق وثبت ما يقتضى كون المرض على معناه

معناه الحقيقى وفيهم ايضا ثبت وتحقق ما يقتضى كون المرض على معناه المجازى
ولما لم يكن العمل بمقتضى الدليلين معا لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
فى اطلاق واحد فى ارادة واحدة لا بد وان يعمل باحد الدليلين فقط ولما
لم يظهر لاحد الدليلين رجحان على الآخر على معنى ان رجح دليل الحقيقة لكون
الحقيقة اصلا عورض بكون المجاز ابلغ من الحقيقة قلنا فلك ان تحمل على
المعنى الحقيقى فقط او على المعنى المجازى فقط فكل منهما سواء فى الجواز والامكان
هذا مراده ويرد عليه ان ابن عباس وابن مسعود وابى العالية ومجاهد و
عكرمة والحسن والربيع وقتادة فسروا المرض ههنا بالشك والنفاق على
ما خرجه ابن جرير وابن ابى حاتم فى تفسيرهما فيترجح المعنى المجازى لكونه
منقولا عن الصحابة والتابعين بنقل هذين الثقتين فينبغى ان يشير الى
ترجيح المعنى المجازى وان لا يجعلهما مستويين فى الاخذ والقبول قال بعض
المتأخرين من المحدثين وههنا ورد التفسير عن الصحابة والتابعين بالمجاز
ليس الا فلم يقتصر الكشاف والقاضى ومن يحذو حذوهما عليه وزادوا
الحقيقة انتهى يريد ان الصواب الاقتصار على المعنى المجازى وان لا يذكر المعنى
الحقيقى اصلا ويرد عليه ان ما يلزم مما ذكره هو الرجحان لا الوجوب على
ان صاحب الكشاف خص بالارادة المعنى المجازى والمص اراد بقوله والآية
تحتملهما تزييف هذا التخصيص فلو ورد ايراده المذكور لورد على المص ومن
يحذو حذوه فى حمل الآية على كل من المعنيين قال رحمه الله تعالى وكأن
اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها
الى السورة فى قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا يريد ان اسناد الزيادة
الى الله تعالى فى المرض المذكور ههنا بالنسبة الى معناه المجازى الذى هو الكفر
وسوء الاعتقاد ومعاداة الرسول ونحوهما انما هو اسناد مجازى من قبيل
اسناد الشئ الى مسببه على صيغة اسم الفاعل بناء على انه تعالى هو الذى
خلق فيهم الاقدار والتمكين على الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة الرسول لا
اسناد حقيقى ويرد عليه ان هذا الكلام منه وقع تبعا للكشاف وهو
مبنى على قواعد الاعتزال لان الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة الرسول ونحوها
كل منها قبيح والله تعالى منزه عن خلق القبيح عندهم وايجاده فهم ينزهون
الله تعالى عن ذلك الخلق والايجاد كما ينزهونه تعالى عن العجز والجهل ونحوهما
من سائر النقايص وينكرون على من قال ذلك اشد الانكار فلما لم تيسر
لهم اسناد تلك الاوصاف اعنى الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة الرسول لا
اصلها ولا زيادتها الى الله تعالى لما يأبى عنه اصولهم وقواعدهم قالوا ان هذا
الاسناد اسناد مجازى من قبيل اسناد الشئ الى مسببه على صيغة الفاعل
بناء على انه سبحانه وتعالى خلق فيهم او فى الشيطان الاقدار والتمكين على
ذلك الامر القبيح وقواعد اهل السنة واصولهم لا تأبى عن اسناد هذه الامور
لا اصلها ولا زيادتها الى الله تعالى اسنادا حقيقيا قال رحمه الله تعالى

الشيخ قاضى زكريا فى حاشية القاضى

في قوله تعالى ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون والكذب هو الخبر عن الشيء على
خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب
عليه مذهب الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان فالحسن ما حسنه الشارع
والقبيح ما قبحه الشارع فلو حسن ما قبحه وقبح ما حسنه فله ذلك والمعتزلة
يقولون الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما حسنه العقل وما
قبحه ليس الا لكون ذلك الشيء حسنا في ذاته وقبيحا في ذاته والامر الذاتي
في الشيء لا يزول ولا يتبدل اصلا فالحسن حسن ابدا والقبيح قبيح ابدا فلا يصح
لن يكون الحسن قبيحا ولا القبيح حسنا فمسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل
الطرفين ويتفرع اكثر مقالات الطرفين على هذين الاصلين فالمعتزلة يقولون
الكذب قبيح كله وان تضمن مصلحة والاشاعرة يقولون الكذب للمصلحة
مباح وقد يكون واجبا كما اذا اختفى مظلوم وسئل عنه فانه يحرم الصدق
ويجب الكذب عليه وكما لو كان عنده او عند غيره وديعة وسألها ظالم
يريد اخذها وجب عليه الكذب باخفائها ولو استحلفه عليها لزمه ان
يحلف ويؤدي في يمينه فالذي اخذه ظالم وسأله عن ماله ليأخذه فله
ان ينكره او يسأل الحاكم السلطان عن فاحشة بينه وبين الله تعالى ارتكبها
فله ان ينكرها ويقول ما زنيت وما سرقت مثلا فما ذكره القاضي ههنا
من ان الكذب كله حرام ليس بمذهب للاشاعرة بل هو ما ذهب اليه
المعتزلة **قال** رحمه الله تعالى وما روي ان ابرهيم عليه السلام كذب ثلاث
كذبات فالمراد التعريض ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به اقول
روى البخاري ومسلم في حديث الشفاعة فيقول اني كذبت ثلث كذبات
وذكر قوله في الكوكب هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم وفي
رواية احمد وابي يعلى وقع بدل قوله هذا ربي قوله لامرأته حين اتى على الملك
هذه اختي والمص اراد به الجواب عن شبهة ترد ههنا وهي انه لو كان الكذب
قبيحا وحراما على الاطلاق لما صدر عن ابرهيم عليه السلام كما اعترف به
على ما نطق به هذا الحديث الصحيح فاجاب بان الكذب حرام على الاطلاق
وان ما صدر منه عليه السلام في المواطن الثلثة ليس بكذب حقيقة لانه
عليه السلام اراد به التعريض والتورية وورى به شيئا يفهم المخاطب شيئا
آخر لبعد الاول وقرب الثاني من فهمه بل يرى ذلك في صورة الكذب فسمي
كذبا لمجرد هذا الظهور والبروز ويؤيد هذا التوجيه ما روي في صحيح
الترمذي عن ابي سعيد في حديث الشفاعة فيأتون ابرهيم فيقول اني كذبت
ثلث كذبات ثم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منها كذبة الا
ما حل عن دين الله اي خاصم وجادل وذب عن دين الله فدل كلامه صلى الله
تعالى عليه وسلم هذا ان ليس واحد منها كذبا حقيقة بل كان يرى كذبا
في البروز والظهور فقط حكى الامام في تفسيره سورة يوسف انه باحث
رجلا في هذا الحديث وقال يجب القطع بكذب الراوي لانه قد ثبت عصمة

عصمة الانبياء فقال له الرجل كيف تكذب الراوي والحديث ثابت في الصحيحين
فقال تكذيب الراوي حتى يصدق ابرهيم اولى **قال** الجلال السيوطي في حاشية
تفسير القاضي ههنا للامام في غير موضع وغير مرة انكار للحديث الصحيح اعتمادا
على صعوبة ظاهره وكذا وقع ايضا للقاضي ابي بكر الباقلاني ولامام الحرمين
ولابن فورك وللغزالي امثال ذلك فانكروا الاحاديث وهي صحيحة ثابتة في
الصحيحين وغيرهما وتعجب منهم ائمة الحديث في ذلك انتهى وقلت انا كانت هذه
الحاشية الجديدة وكذا وقع للامام ابي منصور الماتريدي في تفسيره المشهور
بالتأويلات في كثير من المواضع نفي الاحاديث التي اكثرها صحيح عند جهابذة
الحديث حتى انه انكر اخذ الميثاق على ما ورد في الاحاديث الصحيحة وقال لا يحل رواية
نقل امثال هذه الاحاديث واظهارها للعوام لئلا يفسد عقايدهم انتهى و
اما اهل الاعتزال فرأيهم ودينهم وجل بغيتهم انكار الاحاديث ولو كانت
صحيحة ثابتة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بنقل الثقات والحفاظ
وقد نقل عن عمرو بن عبيد والصاحب بن عباد حكايات في هذا الباب يتحير
منها اولوا الالباب **قال** رحمه الله تعالى الكاملون في الانسانية العاملون
بقضية العقل اقول هذا من كلام الراغب وفيه خدشة وهي انه لا يلايم
لاصول الاشاعرة لان عندهم كما تحققت الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما
قبحه الشارع فلو عكس الامر فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه فله ذلك فليس
العقل عندهم من موجبات الحسن والقبح على ما يقول به اهل الاعتزال نعم هو
لا ينبو عن اصول الماتريدية لانهم قائلون بقضية العقل والحكمة في كثير من
المواضع الا انه فرق عظيم بين ما قاله المعتزلة وبين ما قاله المحققون
من الماتريدية فانهم لا يجعلون العقل حاكما في افعال العباد ولا موجبا
للحسن والقبح فيها وانما الحاكم والموجب بهما هو الله تعالى وانما العقل هو المدرك
بهما وكذا في افعال الله تعالى لا يصح لن يكون العقل حاكما فيها بخلاف المعتزلة
فانهم يجعلون العقل حاكما مطلقا في افعال العباد وافعال الله تعالى عما يقولون
الظالمون علوا كبيرا وستطلع لهذا زيادة تحقيق واتقان في مواضع عديدة
بعون الله تعالى وحسن توفيقه ان شاء الله تعالى **قال** رحمه الله تعالى في قوله
واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا روي ان ابن ابي واصحابه استقبلهم نفر
من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف ارد هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابي
بكر فقال مرحبا بالصديق سيد بني تيم وشيخ الاسلام وثاني رسول الله
في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله ثم اخذ بيد عمر فقال مرحبا بسيد بني
عدي والفاروق القوي في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله ثم اخذ
بيد علي فقال مرحبا بابن عم رسول الله وختنه سيد بني هاشم ما خلا رسول الله
فنزلت اخرجه الثعلبي والواحدي من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس وذكره صاحب الكشاف في تفسيره قال الحافظ ابن
حجر في كتابه اسباب النزول ابو صالح ضعيف والكلبي متهم بالكذب

والسدى الصغير كذاب قال وهذا الاسناد سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب
قال وآثار الوضع لائحة على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت في اوائل ما
قدم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وعلي انما تزوج فاطمة في السنة
الثانية من الهجرة قال رحمه الله تعالى الله يستهزئ بهم واما في الآخرة فبان
يفتح لهم وهم في النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم
الباب قال بعض المتأخرين هذا مأخوذ من حديث اخرجه ابن ابي الدنيا في كتاب
الصمت مرسلا عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان
المستهزئين بالناس يفتح لاحدهم باب من الجنة فيقال هلم هلم فيجيء بكربة
وغمة فاذا جاءه اغلق دونه ثم يفتح لهم باب آخر فيقال هلم هلم فيجيء
بكربة وغمة فاذا جاءه اغلق دونه فما يزال كذلك حتى ان الرجل يفتح له
الباب فيقال هلم هلم فما يأتيه قال السيوطي وهذا حديث مرسل جيد الاسناد
انتهى اقول وهذا من الجلال دفع شبهة ربما يورد ههنا وهي ان مرسلات
الحسن مدخولة عند الجهابذة حتى يقولون مرسلات الحسن شبه الريح
او ليس بشيء فاجاب الجلال بان مرسلاته ليس كذلك على اطلاقه بل من
مرسلاته ما هو جيد الاسناد وهذا منه قلت اختلف ائمة الحديث في صحة
رواية الحديث بالمعنى فمنعه الاكثرون مطلقا واجازه بعض بشرط ان لا يقع
من جهة الراوي تصرف وتغيير في اصل المعنى ولقد تصرف المص ههنا في اصل
المعنى وغيره من وجوه الاول ان الحديث الشريف يفيد ان فتح الباب والدعوة
اليه يقع لكل واحد من المستهزئين على حدة على ما نص عليه ائمة العربية من ان
كلا من المعاني الاربعة الجارية في المعرف باللام يجري في المضاف الى المعرفة
ايضا وهو اشد في التكدير والتعذيب والاستهزاء من الفتح والدعوة الواقعين
لمجموعهم دفعة كما يفيده ظاهر رواية المص الثاني انه افاد ان كل واحد
منهم يجيء الى الباب للدخول اليه وقد اخذه كربة عظيمة وغمة شديدة في
المجيء لان التنكير للتعظيم لا انهم يأتون نحو الباب مسرعين كما يفيده رواية
المص الثالث انه يفيد انه يقع هذه الدعوة والفتح دفعات كثيرة على ما
يفيده قوله فما يزال كذلك فمن كثرة ما يقع له الحرمان وقع له الجزم في الحرمان
واليأس من الدخول حتى لم يباشر فعل المجيء والاتيان حين الدعوة والفتح
لا انه يقع لهم مرة واحدة كما توهمه رواية المص ثم ان هذه الامور من
المغيبات التي لا ينال اليها بالرأي وعلى كيفية وقوعها وتفاصيلها بالرأي
والاجتهاد وانما ينال الى جميعها بالوحي فهو وظيفة صاحب الوحي فكيف
هذا التصرف والتغيير من المص وذلك كله يرد على المص اذ كان ما ذكره من
الحديث مأخوذ من حديث ابن ابي الدنيا على ما ذكره بعض المتأخرين قال رحمه
الله تعالى في قوله تعالى فيه ظلمات ورعد وبرق والرعد صوت يسمع من
السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها
الريح يعني ان لفظ الرعد في اللغة العربية موضوع للصوت الذي يسمع من

من السحاب على ما ذكره الجوهري وغيره في كتب اللغات وسبب هذا الصوت
المسموع على ما اشتهر واستقر في اذهان الناس من جهة استنباطهم بالمقدمات
العقلية والدلائل الحسية هو اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا ساقتها
الريح الى جهة مهبها سوقا عنيفا هذا وقال العلامة الطيبي في حاشية الكشاف
والصحيح الذي عليه التعويل هو ما روينا عن الترمذي عن ابن عباس رضي الله
تعالى عنه قال اقبلت يهود الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا اخبرنا
عن الرعد ما هو قال ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار
يسوقها بها ما شاء الله فقالوا ما هذا الصوت الذي يسمع قال صوته فقالوا
صدقت وقال بعض المتأخرين من المحدثين هذا الحديث اخرجه ايضا الامام
احمد في مسنده والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابو الشيخ و
ابن مردويه في تفاسيرهم والطبراني في معجمه وابو نعيم والبيهقي كلاهما في
دلائل النبوة عن ابن عباس قلت يفهم من جميع ما ذكر ان لفظ الرعد له معنيان
احدهما معنى لغوي اصلي وهو صوت يسمع من السحاب وثانيهما معنى عرفي
شرعي وهو الملك المذكور وليس لفظ الرعد لفظا مشتركا في هذين المعنيين
كما ذكره بعض اصحاب الحواشي لما تقرر فيما بينهم ان اتحاد اصطلاح به التخاطب
شرط في معنى المشترك وقد تحققت ان الذي وقع فيه التخاطب في المعنى الاول
هو اصل اللغة وفي المعنى الثاني هو العرف الشرعي فالملائم للمعنى الاول هو الرعد
المذكور في هذه الآية كما ان الملائم للمعنى الثاني هو الرعد المذكور في قوله تعالى
ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته حتى ان حمل ما في الآية الاولى على المعنى
العرفي الشرعي احتيج الى حذف المضاف في رعد فنقول في قوله تعالى فيه ظلمات
ورعد وبرق اي صوت رعد كما اذا حمل ما في الآية الثانية على المعنى اللغوي
الاصلي احتيج الى حذف المضاف في الرعد ايضا فنقول في قوله تعالى ويسبح الرعد
بحمده والملائكة من خيفته اي صاحب الرعد فكل ذلك ظاهر على من هو عارف
بصياغة التركيب فظهر لك ان لفظ الرعد ورد في كتاب الله تعالى على كل
من المعنيين يحمل على كل منهما بحسب ما يقتضيه الحال والمقام وان حمل صاحب
الكشاف والقاضي لفظ الرعد في هذه الآية على معناه الاصلي اللغوي لم يكن
خطاء منهما كما ظنه العلامة الطيبي وتبعه بعض المتأخرين كما سمعت لانه
لا يلزم منه انكار تحقق المعنى الآخر في المقام الآخر المناسب له وهذا يكون
مثل الصلوة كان لها معنيان اصلي لغوي وهو الدعاء وشرعي عرفي وهو الافعال
المخصوصة وقد جاء في كتاب الله تعالى على كل من المعنيين فيحمل على كل من
معنييه بحسب مقتضيات المقام وقد كان كلام الله تعالى وكلام رسوله
مشحونا بمثل ذلك لما يقال ان ما ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم في جواب
سؤال الاحبار عن الرعد انما هو بيان معناه وتعيينه فينافي ان يكون له
معنى آخر وان ما هو سؤال عن تمام الماهية فلا يتم الجواب الا اذا لم يتحقق له
ماهية وراء هذه لانا نقول لم يكن سؤال الاحبار عن الرعد المذكور في هذه

الآية حتّى يكون جوابه صلّى الله تعالى عليه وسلّم تفسيرًا لهذا اللفظ المذكور
فلم يكن بيانه من مبيّن آخر بمعنى آخر صحيحا ههنا كما قلنا في قوله تعالى غير
المغضوب عليهم ولا الضّالّين كما سمعت بل سئلوا عن الرّعد بلا تقييد بكونه
في هذه الآية ولا بكونه في القرآن كما هو الظّاهر عن سوق سئوالهم فامّا ان يكون
سئوالهم عن معناه الاصليّ الموضوع له المشتهر عند اهل اللّسان وهو الصّوت
المسموع عن السّحاب فهو مستبعد جدّا لانّهم اهل لسان واهل كتاب علماء
فقهاء فيستبعد عنهم وعن امثالهم سئوال عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه
وسلّم على وجه الاختبار والامتحان عن شئ يعرفه اجلاف العرب بل الصّبيان
والمجانين منهم واما ان يكون عن معناه الّذي خفي على امّة العرب الاميّين
ولا يعرفه الّا صاحب الوحي او من ينتمي اليه وهو المعنى الثاني الّذي قلنا انّه
معنى عرفيّ شرعيّ فذلك هو الصّواب لان علماء اليهود كانوا يسئلون
بانفسهم او بواسطة في مواطن كثيرة ووقتا بعد وقت عن رسول الله صلّى الله
تعالى عليه وسلّم عن اشياء لا يعلمها عندهم الّا نبيّ او من ينتمي اليه امتحانا
واختبارًا وقد آمن كثير منهم بذلك مثل عبد الله ابن سلام واخوانه فلا ينافي
ان يكون له معنى آخر يعرفه كلّ احدٍ من اهل اللّسان وامّا القول بانّ ما هو
سئوال عن تمام الماهيّة فهو كلام المنطقيين لا كلام اهل العربيّة فانّ كلمة
ما هو عندهم سئوال عن تفسير الاسم عن معناه الّذي استعمل فيه سواء كان
ذلك المعنى ذاتيا او عرضيّا له وسواء كان حدّا تامّا له اولا ويقولون له
ما الشّارحة فسئوالهم بما هو عن معناه اللغويّ والشرعيّ وقد عرفت انّ
الاوّل غير مناسب للمقام فتعيّن الثّاني وامّا قولهما اي سببه اضطراب اجرام
السّحاب واصطكاكها اذا اي ساقها، احدتها الرّيح (الزمخشري والقاضي) فغير صحيح لانّه يبتني على اصول
الفلاسفة وقواعدهم ولانه مخالف للحديث الّذي ثبت عن رسول الله صلّى
الله تعالى عليه وسلّم كما سمعت حيث قالوا فما هذا الصّوت الّذي يسمع قال
صوته فهذا صريح في ان هذا الصّوت الّذي يسمعه كلّ احد حتّى الحيوانات انّما
هو صوت هذا الملك وصفته وقائم به لا صوت السّحاب وصفتها وقائم بها
كما تقول به الفلاسفة ويمكن التفصّي عن كلام القاضي بان قوله والمشهور
انّ سببه اضطراب اجرام الخ اشارة الى ان هذا القول قول مشهوري لا تحقيقي
والحقّ غير هذا الّا انّه يرد ههنا ان اخذ القاضي في هذا التّفسير مقالات
الفلاسفة واعتبارها ليس في هذا الموضع فقط بل في مواضع كثيرة وانّه
يلزم من هذا ترك الحقّ المرضيّ عنده والاقتصار على ما يخالفه قال رحمه الله
تعالى في قوله تعالى يا ايّها النّاس اعبدوا ربّكم الّذي خلقكم وما روي عن
علقمة والحسن ان كلّ شئ نزل فيه يا ايّها النّاس فهو مكيّ ويا ايّها الّذين
امنوا فمدنيّ ان صحّ رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفّار ولا امرهم بالعبادة
فان المأمور به هو المشترك بين بدء العبادة والزّيادة فيها والمواظبة
عليها فالمطلوب من الكفّار الشّروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من

من المعرفة والاقرار بالصّانع فان من لوازمات وجوب الشئ وجوب
ما لا يتمّ الّا به قال في الكشاف وبلغنا باسناد صحيح عن ابراهيم عن علقمة
ان كلّ شئ نزل فيه يا ايّها النّاس فهو مكيّ ويا ايّها الّذين امنوا فهو مدنيّ
فقوله يا ايّها النّاس اعبدوا ربّكم خطاب لمشركي مكّة فقول المص ان صحّ
رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفّار ولا امرهم بالعبادة ردّ لصاحب الكشاف
بانّ هذا الاثر على تقدير ثبوته لا يوجب تخصيص الخطاب بمشركي مكّة بل
ولا بالكفّار مطلقا فما قاله بعض المتأخّرين لم يستدل احد بهذا الاثر على
اختصاص الآية بالكفّار حتّى يحتاج المص الى دفعه وغاية ما استدلّ به
على ان الآية مكيّة اي نزلت بمكّة مع قصد العموم للمؤمنين والكفّار و
ان يا ايّها الّذين امنوا مدنيّ اي نزلت بالمدينة ففيه ذهول عن تفريع
الكشاف على هذا الاثر ثمّ انّه يستفاد من قول المص ان صحّ رفعه انّه فهم
من قول صاحب الكشاف بلغنا باسناد صحيح عن ابراهيم عن علقمة ان كلّ
شئ الخ ان مراده انّ هذا الاثر حديث مرفوع متّصل سنده الى رسول الله
فلذا قال بصيغة الشكّ ان صحّ رفعه يعني كون هذا الاثر مسندا متّصلا
سنده الى رسول الله غير ثابت فعلى تقدير ثبوته فلا يوجب تخصيصه بالكفّار
وهذا الفهم منه غير صحيح لانّ صاحب الكشّاف لم يدّع هذا ولا يلزم من
كلامه ايضا بوجه بل ولم يدّع احد من المحدّثين انّه حديث مرفوع متّصل
سنده الى رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم والّذي يفهم من كلام صاحب
الكشّاف على قاعدة فنّ الحديث انّ هذا الاثر بلغنا على وجه كونه موقوفا على
علقمة لا على وجه كونه موقوفا على واحد من الصّحابة الّا انّ رجال هذا الاسناد
الّذين بيني وبين علقمة كلّ واحد منهم سالمون عن الغفلة وسوء الحفظ والكذب
والجهالة وسائر العلل القادحة للصّحّة وهذا هو معنى صحّة اسناد هذا الاثر
ههنا وقد كان علقمة من كبار التّابعين من كبار من اخذ عن ابن مسعود يحتجّ به
وبكلامه فالاسناد الّذي بلغ صاحب الكشاف لم يتجاوز العلقمة وهو الّذي
اخرجه ابن ابي شيبة قال حدّثنا وكيع عن الاعمش عن ابراهيم بهذا وقد اخرج
البزّار في مسنده والحاكم في المستدرك والبيهقي في دلائل النّبوّة عن ابن مسعود
فح يكون هذا الاثر موقوفا على ابن مسعود فقول العلّامة الطّيبي هذا الاثر
مذكور في معالم التّنزيل والبسيط والكواشي فلم اجده في كتب الحديث غير مسموع
لما تحقّقت لا يقال اذا كان هذا الاثر موقوفا على الصّحابي صحّ ان يقال له مرفوع
ايضا كما يقال لما اتّصل سنده الى رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فح يستقيم
قول المص ان صحّ رفعه لانا نقول انّ قول الصّحابيّ يصحّ ان يقال له مرفوع ايضا
عند المحدّثين اذا كان هذا القول ممّا لا يعلم بالرّأي مثل ما يتعلّق بالآخرة
ووقع في سبب نزول آية من الايات او صدر حكاية عن الفعل والقول
الّذين وقع في عهد رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم مثل قول الصّحابي كنّا
في عهد رسول الله نفعل كذا وكذا ونقول كذا وكذا او كان مقرونا بامرنا او نهينا

مثل قول الصحابي امرنا ان نفعل كذا ونهينا عن كذا او كان مقرونا بلفظ من
السنة مثل قول الصحابي من السنة كذا وكذا فكل ذلك يقال له مرفوع عندهم
فليس هذا الاثر من قبيل شئ من الانواع المذكورة وما ذكره بعض اصحاب الحواشي
من ان هذا الاثر وان اشتهر عمن ذكر وعن ابن عباس وابن مسعود الا انه
مشكل لان سورة البقرة والنساء والحجرات مدنيات بالاتفاق وقد قال
في كل منها يا ايها الناس وسورة الحج مكية سوى ما استثنى وفيها من غيره
يا ايها الذين امنوا اركعوا فمبنى على انه جعل الشئ المذكور في هذا الاثر عبارة
عن السورة فيكون معنى الاثر هكذا كل سورة نزل فيها يا ايها الناس فتلك
السورة مكية وكل سورة نزل فيها يا ايها الذين امنوا فتلك السورة مدنية
فاستصعب الاثر واستشكله ح ولا ضرورة في هذا الجعل والحمل بل الظاهر
الشئ عبارة عن الآية فمعنى الاثر كل آية فيها يا ايها الناس فتلك الآية مكية
وكل آية فيها يا ايها الذين امنوا فهي مدنية قال رحمه الله تعالى في قوله تعالى
لعلكم تتقون حال من الضمير في اعبدوا او من مفعول خلقكم والمعطوف عليه
على معنى انه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجح امره
باجتماع اسبابه وكثرة الدواعي اليه اقول كانه ينظر الى ما قاله صاحب الكشاف
ان الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات
وازاح العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في ايديهم زمام
الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا
لترجح امرهم وهم مختارون في الطاعة والعصيان انتهى اقول في هذا
الكلام ثلثة مقالات مختصة لاهل الاعتزال احدها قول ازاح العلة في
اقدارهم وتمكينهم وهو ظاهر وثانيها ووضع في ايديهم زمام الاختيار
وهو متفرع على قاعدة الاقدار والتمكين وثالثها واراد منهم الخير والتقوى
لان عندنا لا يريد سبحانه وتعالى من العباد الا ما وقع منهم وعندهم
الامر منه تعالى يستلزم الارادة فكل ما امره تعالى يستلزمه ارادته تعالى
فكان ينبغي للمص اسقاط هذا الوجه من البين قال رحمه الله تعالى في قوله
وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم اي وابدع في الماء قوة
فاعلة وفي الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر
على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب ومواد كما ابدع نفوس الاسباب
والمواد اقول قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله لا يتم على اصول اهل الاعتزال
لان بعض الحوادث تستند عندهم الى غير الله تعالى فاسندوا الشرور والقبائح
الى الشيطان واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره اليهم بمعنى
انه تعالى ابدع من الشيطان قوة اثر بها في هذه الافعال وكذا ابدع تعالى
في الانسان قوة صدر بها عنه هذه الافعال وانما يتم هذا القول على اصول
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم لانه لا يستند شئ من الحوادث الى غيره تعالى
عندهم فلا يؤثر شئ في شئ من الحوادث فجميع الحوادث مستندة اليه تعالى

تعالى بلا واسطة شئ من الاسباب والالات عندهم فقول المص او
ابدع في الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلة لا يوافق مذهب الاشاعرة
وكذا قوله يتولد من اجتماعهما انواع الثمار لا يوافق اصولهم وقواعدهم
ولا يفيده ما قاله بعده وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب
ومواد لانهم لم يقولوا في شئ من الحوادث بان يتأثر من غيره تعالى
ولم يقولوا في شئ من غيره تعالى انه يؤثر في شئ وكذا لم يقولوا في حال من
الاحوال انه تعالى ابدع في شئ من الحوادث قوة بها يؤثر في شئ حتى انهم لم
يقولوا في النار انه تعالى ابدع واودع فيها قوة بها يصدر الاحراق عنها
وتؤثر في المحترقات وكذا الكلام في الماء والتراب والهواء قال رحمه الله تعالى
ولعله سبحانه وتعالى اراد من الاية الاخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسيق
فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وما افاض عليه من المعاني
والصفات على طريقة التمثيل فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل
بالماء وما افاض عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصلة بوساطة استعمال
العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من
ازدواج القوى السماوية الفاعلية والارضية المنفعلة بقدرة الفاعل
المختار فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا هذا لفظ حديث اخرجه
الفريابي في تفسيره عن الحسن مرفوعا مرسلا وفيه ولكل حرف حد ولكل
حد مطلعا وله شواهد مرفوعة وموقوفة عن ابن مسعود وغيره كذا ذكر
بعض المتأخرين وقال وقد اختلف في معناه على اقوال والذي جنح اليه المص
في معنى الظهر والبطن ان الظهر ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر
والبطن ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله تعالى عليها ارباب الحقايق اقول
لا يخفى ان الكلام الذي ذكره المص ههنا على انه معنى باطني للآية ليس بكلام
اهل الحقايق ولا هو من كلام اهل الحقايق في شئ فلنبين مراد المص من هذا
القول ولعله سبحانه اراد الخ حتى يتبين لك انه ليس من كلام اهل الحقايق
الذين هم سادات الصوفية ولا من اشاراتهم في شئ بل هو امر متبت دائر
بين كلام الفلاسفة وكلام اهل الاعتزال فنقول فيكون المراد من الارض
في قوله تعالى جعل لكم الارض هو بدن الانسان ومن السماء في قوله تعالى
والسماء بناء هو الروح الانساني ومن الماء في قوله تعالى وانزل من السماء
ماء العقل ومن الثمرات في قوله تعالى فاخرج به من الثمرات رزقا لكم الكمالات
والفضائل العلمية والعملية فالمعنى ايها الناس اعبدوا ربكم الذي
جعل لكل واحد منكم ولاجله ونفعه البدن بمثابة فراشه المفترش تحته
والروح بمثابة بنائه المبني فوقه وانزل من الروح عقلا اظهر بمعونته
او بسببه فضائل علمية وعملية فيه فتكون تلك الفضائل بمثابة الارزاق
المحسوسة لكم فقوله بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى الخ يبتنى
على قاعدة اهل الاعتزال لان العلم بالنتيجة عندهم في الانسان تولد

من ترتيبه مقدمات روعي فيها شرايط الانتاج فترتيبه تلك المقدمات
ولدوا اثروا وجد فيه هذا العلم على قياس الافعال الاختيارية فينا فهو
موجد فيه هذا العلم باقدار الله وتمكينه من هذا الخلق والايجاد وذلك
قوله بقدرة الفاعل المختار وقوله وما افاض عليه من الفضائل العملية
والنظرية المحصلة بوساطة الخ يعني انه تعالى افاض عليه الفضائل العلمية
والعملية بوساطة استعمال الخ قول يبتني على قاعدة الفلاسفة واهل
الاعتزال حيث قالوا انه تعالى خالق كل شيء الا انه لا يخلق الا بواسطة
الاسباب والالات والشرايط فهو تعالى افاض عليه تلك الفضائل و
خلقها في الانسان بواسطة استعمال عقله لحواسه وبواسطة ازدواج
القوى النفسانية والبدنية المتحققة فلولا هذا الازدواج والاستعمال
لم تيسر له تعالى خلق هذه الكمالات والفضائل فيه واهل الحقايق الذين
هم سادات الصوفية اشد المتشبثين لقواعد اهل السنة والجماعة واشد
المنكرين على الفلاسفة واهل الاعتزال فهم بمعزل ههنا عن القول بالتمثيل
والتخييل وعن القول بالتوليد والتولد وعن القول بانه خالق بوسايط
الاسباب والالات ثم انه لو اولنا التأثير والتأثر والتوليد والتولد
واثبات الواسطة على وجه يلايم قواعد الاشاعرة وسلمنا انه غير مبتني
على قواعد الاعتزال والفلاسفة يرد عليه انه معنى سمج لا يليق بجزالة القرآن
العظيم واخذ ركيك معقد يابى عنه كلام احاد الفصحاء ولعمري لو عرض
هذا المعنى على صاحب الكشاف مع انه من اهل الاعتزال الظن انه يعرض عنه
اشد الاعراض ويجانبه مجانبة من لا يصده شيء من الاعراض اذ قال اولا ومن
حق مفسر في كتاب الله الباهر وكلامه المعجز ان يتعاهد في مذاهبه بقاء
النظم على حسنه والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدي سليما من القادح
فاذا لم يتعاهد اوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل انتهى
نعم لو ثبت المعنى باحاديث صحيحة لم نلتفت الى جزالة المعنى لا يقال ان المص
لم يقتصر على هذا المعنى ولا ادعى انه معنى ظاهر سيق الكلام لاجله حيث
قال ولعله سبحانه وتعالى اراد من الآية الاخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسيق
فيه الاشارة الخ فاعترف بان المعنى الاول هو الذي سيق الكلام لاجله وانه
يدل عليه النظم الشريف دلالة ظاهرة وبان المعنى الثاني لا يدل عليه النظم
الشريف دلالة ظاهرة ولا سيق الكلام الشريف لاجله بل هو معنى خفي بعيد
عن الفهم وان مدلول الآية الثانية ليس هو المعنى الثاني فقط بل هو مع
المعنى الاول ايضا لانا نقول لا يذهب على احد ان اعترافه كونه اخفى وكونه لا
يناسب السوق لا يفيد له في ايراده بيانا لمعنى الآية الكريمة بعد ان كان
هذا المعنى سمجا بشيعا معقدا يعافه طباع الفصحاء ويمجه اذواق البلغاء
ويخالف استعمالات العرب العاربة وكتب اللغات قال رحمه الله تعالى في قوله
تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة والمراد بها الاصنام التي نحتوها

نحتوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعا في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع
المضار بمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكانزون بما كنزوه او بنقيض
ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرهم وقيل الذهب والفضة التي كانوا يكنزونها
ويغترون بهما وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار
وجه وقيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود اذ
الغرض تهويل شانها وتفاقم لهبها بحيث يتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت
يتقد به كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس فلعله انما عنى به
ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لساير النيران قال الشيخ زكريا تبع
فيهما اي في القول بانه تخصيص بغير دليل وفي القول بانه ابطال للمقصود
الزمخشري وهما مردود ان الاول بانه انما خص بدليل وهو الاحاديث المصرحة
بذلك في تفسير الآية عن ابن مسعود كما رواه عنه الطبراني والحاكم والبيهقي و
غيرهم وعن ابن عباس كما رواه ابن جرير وغيره ومثل هذا التفسير الوارد عن
الصحابي فيما يتعلق بامر الاخرة له حكم الرفع وما اول به المص ذلك يعد
خلاف الظاهر بلا داع والثاني بان حجارة الكبريت اشد حرا واكثر التهابا وتزيد
على غيرها من الاحجار بسرعة الاتقاد ونتن الريح وكثرة الدخان وشدة الالتصاق
بالابدان انتهى ووافقه السيوطي في رد القولين المذكورين وقال تبع في
ذلك الكشاف وهذا من جملة رده الاحاديث الصحيحة والتفاسير المرفوعة
بمجرد الرأي فانا لله فان تفسير الحجارة هناك بحجارة الكبريت هو الثابت
في المنقول ولا يعرف في التفسير غيره اخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور في
سننه وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم والطبراني في الكبير و
الحاكم في المستدرك وصححه والبيهقي عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى وقودها
الناس والحجارة قال الحجارة الكبريت جعلها الله تعالى كما شاء واخرج تعالى ابن جرير
عن ابن عباس في الاية قال هي حجارة في النار من كبريت اسود الى ان قال و
جزم به ابن جرير ولم يحك خلافه عن احد وعلله بانها اشد حرا ونقله البغوي
عن اكثر المفسرين فان قلت ويرد عليهما اعني الشيخ زكريا والشيخ السيوطي
بان تفسيرهما اعني الكشاف والقاضي الحجارة بالاصنام التي نحتوها ليس عن رأي
منهما بل اخذاه عن آية اخرى قال في الكشاف فان قلت لم قرن الناس بالحجارة
معهم وقودا قلت لانهم قرنوا انفسهم بها في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها
لله اندادا وعبدوها من دونه قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لما نحن فيه فقوله انكم وما تعبدون
من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها فقول
الشيخ زكريا وتأويل المص ذلك يعد خلاف الظاهر بلا داع وكذا قول الشيخ
السيوطي وهذا من جملة رده الاحاديث الصحيحة والتفاسير المرفوعة بمجرد
الرأي غير مسلم قلنا انه ذكر قوله تعالى وقودها الناس والحجارة في سورة

التحريم ولاشك ان الخطاب ههنا ليس لمن يعبدون ما ينحتون من الاحجار بل
للمؤمنين فلا مجال حينئذ ان يقال ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم مفسر لهذه الآية وهو ظاهر لايحتاج الى البيان فكما انه
لايكون مفسرا لما ذكر في سورة التحريم لايكون مفسرا لما ذكر في سورة البقره
لما ذكر الشيخ الامام الحافظ الحجة ابو الفرج ابن الجوزي البغدادي في تفسيره
ان سبب نزول هذه الآية اعني وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية
ان اليهود قالوا هذا الذي يأتينا به محمد لايشبه الوحي وانا لفي شك منه
فنزلت هذه الآية وهذا مروي عن ابن عباس ومقاتل وان ههنا لفي شك
لان الله تعالى علم انهم مرتابون ولكن هذا عادة العرب يقول الرجل لابنه
ان كنت ابني فاطعني وقيل انها ههنا بمعنى اذ قاله ابو زيد ومنه قوله تعالى
وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين انتهى ولاشك ان ابن الجوزي امام
ثبت ثقة في الروايات والاثار وانه لم يحك ههنا اختلافا فيه عن احد
فاذن يكون الخطاب ههنا لليهود كما كان الخطاب للمؤمنين في سورة التحريم
فلا يصح ان يجري هذه النكتة التي ذكرها بقوله قلت لانهم قرنوا انفسهم
في الدنيا ونحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دون الله
في حق المؤمنين المخاطبين في سورة التحريم وكون الآية المذكورة في
سورة الانبياء اعني انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم مفسرة
لما ذكر مبني على صحة جريان هذه النكتة فيه واذ لم يصح الجريان لم يصح
التفسير كذلك لايصح ان تجري هذه النكتة في حق اليهود ايضا لانهم لم يقرنوا
انفسهم بالاحجار في الدنيا ولم ينحتوها اصناما ولم يجعلوها لله اندادا و
ما عبدوها فاذا لم يصح جريان هذه النكتة في اليهود ايضا لم يصلح الآية
المذكورة تفسيرا لما في سورة البقرة ايضا قال الامام وقيل هي حجارة الكبريت
وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا
تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد
على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر
الاحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النار نار بلغت بقوتها ان
تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا انتهى فظهر لك ان
قول المص وهو تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود اذ الغرض تهويل شانها الخ
وقع اتباعا للامام فكل منهما اي المقتدي والمقتدى ذاهلان عن حقيقة
الحال ذهولا فاحشا اذ من له خبرة عن اصول الحديث واصول التفسير يعرف
ان تفسير آية اذا صدر عن مشكوة النبوة فهو معنى الآية ليس الا وغير ذلك
لغو من الكلام وقد تحققت ان هذا البيان صدر من رسول الله بشهادة
الحذاق الموثوقين من المحدثين فقول المص بعد ذلك فان صح هذا عن ابن
عباس فلعله انما عنى به ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لساير
النيران فيه اوهام منشأها الاعتداد بكلام الامام الذي هو سند الناس

الناس اجتراء لرد الاحاديث الثابتة اذا لم يجدها موافقة لرأيه وعقله فكان
يقول في معنى الآية الكريمة وبيانها ما شاء من المعنى فوهم المص ان كلام الامام
هو الصحيح وما خالفه خلاف الصحيح وكذا توهم ان الحديث الوارد في بيان الحجارة
ههنا بالكبريت لايعول عليه في تفسير الآية الا ترى انه شك في الحديث وقال
ان صح مع ان الحديث هو المعول في بيان الحجارة ههنا بحيث لايصح خلافه
بشهادة ابن ابي حاتم وهو الذي وضع مثل البخاري الحديث في صحيحه بتصحيحه
واشارته ومعونته وكذا الامام محمد بن جرير الطبري وهو الذي قال الجهابذة
في حقه ان المفسرين الذين جاؤا بعده عيال عليه في التفسير ومن اوهام المص
ههنا ايضا انه حمل الحديث في تقدير ان يراد به الكبريت على التخييل والتمثيل لا على
الحقيقة كما حمل على التخييل والتمثيل القول من الرب والعبد المذكورين واذ اخذ
ربك الآية كما سيجيئ في سورة الاعراف ان شاء الله تعالى ومن الذاهلين عن
حقيقة الحال المشتغلين بالقيل والقال عبد الحكيم السالكوتي حيث قال في
تصويب رأي الزمخشري والامام والمص وفي رد السيوطي والشيخ زكريا والجواب
عنه ما ذكره المص بقوله فان صح هذا الى آخره يعني ان صحة ما نقل ممنوع ولو
سلم فهو مأول لما في اجرائه على ظاهره من الفساد انتهى لايقال انهم يقولون
عزير ابن الله فهم ايضا كانوا يعبدون من دون الله لانا نقول ذلك ليس بمفيد
في جريان النكتة المذكورة ولا في صحة التفسير وهو ظاهر قال رحمه الله تعالى في
قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات لان الجنان على
ما ذكره ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد
وجنة المأوى ودار السلام وعليون قال السيوطي لم اقف عليهن قال وقوله
تعالى تجري من تحتها الانهار وعن مسروق انهار الجنة تجري في غير اخدود
واخرجه ابن المبارك وهناد في الزهد وابن جرير والبيهقي في البعث والاخدود
شق مستطيل في الارض قال في قوله تعالى هذا الذي رزقنا من قبل هذا في الدنيا
جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس اليه اول ما ترى فان الطباع مائلة
الى المألوف متنفرة من غيره ويتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه اذ لو كان
جنسا لم يعهد ظن انه لايكون الا كذلك او في الجنة لان طعامها متشابه
الصورة كما حكى عن الحسن ان احدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى باخرى
فيريها مثل الاولى فيقول ذلك فتقول الملائكة كل فاللون واحد والطعم
مختلف اخرجه ابن جرير عن يحيى ابن ابي كثير بهذا اللفظ قال او كما روي انه عليه
السلام قال والذي نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها
فما هي واصلة الى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها اخرجه ابن جرير
عن ابي عبيدة موقوفا وفي المستدرك من حديث ثوبان مرفوعا لاينزع رجل
من اهل الجنة من ثمرها شيئا الا اخلف الله مكانها مثلها وقال صحيح على
شرط الشيخين قال فلعلهم اذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاول
اظهر لمحافظته على عموم كلما فانه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة

رزقوا والداعي لهم الى ذلك فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت
العظيم في اللذة والتشابه البليغ في الصورة وأتوا به متشابها اعتراض يقرر
ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في الدارين فانه مدلول عليه بقوله
هذا الذي رزقنا من قبل ونظيره قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما
اي بجنسي الغني والفقير وعلى الثاني الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل في
الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس ليس في
الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل في الصورة التي
هي مناط الاسماء دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه اقول
والحديث خرجه مسدد في مسنده وهناد في الزهد وابن جرير وابن المنذر
وابن ابي حاتم والبيهقي في البعث ثم ان المص رجح المعنى الاول وزيف الثاني
تبعا لصاحب الكشاف وذكر في وجه الترجيح ان فيه المحافظة على عموم كلما
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يدل على ان يقولوا ذلك اول مرة ولا يخفى انه
لا يدل على التزييف بوجه وكلام الله تعالى مشحون بالعام الذي خص منه
البعض نحو واتيت من كل شئ تدمر كل شئ بامر ربها واني فضلتكم على العالمين
فسجد الملائكة كلهم اجمعون على قول من يقول ان الساجدين هم ملائكة
الارضين او صنف من الملائكة وعلى قول من يقول هم ملائكة السموات و
الارضين جميعا سوى العالين بشهادة قوله تعالى استكبرت ام كنت من
العالين ونحو وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا ليس هذا الوجدان في اوقات كفالته جميعا بل بعد ولادة عيسى
عيسى عليه السلام كما ذكره ائمة التفسير وغير ذلك وفي كل واحد من هذه
الامثلة لم يحافظ على عموم كلمة كل بالاتفاق منا ومنهم ثم نقول ان المعنى
الثاني راجح على المعنى الاول من وجوه الاول انه خال عن التكلف في ارجاع
ضميره الى ثمرتي الدنيا والاخرة الثاني انه سالم عن التكلف في تحصيل التشابه
بين ثمرات الدنيا وثمرات الاخرة فاي مناسبة بينهما فاين الثرى من الثريا
كما قال ابن عباس ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء اشارة الى وقوع
كمال التباعد بينهما الثالث انه مناسب للمقام اذ الكلام في بيان الجنة وبيان
اوصافها الرابع ان المتبادر ان يكون المخبر به في قوله تعالى هذا الذي رزقنا
من قبل ثمر الاخرة لموافقته السياق والسباق لا ثمر الدنيا الخامس ان المتبادر
من فعل الاتيان في قوله تعالى وأتوا به متشابها هو الاتيان المختص بالاخرة كما
هو مقتضى المقام ومقتضى السوق لا الاتيان الشامل للدنيا والاخرة السادس
انه سالم عن شبهة ربما يظن ورودها على الوجه الاول وعن حاجة الى
دفعها وهي ان الاوفق حينئذ ان يقال وأتوا بهما متشابهين على التثنية في
الضمير واسم الفاعل السابع انه سالم عن شبهة ربما يظن ورودها ايضا على
الوجه الاول وعن الحاجة الى دفعها وهي ان المأتي به في الاخرة ليس هذا المرزوق
في الدنيا والاخرة بل في الاخرة فقط الثامن انه حذف اداة التشبيه بين

بين المبتداء والخبر في قوله تعالى هذا الذي رزقنا من قبل وهو يدل على ادعا
كمال المناسبة بينهما كأنه هو هو كما اعترف به وهو انما يلايم التفسير الثاني
كما يشهد به الذوق السليم التاسع ان في المعنى الثاني يكون ضماير الجمع في
رزقوا وقالوا وأتوا راجعة الى اهل الجنة وكذا يكون ضمير المتكلم في رزقنا
عبارة عن اهل الجنة ويكون الافعال الاربعة اعني رزقوا وقالوا ورزقنا
وأتوا كل واحد منها مقيدا بقيد واحد وهو قيد في الجنة فيكون الكلام متين
الصدور والروادف متعانق المطالع والمقاطع بخلاف المعنى الاول فان فيه
لا يكون قيد الافعال الاربعة امرا واحدا ولان ضماير الجمع يرجع كلها الى اهل الجنة
بل بعضها الى اهل الجنة وبعضها الى اهل الدنيا وبعضها اليهما معا وكذا الافعال
يكون بعضها مقيدا بقيد في الجنة وبعضها بقيد في الدنيا وبعضها بقيد في
الدنيا وفي الجنة فيفوت التناسب والتعانق ويضيع التناسق والتوالف
بحيث لم يبق جزالة النظم الشريف بقاءه في ذلك المعنى الثاني فاعتبروا يا اولي
الابصار لن كنتم تعقلون العاشر انه موافق وملايم للاحاديث الثلثة المذكورة
قال في الكشاف في ترجيح التفسير الاول وتزييف الثاني فان قلت لاي غرض
يتشابه ثمر الدنيا وثمر الجنة وما بال ثمر الجنة لم يكن اجناسا آخر قلت لان
الانسان بالمألوف آنس والى المعهود اميل واذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه
وعافته نفسه ولانه اذا ظفر بشئ من جنس ما سلف له به عهد وتقدم له
معه الف ورأى فيه مزية ظاهرة وفضيلة بينة وتفاوتا بينه وبين ما
عهد بليغا افراط ابتهاجه واغتباطه وطال استغرابه واستعجابه وتبين
فيه كنه النعمة فيه وتحقق مقدار الغبطة فيه ولو كان جنسا لم يعهده
وان كان فايقا حسب ان ذلك الجنس لا يكون الا كذلك فلا يتبين موقع
النعمة حق التبين واطال في ذلك بما هو حشو في بابه وقياس عالم الملكوت
على عالم الملك فقد ورد حكاية عن الله عز وجل اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحديث مذكور في
الصحيحين فيكون قوله ان الانسان بالمألوف آنس والى المعهود اميل واذا
رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه كلاما ليس بمسلم نشاء من قياس
عالم الآخرة على عالم الدنيا وكذا قوله ولو كان جنسا لم يعهده وان كان فايقا
حسب ان ذلك الجنس لا يكون الا كذلك ولا يتبين موقع النعمة حق التبين
كلام ممنوع يدل على ما ذكرنا هذا الحديث القدسي بحيث لا حاجة لنا في رد
كل منهما الى سرد المقدمات واقامة البراهين حيث كفى الله المؤمنين القتال
ثم اقول اليس قد ثبت احاديث صحيحة بحيث بلغ الى حد التواتر في حق
الرؤية وانه ليس لذة من لذايذ الجنة تعادل باللذة الحاصلة من النظر
الى وجهه الكريم مع انه لم يقع لهم اولا في الدنيا حتى يألفوا ويأنسوا به
ولا لهم بذلك عهد فصاحب الكشاف وشيعته وان انكروا احاديث
الرؤية الا اني ذكرتها لجماعتنا السنيين حتى يتحققوا برد كلامه ويتيقنوا

كأنّه رأى عين ثمّ ان صاحب الكشّاف بعد ما روى هذه الاثار التى تدلّ
على التّفسير الثانى لم يروجه زعما منه انه بعيد عن الفهم بل دوّج ورجّح
المعنى الاوّل زعمًا منه انه الموافق لقضيّة العقل كما سمعت ولجزالة النظم
ولم يلتفت الى تلك الاثار التى تدلّ على التفسير الثّانى كأنّه زعم انّ تلك
الاثار غير صالحة للتّعويل مع انّ رواتها ومخرّجيها كما رأيت ثقاة حفاظ
يعتمد عليهم فى نقل الاحاديث والاثار قال عند تمام كلامه والتفسير الاوّل
هو هو والمص وان لم يزيّف المعنى الثانى تزييفًا نحو تزييف صاحب الكشّاف
الّا انّه قال انّ الاوّل اظهر مع انّه ايضًا ذكر تلك الاثار التى تدلّ على
الثّانى فكأنّه لم يقول ايضا هذه الاثار المذكورة فزيّف الرّاجح ورجّح
المرجوح كما علمت اتباعًا لصاحب الكشاف ولو لم يكن لرجحانه الّا تلك الاثار
لكفته رجحانًا فكيف اذا كان له مرجّحات كثيرة وراء تلك الاثار كما تحققت
قال فى قوله تعالى انّ الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها
واذا وصف به البارى تعالى كما جاء فى الحديث انّ الله يستحيى من ذى
الشّيبة المسلم ان يعذّبه انّ الله حيىّ كريم يستحيى اذا رفع العبد يديه
ان يردّهما صفرًا حتّى يضع فيهما خيرًا فالمراد به التّرك اللّازم للانقباض
الحديث الاوّل اخرجه البيهقى فى الزهد من حديث انس وابن ابى الدنيا فى
كتاب العمر من حديث سلمان نحوه والحديث الثانى اخرجه ابو داود والترمذى
وحسنه والحاكم وصحّحه من حديث سلمان بدون قوله حتّى يضع فيهما خيرا
واخرج الحاكم من انس بهذه الجملة ايضًا قال وفى المعنى الّذى جعلت فيه
مثلا وهو الصِّغَرُ والحقارة كجناحها فانّه عليه السّلام ضرب به مثلا للدنيا
يريد بذلك ما رواه التّرمذى فى جامعه من حديث سهل بن سعد السّاعدى
انّه عليه السّلام قال لو كانت الدنيا تعدل عند الله تعالى جناح بعوضة
ما سقى كافرا منها شربة ماء قال ونظيره فى الاحتمالين ما روى انّ رجلا
بمنى خرّ على طنب فسطاطه فقالت عايشة رضى الله تعالى عنها سمعت رسول الله
صلّى الله تعالى عليه وسلّم ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الّا كتب له
درجة ومُحِيَتْ عنه بها خطيئة فانّه يحتمل ما يجاوز الشّوكة فى الالم كالخرور
وما زاد عليها فى القلّة كنخبة النملة (وهى العضة) الحديث اخرجه مالك والبخارى ومسلم
والترمذى فى الكشّاف ونحوه فى الاحتمالين ما سمعناه فى صحيح مسلم عن ابرهيم
عن الاسود قال دخل شباب من قريش على عايشة وهى بمنى وهم يضحكون
فقالت ما يضحككم قالوا فلان خرّ على طنب فسطاط فكادت عنقه او
عينه ان تذهب فقالت لا تضحكوا انى سمعت رسول الله صلّى الله تعالى عليه
وسلّم قال ما من مسلم الحديث وسياقه اتمّ من سياق المص قال المناوى
فى تخريج احاديث البيضاوى وقول المص روى ايراد لما هو فى الرتبة العليا
من الصّحة بلفظ روى وهو صيغة تمريض وذلك مناف لمصطلح اهل الحديث
قال لقوله عليه السّلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه

لخطاياه حتّى نخبة النملة قال الشّيخ زكريّا فى حاشية قال شيخنا شيخ
الاسلام الشّهاب ابن حجر لم اجده وقال الطّيبى لم اقف له على رواية وقال
ولى الدين العراقى لم اقف عليه بهذا اللفظ لكن قال الزيلعى فى تخريج احاديث
الكشّاف واصل الحديث دون ما فى آخره مروىّ بطرق كثيرة قال وقوله تعالى
وما يضلّ به الّا الفاسقين اى الخارجين عن حدّ الايمان كقوله تعالى
انّ المنافقين هم الفاسقون الاولى اى الخارجين عن طاعة الله الى معصية
لئلّا يقع البيان على وجه يوهم كلام الخصم لان الفاسق عند اهل الاعتزال
يخرج عن حدّ الايمان وان لم يدخل فى الكفر فهو اثبات منزلة بين منزلتين
حتّى انه يخلد فى النّار ان مات بلا توبة وكذا الاولى ان لا يمثّل بقوله تعالى
انّ المنافقين هم الفاسقون لانّ الخصم يستشهد بامثاله على انّ الفاسق
يخرج عن حدّ الايمان قال والمعتزلة لمّا قالوا الايمان عبارة عن مجموع التّصديق
والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحقّ وجحوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين
منزلتى المؤمن والكافر لمشاركته كلّ واحد منهما فى بعض الاحكام قال
فى شرح المقاصد ينبغى ان يكون هذا الذى اشتهر منهم اعنى انّ صاحب الكبيرة
خارج عن الايمان وخالد فى النّار ان مات بلا توبة مذهب بعضهم و
المختار خلافه لانّ مذهب الجبائى وابى هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار
المتأخرين انّ الكبائر انّما تسقط الطّاعات وتوجب دخول النّار اذا زاد
عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوّض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات و
لم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النّار بل اذا زاد الثّواب يحكم بانّه
لا يدخل النّار اصلا واضطربوا فيما اذا ساوت الحسنات والسّيئات وصرّحوا
بانّ هذا بحسب السّمع وامّا بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلّها الّا عند
الكعبى وذكر امام الحرمين فى الارشاد انّ البصريين وبعض البغداديين منهم
جوّزوا العفو عقلا وشرعًا انتهى اقول انّ ابا الهذيل العلّاف وابا على الجبائى
ذهبا الى انّ المقتول ميّت باجله كما ذهب اليه اهل الحقّ لا انّ القاتل قطع عليه
بقتل اَجَلَه ولو لم يقتله لعاش الى اجله المسمّى كما ذهب اليه جمهور المعتزلة
ولا شكّ انّهما من رؤساء المعتزلة وعظماءهم ولهما شيعة واتباع فهل
كان احد يقول بان كون المقتول ميّتا باجله مذهب لجمهور المعتزلة بل هو
قول تفرّد به جمعٌ عن جمهورهم واختاروه مخالفًا لمذهبهم وكذا ذهب جمعٌ
كثيرٌ من المعتزلة الى انّه تعالى متّصف بالوجود والحيوة والعلم والقدرة بمعنى
انّها احوال ثابتة له تعالى فى الازل فهل كان احد يقول انّ مذهب جمهور
المعتزلة ذلك بل المذهب لجمهورهم هو انّه تعالى عالم بذاته حىّ بذاته
قادر بذاته موجود بذاته وانّما ذلك قول لجمع منهم تفرّدوا عن الجمهور
فليس قول جمع تفرّدوا عن جمهورهم به يُعَدّ مذهبا لجمهورهم ولا يقال
لمثله ايضًا مذهب الجمهور وانّما يقال له قول البعض ومذهب البعض فمذهب
جمهور المعتزلة التى تلقّوه خَلَفُهم عن سلفهم انّما هو كون مرتكب الكبيرة

خارجا عن الايمان غير داخل فى الكفر وان مات بلا توبة كان مخلد فى النار
وان خالف بعض من المعتزلة لجمهورهم فى هذا القول وتفردوا عنهم بقول
آخر اختاروه يخالف قول جمهورهم ولو كان المتفردون جمعا كثيرا لا يقال له
قول الجمهور كما سمعت ان القائلين من المعتزلة بانه تعالى متصف بالوجود
والحيوة والعلم والقدرة جمع كثير ولا يعد ذلك بسبب ذهاب جمع كثير
منهم مذهب الجمهور وانما مذهب الجمهور هو ما ذكرنا على ما نطق عليه
الكتب الكلامية خلفا وسلفا وقد ذهب ابو الحسين البصرى من رؤسا
المعتزلة ومحققيهم الى ان وجود كل شئ عين ماهيته كما ذهب اليه الاشعرى
وقد ذكر فى شرح الصحايف ان ذلك مذهب للمعتزلة وقد اخطاء لان
ذلك ليس بمذهب للمعتزلة وانما ذلك قول ذهب اليه ابو الحسين ومن
تابعه من المعتزلة منفردين عنهم ويؤيد ما قلنا ان صاحب الكشاف
ليس من قدماء المعتزلة مثل واصل بن عطا وعمرو بن عبيد وابى الهذيل
العلاف وبشر المريسى واضرابهم ممن يعد من قدماء المعتزلة وانما هو
واضرابه مثل الصاحب بن عباد وصدر الافاضل والامام المطرزى ومن
بعدهم مثل السكاكى صاحب المفتاح من المتأخرين قالوا جميعا بخروج مرتكب
الكبيرة عن الايمان وخلوده فى النار ان مات بلا توبة كما يشهد عليه مقالات
الجميع فى كتبهم التى الفوها ويؤيده ايضا ما نقله عن امام الحرمين فى الارشاد
وان البصريين وبعض البغداديين منهم جوزوا العفو عن الكبائر عقلا
وشرعا فهذا ذهب اليه جمع كثير اكثر من ان يحصى مع انه لا يعد مذهبا
لجمهور المعتزلة بل ما ذهب اليه بعضهم واختاروه مخالفا لقول الجمهور
المنقول عنهم وعن كتبهم سلفا وخلفا فالحاصل ان ما قاله صاحب الكشاف
فى صاحب الكبيرة وما نقله المص فيه موافقا لصاحب الكشاف هو الذى
تلقيه اكثر اهل الاعتزال فى اكثر القرى والامصار سلفا وخلفا بالقبول و
اتخذوه دينا ونحلة يدينون الله بها وينكرون على من خالفهم فيه كما هو
المشهور من كتبهم فمن خالفهم منهم وتفردوا واختاروا قولا آخر يخالف
قول جمهورهم يقال له قول البعض ومذهب البعض ومختار البعض كما سمعت
منا من ذهاب جمع كثير منهم بحيث لا يحصى كثيرة انه تعالى متصف بالوجود
والحيوة والعلم والقدرة وكذا ما سمعت من ان ابى الهذيل العلاف وابى
على الجبائى واشياعهما ذهبوا الى ما ذهب اليه اهل الحق فى المقتول فقول
شارح المقاصد ينبغى ان يكون هذا الذى اشتهر منهم مذهب بعضهم ان
اراد بالبعض البعض الذين يتفردون عن جمهورهم باختيارهم قولا يخالف
قول جمهورهم فهو غير صحيح لما سمعت وتحققت ان هذا الذى اشتهر منهم
هو مذهب جمهورهم وان اراد به البعض الذى لم يكن شاملا لجميع فرق
اهل الاعتزال فمسلم ولا يضرنا لان المقصود ان هذا الذى اشتهر منهم
هو مذهب الجمهور ولا يلزم من كونه مذهب الجمهور ان لا يخالفه احد

احد من اهل الاعتزال وان لا يذهب الى خلافه احد لما سمعت ان قول الجمهور
انه تعالى عالم بذاته وقادر بذاته مع انه خالف جمع كثير منهم جمهورهم
واختاروا قولا آخر كما سمعت وكذا قوله والمختار خلافه ان اراد بالمختار المختار
الذى اختاره سلف عن خلف وتلقيه بالقبول اكثر اهل الاعتزال فى اكثر
القرى والامصار فهو غير واقع بل المختار بهذا المعنى هو ما نقله المص موافقا
لقول صاحب الكشاف واشياعه مثل السكاكى وغيره وان اراد به المختار
الذى اختاره جمع كثير منهم مخالفا لقول جمهورهم مثل مسئلة المقتول
ومسئلة الصفات وغيرهما مما اختاره جمع كثير منهم مخالفا لقول جمهور
هم فهو واقع الا انه يأبى عنه سبك كلامه وسوقه لان الذى يشعر به
كلامه ان ما اشتهر انما هو قول البعض ومذهب البعض ولم يكن قول
الجمهور ومذهب الجمهور ولا قول مرضى مختار بل هو قول مهجور متروك
وقد تحققت ان اختيار البعض لا يستلزم اختيار الجميع وهجر البعض وتركه
لا يستلزم هجر الجميع وتركه كما فى مسئلة الصفات ومسئلة المقتول وكذا
مسئلة الوجود والعجب ان هذه المسئلة اعنى مسئلة مرتكب الكبيرة هى
التى كانت سببا لتسمية اهل الاعتزال باسم المعتزلة لاعتزالهم بسبب
هذه المسئلة عن مجلس الحسن البصرى فهذه المسئلة امر مسلم لكل المعتزلة
واصل اصولهم ومن قال من اصحاب الحواشى ان ما نقله المص من المعتزلة هو
كلام قدمائهم وفى كلام متأخريهم ما يرفع النزاع بيننا وبينهم لانهم لا
ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام
بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذى نسميه الايمان الكامل
ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا
النوع من الايمان وبين منزلة الكفر نظيره ما قالوه فى نفى الصفات انا
نريد ما هو من قبيل الاعراض انتهى فقد التبس عليه ايضا قول جمهور المعتزلة
وقول بعض منهم مخالفا لقول جمهورهم كما اذا رأى احد فى الكتب الكلامية
وان جمعا كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى انه تعالى متصف بالوجود والحيوة و
العلم والقدرة بمعنى انها احوال ثابتة له تعالى فى الازل فظن ان هذا القول
المأخوذ اخذه عامة من جاء بعدهم من المعتزلة مع انه قول من اثبت الحال
عند المعتزلة خلفا وسلفا على انه تعالى عالم بذاته وقادر بذاته الى غير
ذلك وهو المثبت فى الكتب على انه مذهب لجمهورهم ويؤيد ما قلنا انه
قال نظيره ما قالوه فى نفى الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض يعنى
ارتفع النزاع بيننا وبين متأخرى المعتزلة فى اثبات الصفات بمعنى ان
المتأخرين ينفون عنه تعالى الصفات بمعنى الاعراض لا الصفات على الاطلاق
فلم يبق النزاع بيننا وبينهم نعم بقى النزاع بيننا وبين قدمائهم فى نفى
الصفات لانهم ينفونها بالكلية فكما ارتفع النزاع بيننا وبين متأخرى
المعتزلة فى اثبات الصفات له تعالى كذلك ارتفع النزاع بيننا وبينهم

فى مسئلة صاحب الكبيرة هذا ما فهمه القائل وهو خلاف الواقع من
وجهين توهم ارتفاع النزاع فى الكبيرة وتوهم ارتفاعه فى الصفات اما
الاول فقد علمته واما الثانى فبعد تسليم انه قول الجمهور لا يصح ايضا
ومثبتو الحال من المعتزلة وان قالوا انه تعالى متصف بالصفات
الاربعة الا انهم لا يقولون بوجود هذه الصفات الاربعة فى الخارج
لانهم جعلوها من قبيل الاحوال فرارا عن تعدد القدماء ونحن على انها
امور موجودة فى الخارج فهم ينفون عنه تعالى صفات موجودة فى
الخارج فكيف ارتفع النزاع بيننا وبينهم فى الصفات وهم يشنعون
علينا تشنيعا شنيعا بانكم اثبتم قدماء سبعة او ثمانية والنصارى
كفروا باثباتهم قدماء ثلثة قال وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل
وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق
رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم هذا من المواضع
التى يجب التنبيه عليها ولا يجوز التسامح والتساهل فيها فنقول ان اهل
الحق ذهبوا الى ان اخذ الميثاق من ذرية ادم بان خاطبهم ربهم جل جلاله
بعد خلق آدم وقال لهم جميعا الست بربكم فكان جميع بنى ادم الاتين من
لدن آدم الى قيام الساعة قبل بروزهم الى عالم الشهادة وقبل خروجهم
الى عالم الملك مخاطبين بهذا الخطاب الشريف وقالوا جميعا حال كونهم فى
عالم الامر وعالم الملكوت بعد خطابه تعالى لهم مجيبين ربهم بلى حق
صدق واقع كما نطق به قوله تعالى فى اواخر سورة الاعراف واذ اخذ ربك
من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى وكما ورد الاحاديث الصحيحة ببيانه وبيان زمانه وتعيينه وبيان
محله وتعيينه وكيفية وقوعه حيث اخبر صلى الله تعالى عليه وسلم بان
ذلك وقع بعد خلق آدم ويوم العرفة وارض الحجاز فى موضع يقال وادى
النعمان قرب عرفات بان مسح جل جلاله وعم نواله وتعالى شانه ظهر
آدم فتناثرت وتساقطت منه امثال الذر فخاطبهم واخذ منهم العهد
والميثاق وهذه الاحاديث فى كثرتها وصحة طرقها وثقة رواتها مثل
احاديث الرؤية بحيث لا مجال لانكارها لمن له حظ من فن الحديث فكان
اهل الحق ايدهم الله تعالى على ان هذا القول والخطاب لهم جميعا من الله
تعالى جل جلاله على حقيقته وكذلك جوابهم جميعا بعد هذا الخطاب بقولهم
بلى على حقيقته فلا شئ من هذه الكلمات المذكورة فى هذه الآية الكريمة
اعنى اخذ واشهد وقال وقالوا حملت على المعنى المجازى وذلك مذهب
الاصحاب والتابعين وتبع التابعين الذين هم خير القرون السابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله
تعالى عنهم ورضوا عنه ومذهب عامة المحدثين واما اهل الاعتزال
فانكروا هذه الاحاديث الشريفة كما انكروا احاديث الرؤية واولوا الآية

الآية الكريمة وقالوا ما وقع منه تعالى الخطاب لهم والتكلم معهم بقوله
تعالى الست بربكم على وجه الحقيقة وكذلك ما وقع منهم الاجابة والقول
على الحقيقة وكذلك الاشهاد والاخذ ما وقع شئ منهما على الحقيقة وانما
جميع ذلك على وجه التمثيل والتشبيه فهو تعالى نصب لهم مثل السموات
والارض والشمس والقمر والنجوم واختلاف الليل والنهار ومما اشبه ذلك
من الافاق والانفس دلائل دالة على وجوب وجوده وتوحده وصدق
رسله وابداع سبحانه وتعالى واودع فيهم قوة مدركة يستدلون بها ففيهم
ما يدعوهم على الاقرار بوجوب وجوده تعالى ووحدانيته وصدق رسله
فكأنه سبحانه وتعالى بنصب تلك الدلائل والحجج الدالة عليها لبنى آدم الآتين
من لدن آدم الى قيام الساعة قرنا بعد قرن نسلا بعد نسل وباقداره سبحانه
وتعالى اياهم وتمكينهم من الاستدلال قال لهؤلاء الست بربكم وكأن هؤلاء
ولما فيهم من التمكين من الاستدلال الداعى الى الاعتراف بربوبيتها قالوا بلى يعنى
قال كل منهم فى عهدهم وقرنهم فالاشهاد والخطاب والقول منه تعالى كل
منها تنزيلى وتخييلى وكذا اجابة هؤلاء فى عهده وقرنه وقولهم بلى تنزيلى
فلا اشهاد ولا خطاب ولا قول منه تعالى ههنا حقيقة وكذا لا اجابة ولا
قول منهم ههنا حقيقة والداعى لاهل الاعتزال الى انكار هذه الاحاديث
وانكار اخذ العهد والميثاق كما قال اهل الحق والى تأويل قوله تعالى واذ اخذ
ربك الآية والى تأويل قوله تعالى ههنا ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه
بتأويلات ابتدعوها من عندهم وتعسفات اخترعوها بارائهم امور الاول
ما وقع فى بعض طرق تلك الاحاديث انه تعالى لما خلق آدم مسح ظهره بيمينه
فخرج منه مثل الذر فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح
ظهره ايضا فخرج منه مثل الذر فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون
واهل الاعتزال اشد المنكرين لمثل هذا الحديث لما انه كان فى الازل كونهم من اهل
الجنة او من اهل النار امرا مقضيا وحتما لازما فح لا يحسن من الحكيم الامر والنهى
والمؤاخذة لمن خالفهما وهذا قول بقضية الحكمة وقول بالحسن والقبح العقليين
الثانى لو وقع ذلك فى الازل لتذكرنا شيئا منه ولترتب عليه فائدة يشهد بها
قضية العقل والحكمة فهذا كما ترى قول بالحسن والقبح العقليين وانكار لما لم
يبلغه عقولهم القاصرة كما هو دأبهم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا
افك قديم الثالث انه لو كان لكان خطابا للمعدوم لان حقيقة الانسان
عندهم هو هذا الهيكل والخطاب للمعدوم عبث والرابع ان البنية شرط للادراك
ولا شك انها لم تكن فى الازل فكان الخطاب خطابا لما لا يفهم مثل الاحجار
والاشجار والسماء والارض والجبال والخطاب لما لا يفهم عبث الخامس انهم
كانوا غالين مفرطين فى التنزيه فلذا انكروا الصفات وانكروا الرؤية و
قد ورد انه تعالى مسح ظهر ادم فهم يتحاشون عن امثال هذا وينسبون
الى الجهل والحمق لمن رويها وصدقها السادس انهم ينكرون قيام صفة الكلام

بذاته تعالى واوّلوا القول الوارد فى النّصوص فاخراج القول والخطاب والتكلّم
عن ظاهرها وحقيقتها الى معانيها المجازيّة وادّعاء انّها تمثيل وتشبيه من
مقتضيات اصولهم الفاسدة فهذه الوجوه كما ترى كلّها ضلالات وجهالات
مبنيّة على اصولهم الفاسدة فلنرجع الى ما قاله المص فنقول قوله وهذا
العهد امّا العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجّة القائمة على عباده الدالّة على
توحيده ووجوب وجوده وصدق رسله اشارة الى ما ذكره اهل الاعتزال
فى قوله تعالى واذ اخذ ربّك من بنى آدم من ظهورهم الآية صيانة لاصولهم
الباطلة وقواعدهم الفاسدة كما سمعت وتحقّقت وقوله وعليه اوّل قوله تعالى
واشهدهم على انفسهم المأوّل بالكسر هو اهل الاعتزال ومن يحذو حذوهم
والّا فمذهب الاصحاب والتّابعين وتبع التّابعين ومذهب عامّة المحدّثين
الابقاء على ظاهرها وعلى حقيقتها من غير تأويل شئ منها ومن غير اخراجه
عن حقيقته كما هو ظاهر الآية ومقتضى الاحاديث لايقال كيف يرد على المصنف
شئ فى ذهابه الى هذا التأويل وقد ذهب اليه الامام ابو منصور الماتريدى
فى التأويلات لانا نقول هو قول تفرّد به عن قول الجمهور المتبنى على ظاهر
النّص المفسّر والمبيّن بقوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم سيّما وهو مذهب الاصحاب
والتّابعين وتبع التّابعين ومذهب عامّة المحدّثين وقد ذكر فى الفقه
الاكبر ايضا موافقا لقول الجمهور وقد استقرّ هذا القول فى نفوس المسلمين
استقرارا واشتهر اشتهارا حتّى يذكره الصبيان فى مدارسهم ومعاهد
ومعاهد تعاليمهم والعجائز فى ملاذهنّ والمخدّرات فى خدورهنّ فلله
الحمد والمنّة وعلى نبيّه الصّادق المصدوق الصّلاة والتحيّة وهل يلتفت
الى قول منفرد يخالف مثل هذا القول وقد كان الامام النّسفى فى تفسيره
المسمّى بالتيسير ينقل عن الامام الماتريدى كثيرا ولم يتعرّض على خلاف المنقول
وامّا فى اخذ الميثاق فنقله عنه ثمّ بعد ذلك يبيّن كونه مخالفا لاقوال
القرون الثلثة ولاقوال ائمّة الحديث فمن اراد الاطلاع فليراجع الى ذينك
التفسيرين فكان على المص ان يترك هذا الوجه لمخالفته مذهب جمهور اهل
الحقّ او يذكره مع التنبيه على انّه قول مخالف لمذهب جمهور اهل السّنّة و
الجماعة ايّدهم الله تعالى لكن المص تجاوز الله عنه ذكر فى تفسيره واذ اخذ
ربّك الآية فيما سيجئ خلاف ذلك فرجّح قول اهل الاعتزال وزيّف قول
اهل السّنّة الّا انّ ذلك منه على الابهام والاجمال فى هذا التفسير وامّا
فى شرحه للمصابيح فصرّح بتصويب الاوّل وردّ الثّانى **قال** فى قوله تعالى فسوّيهنّ
سبع سموات فان قيل اليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك قلت
فيما ذكروه شكوك وان صحّ فليس فى الآية نفى الزايد مع انّه ان انضمّ اليها
العرش والكرسىّ لم يبق خلاف قلت الآيات والاحاديث انّما تدلّ على ان
فوقنا وفى جهة العلو امران آخران يقال لاحدهما العرش وللآخر الكرسىّ وامّا
انّ هذين الامرين مجانس لسبع سموات فى جنسها وكونها مسمّاة باسم السّماء

السّماء واسم الفلك كما انّ كلّ واحد من السّموات السبع يجانس الآخر فى جنسه
وكونه مسمّا باسم الفلك والسّماء فليس فى شئ من الآيات والاحاديث دلالة
على ذلك بل المفهوم من الاحاديث خلافه لانّه وقع ذكر كلّ واحد من السّموات
السّبع مجموعة ومنفردة فى كثير من الاحاديث نحو السّماء الاوّل والسّماء الثّانى
والسّماء الثالث الى السّماء السّابع نحو رأيت نبيّا كذا فى سماء كذا وقال لى كذا
فى احاديث الاسراء ونحو رأيت ملائكة يفعلون كذا او يقولون كذا فى سماء كذا
ولم يقع فى شئ من نصوص الشّارع ذكر السّماء الثّامن ولا ذكر السّماء التاسع
ولا جرى ذكرهما فى شئ من نصوص الشّارع باسم الفلك نعم فى كلام الفلاسفة
انّ الافلاك تسعة متحرّكة بحركات مختلفة وانّ محدّب كلّ منها مماسّ بمقعّر
الآخر وبعض فلاسفة الاسلام لما رأوا ذكر العرش والكرسى وذكر السّموات
السّبع فى كلام الشّارع حاولوا تطبيق كلام اهل الشّرع على كلام الفلاسفة و
قالوا انّ المراد من الكرسىّ فى كلام الشّارع هو الفلك الثامن فى كلام الفلاسفة
ومن العرش المجيد فيه هو الفلك التاسع فى كلامهم لمجرّد الرأى والتخمين
فتطابق الكلامان الّا انّ هذا التّطبيق عبث محض من هؤلاء البعض لانّ
الفلاسفة انّما مستندهم عقلهم ورأيهم فيحكمون بوقوع شئ بمقتضى عقولهم
ولو كان ذلك الشئ مخالفا لقول الشّارع مخالفة لايمكن دفعها مثل اثبات
الهيولى وقدم الافلاك وقدم العقول بل قدم العالم وكذا يحكمون بنفى شئ
وان كان نفيه مخالفا لقول الشّارع مخالفة لايمكن دفعها مثل حشر الاجساد
والجنّة والنّار والعذاب الجسمانىّ الابدىّ والنّعيم الجسمانىّ الابدىّ فمحاولة
تطبيق كلام للشّارع بكلام قوم اساسه ومداره مخالفة الشّرع وانكار نصوص
امر لاطائل تحته فقول المص مع انّه ان انضمّ اليها العرش والكرسىّ لم يبق خلاف
لافائدة فيه بل يوهم خلاف المقصود لايهامه انّ فى مخالفة كلام الشّارع
لكلامهم هذا مظنّة هجنة لقاعدة من قواعد الشّرع ونقض اصل من اصول
اهل الشّرع فلذا حاول رفع الخلاف بينهما وهو فاسد لانّ الشّارع قصد مخالفتهم
وبعث انبياء ورسلا وانزل كتابا لهدم قواعدهم وابطال حججهم ونقض
ادلّتهم فالاولى للمص الاقتصار على الجواب الاوّل وترك هذين الجوابين **قال**
فى قوله تعالى واذ قال ربّك للملائكة انّى جاعل فى الارض خليفة اختلف العقلاء
فى حقيقتهم بعد اتّفاقهم على انّها ذوات موجوده قائمة بانفسها فذهب اكثر
المسلمين الى انّها اجسام لطيفة قادرة على التّشكل باشكال مختلفة مستدلّين
بانّ الرّسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النّصارى هى النّفوس
الفاضلة البشريّة المفارقة للابدان وزعم الحكماء انّها جواهر مجرّدة مخالفة
للنفوس النّاطقة فى الحقيقة قلت لم يذهب احد من اهل القبلة الى قول البعض
من النّصارى بل ولا يصحّ الذّهاب منهم الى هذا القول لمخالفته لنصوص
كتابنا كما لا يخفى وامّا قول الحكماء ههنا فقد ذهب اليه كثير من علماء المسلمين
مثل الامام ابى منصور الماتريدى والامام الغزالى والرّاغب والحليمى وغيرهم

فالاولى الاقتصار على قول جمهور المتكلمين ومذهب الحكماء وترك القول
الثانى او ايثار قال بدل زعم فى نقل كلام الحكماء وايثار زعم بدل قال
فى نقل هذا الكلام البين البطلان بان يقول وزعمت طائفة من النصارى
الخ وقال الحكماء الخ كما لا يخفى **قال** منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق
فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم فى محكم تنزيله فقال
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون
وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به
العلم الالهى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات
امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية على تفصيل اثبته فى الطوالع قلت الاولى
ان يذكر هذا التفصيل والانقسام قبل قوله وقالت طائفة الخ حتى يكون
هذه اقسام للمتكلمين لان الفلاسفة بمعزل عن القول بهذه الاقسام
واثباتها على ما نطق به الكتاب الكريم وعن القول بحقيقة اللوح والقلم
قال وفائدة قوله هذا للملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شان المجعول
بان بشر بوجود سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه واظهار
فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه وبيان ان الحكمة
تقتضى ايجاد ما يغلب خيره على شره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير قلت هذا الوجه الاخير يوهم كلام الخصم لان اهل الاعتزال زعموا ان
تدبيره تعالى فى ملكه وملكوته تابع لقضية الحكمة ومستحسنات العقول
والاشاعرة اشد الناس انكارا لهذا الزعم وفى هذا الزعم تحجير له تعالى
فكل ما يشاء ويفعل فهو حسن عندهم يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لان
قوله فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير لا يوافق شيئا من اصول
اهل الحق وقواعدهم ومحصل الكلام ان هذا الوجه الاخير ينظر الى ثلث قواعد
وجوب رعاية الاصلح وتبعية فعله تعالى لمستحسنات العقول البشرية
وعدم ارادته الشرور والقبائح وكل واحدة منها اصل من اصول اهل الاعتزال
فالصواب ترك هذا الوجه الاخير راسا والاقتصار على الوجوه السابقة
لا يقال كيف تقول ان كل واحد منها اصل من اصول اهل الاعتزال وقاعدة
من قواعدهم وهذا صاحب الكشاف يقول بخلاف ذلك حيث يقول فى
اوائل سورة التغابن فان قلت فهلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد
ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة وان خفى عليهم وجه الحكمة
انتهى كلام الكشاف لانا نقول هذا الكلام اما ذهول وقع منه او دسيسة
او مأول بما يوافق لسائر كلامه والا فهو اشد المنكرين لمثل هذا القول و
اشد المتشبثين بقضية الحكمة وبتبعية فعله تعالى جميعا لمستحسنات
العقول وهما اساسا اصول اهل الاعتزال وكلامه فى هذا التفسير فى مواضع
لا تحصى ينادى باعلى صوت انه ليس هذا القول ههنا منه موافقا لسائر
اقواله الواقعة فى هذا التفسير كما لا يخفى على من له ممارسة لهذا التفسير اولا

اولا واخرا واحاطة لاقواله فيه سابقا لاحقا غاية ما يقال ههنا انه سبحانه
وتعالى عز شانه وجل جلاله انطقه بحيث لا يشعر بكلام حق وفقال صدق
موافق لاقوال الصحابة والتابعين واعتقادا اهل السنة والجماعة ايدهم الله
ونصرهم الى يوم الدين وقد قال الزمخشرى فى الكشاف ايضا فى اوائل سورة
البقرة عند قوله تعالى قال انى اعلم ما لا تعلمون اى اعلم من المصالح فى ذلك
ما هو خفى عنكم فان قلت فهلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد ان
يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة وان خفى عليهم وجه الحسن
والحكمة على انه قد بين لهم بعض ذلك فيما اتبعه من قوله وعلم آدم الاسماء
كلها انتهى **قال** فى قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء و
انما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى او تلق من اللوح او استنباط عما ركز فى
عقولهم بان العصمة من خواصهم قال صاحب الكشاف عرفوه باخبار من الله
او من جهة اللوح او ثبت فى علمهم ان الملائكة وحدهم هم الخلق المعصومون
وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم قال العلامة الطيبى فيه مبالغة شتى
احدها اقامة المظهر موضع المضمر ليوذن بالعلية يعنى حقيقة الملائكة
خليقة بان توصف بالعصمة لان خلقتهم تقتضى ذلك وثانيها تاكيدها
وثالثها نفى هذا الحكم عن الغير بالتصريح بقوله وحدهم بعد ان نفاه بتعريف
الخبر وبتوسيط ضمير الفصل واكد ذلك بقوله وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم
وفيه تعصب لمذهبه انتهى ويرد عليه انه لم يفهم التعصب من هذه العبارة
لمذهبه لانه وان كان من القائلين بتفضيل الملائكة على البشر الا انه لم يدع
ههنا الا ان ذلك اعنى ان الملائكة وحدهم هم الخلق الخ ثبت فى علمهم اى انهم
يعتقدون كذلك اعتقادا ثابتا راسخا ولا يلزم من اعتقادهم كذلك ان
يكونوا كذلك فى الواقع كما انهم يعتقدون ان آدم واولاده ليسوا احقاء بالخلافة
وانهم هم الاحقاء وحدهم بالخلافة مع ان اعتقادهم هذا غير مطابق للواقع
فلا دلالة فى هذه العبارة على النصرة لمذهبه حتى نحن معاشر اهل الحق يجوز لنا
ان نقول ههنا او ثبت فى علمهم ان الملائكة وحدهم هم الخلق الخ بلا نقض شئ
من اصولنا وقواعدنا فظهر ان ما قاله المص واستنباط عما ركز فى عقولهم
ان العصمة فى خواصهم ليس فيه ما يلائم كلام اهل الاعتزال كما يتوهم من
كلام الطيبى **قال** فى قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى اعلم ما
لا تعلمون والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء وكذلك التقديس من سبح فى الماء
وقدس فى الارض اذا ذهب فيهما وابعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر
الشئ مبعده عن الاقذار وبحمدك فى موضع الحال اى ملتبسين بحمدك على ما
الهمتنا معرفتك ووفقتنا لتسبيحك تداركوا به ما اوهم اسناد التسبيح الى
انفسهم ونقدس لك نطهر نفوسنا لاجلك قلت ويفهم من كتب الاحاديث
مثل البخارى وغيره ان معنى نسبح بحمدك نقول سبحانك اللهم وبحمدك
روى البخارى فى الصحيح فى تفسير سورة النصر عن عائشة قالت ما صلى النبى

صلّى الله تعالى عليه وسلّم صلاة بعد اذ نزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح
الايقول فيها سبحانك اللّهمّ ربّنا وبحمدك اللّهمّ اغفرلي وروى فيه ايضا
عن عايشة رضى الله تعالى عنها قالت كان رسول الله صلّى الله تعالى عليه
وسلّم يكثر ان يقول في ركوعه وسجوده سبحانك ربّنا وبحمدك اللّهمّ اغفرلي
يتأوّل القرآن قوله ورايت النّاس يدخلون في دين الله افواجًا انتهى قلت
يفهم من هذين الحديثين انّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم حمل قوله تعالى
شهادة قول البخارى يتأوّل القرآن الخ فسبّح بحمد ربّك على معنى قل سبحانك اللّهمّ
ربّنا وبحمدك او سبحانك ربّنا وبحمدك ونحو ذلك كما حمل قوله تعالى واستغفره
على معنى قل اللّهمّ اغفرلي ولاشكّ انه صلّى الله تعالى عليه وسلّم اعلم النّاس
بمعانى القرآن وخطاباته فنقول حينئذ معنى قوله تعالى ونحن نسبّح بحمدك
نحن نقول سبحانك اللّهمّ وبحمدك او سبحانك اللّهمّ ربّنا وبحمدك او
سبحانك ربّنا وبحمدك فمعنى التسبيح هو ان يقول سبحان الله والتحميد هو ان
يقول الحمد لله والتّقديس هو ان يقول قدّوس ربّنا فيكون محصّل كلامهم
انا نذكرك بانواع التسبيح وانواع التحميد وانواع التّقديس **قال** في قوله تعالى
وعلّم آدم الاسماء كلّها والمعنى انّه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة وقوى
متباينة مستعدّ الادراك انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
والمتخيّلات والموهومات والهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصّها واسمائها
واصول العلوم وقوانين الصّناعات وكيفيّة الآتها يشعر كلامه هذا ان
تعليمه تعالى لآدم لوجود الاستعداد فيه بسبب تحقّق تلك الاجزاء والقوى
فيه ولم يقع للملائكة لعدم استعدادهم وصلاحيتهم لهذا التعليم بانتفاء
تلك الاجزاء والقوى فيهم وذلك قول الفلاسفة ومن يحذ وحذوهم زعموا
انّه تعالى لايفيض صور الادراكات والعلوم الا لمحال مستعدّة لتلك العلوم
فما دام لم يتحقّق فيها الصّلاحيّة والاستعداد لم يقع الافاضة منه تعالى
عليها واهل الحقّ ينكرون هذا وقالوا ليس التعليم منه تعالى تلك الاشياء
لآدم لوجود الصّلاحيّة والاستعداد في آدم وكذا ليس عدم تعليمه تعالى تلك
الاشياء للملائكة لعدم تحقّق الصّلاحيّة والاستعداد فيهم لذلك التعليم بل
تعليمه تعالى لآدم لمحض مشيّته وارادته وعنايته وفضله وكذا عدم
تعليمه للملائكة لمحض ارادته ومشيّته قل انّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
فالاولى ان يقتصر على قوله والمعنى انه تعالى الهمه معرفة ذوات الاشياء الخ
وان يترك قوله خلقه من اجزاء الخ لانّه لاطائل تحت هذا الكلام بالنّسبة
الى اصول اهل الحقّ وقواعدهم والعجب انّ الحكماء اشترطوا في النبوّة الاستعداد
الذّاتى والرّياضات والمجاهدت وجمهور المتكلّمين لم يشترطوا شيئًا من
ذلك في النبوّة فتحقّق ذلك والله يقول الحقّ وهو يهدى السّبيل **قال** في قوله
تعالى ان كنتم صادقين اوان نخلفهم واستخلافهم وهذه صفتهم لايليق
بالحكم الاولى ترك هذا الوجه لعدم ملايمته لقوله وليس باعتراض ولاطعن

ولاطعن الخ ولوجه آخر يعرف بالتأمّل والاولى ايضا ان يقول في رأيكم بدل
في زعمكم **قال** في قوله تعالى قالوا سبحانك لاعلم لنا الّا ما علّمتنا وتصدير
الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال الاولى وعدم الاطلاع
بحقيقة الحال بدل والجهل **قال** في قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
وانّ مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والّا لتكرّر قوله تعالى انّك انت
العليم الحكيم اذا كان الحكيم بمعنى الحاكم كما قاله ابن قتيبة لم يكن في الآية
دلالة على ما ذكره **قال** وانّ علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزّيادة والحكماء
منعوا ذلك في الطّبقة الاعلى منهم المفهوم من كتب الفلاسفة انهّم ذهبوا
الى انّ الملائكة ليس لهم كمال متوقّع بل جميع علومهم وكمالاتهم بالفعل وليس
لهم في القوّة شئ منها فالايات المذكورة تدلّ على بطلان مذهبهم وفساد
رأيهم كما تدلّ على بطلان ما ذهبوا اليه من انّ جميع ما هو في عالمنا هذا
منطبع في العقل العاشر وانّ الملائكة بمنزلة المرايا المتقابلة فما ينطبع في
واحد منهم ينطبع في الجميع لانّه لوكان الامر كما زعموا لا نبئوا كما انبئنا ادم عما
عرض عليهم من المسمّيات واحوالها واسمائها والعجب انّ المصنف اعترّ بمنع
الفلاسفة وايّده بما الحدوا في تأويل قوله تعالى وما منا الّا له مقام معلوم
كأنّه كلام ورد في تفسير الآية من ائمّة التفسير مثل سادات الصّحابة و
التّابعين وائمّة الحديث فقال وحملوا عليه قوله تعالى وما منا الّا له مقام
معلوم مع انّه ينافى الايات المذكورة وينافى اصول اهل الحقّ وقواعدهم
بل قواعد عامّة المتكلّمين واتّفاقهم على ان هذه الصّفة السّلبيّة اعنى
قولنا ليس له كمال متوقّع مختصّ به تعالى الاولى ان يقتصر على قوله وان علوم
الملائكة وكمالاتهم تقبل الزّيادة وان يترك قوله والحكماء منعوا ذلك الى
قوله مقام معلوم وان يقول بدله وفيه ابطال لقول الحكماء بان الملائكة
ليس لهم كمال متوقّع **قال** وانّه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها اى انّ هذه
الآيات تدلّ على انّه تعالى الخ ففيه ابطال لقول الجهمية انه تعالى لايعلم
الاشياء قبل حدوثها ثمّ انّ في هذه الايات دلالة ايضًا على ان الحكمة
النظريّة والحكمة العمليّة كان اصلهما توقيفيّا بتوقيف من الله وتعليم منه
تعالى لنبينا ادم عليه السّلام فكان اوّل من علم الحكمة بقسميها من البشر هو
صلوات الله تعالى على نبيّنا وعليه بتعليم الله تعالى ايّاه فمنه عليه السّلام
انتشر الى اولاده فقول الفلاسفة اوّل من علم الحكمة من البشر هو ادريس عليه
السّلام ويقولون له هرمس الاكبر وهرمس الهرامسة وعاذيمون غير صحيح
لمخالفته لهذه الايات **قال** في قوله تعالى وكان من الكافرين اى في علم الله تعالى
او صار منهم باستقباحه امر الله ايّاه بالسّجود الخ اختلف الاشعريّة والماتريدية
في انّ الشيطان من لدن خلقه تعالى ايّاه الى قصّة السّجود هل هو مؤمن
مطيع سعيد عند الله ثمّ تحوّل وتبدّل فصار بمخالفة الامر واستقباحه
كافرا عاصيا شقيّا عند الله او هو قبل وقعة السّجود ايضًا كافر عاصى شقى

عندالله فذهب الى الثانى الاشاعرة والى الاول الماتريدية فعند الماتريدية
السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد وعند الاشاعرة السعيد سعيد ابدا والشقى
شقى ابدا انما الاعتبار بالخواتيم عند الماتريدية وعند الاشعرية انما الاعتبار
بالفاتحة والخواتيم فقول المص اى فى علم الله اشارة الى ما ذهب اليه الاشاعرة
وقوله اوصار منهم باستقباحه الخ اشارة الى ما ذهب اليه الماتريدية فكانه
اشار بالتقديم الى ترجيح ما ذهب اليه الاشعرية لكونه منهم ولبقاء كلمة
كان على وصفه الاصلى ثم ان المص اشار بقوله باستقباحه امر الله الى قوله
لا بترك الواجب وحده الى ابطال ما ذهب اليه طوايف الخوارج ومن يحذو حذوهم
من ان ترك الواجب كفر استدلالا بقصة ابليس هذه بانه انما كان كافر
بتركه الواجب الذى هو المسجود لآدم قال ولان ابن عباس روى ان الملائكة
ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس قال السيوطى لم اقف عليه
وكذا المناوى قوله او الجن ايضا كانوا مامورين الخ قوله او الجن منصوب
معطوف على الضمير الذى هو اسم ان فى قوله انه كان جنيا قوله وان من الملائكة
من ليس بمعصوم قال الشيخ زكريا هو بفتح ان عطف على قوله ان آدم افضل
فكان الانسب تقديمه ثم ليسلم من ايهام عطفه على انه كان جنيا فتكر
ان ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات اى لا يخالفونهم
بالحقيقة والماهية مثل الهندى والرومى صنفان مختلفان بالعوارض متحدان
بالماهية والحقيقة فكذلك تلك الملائكة والشياطين الخ يكونون صنفين
مختلفين بالعوارض متحدين بالماهية والحقيقة لا يقال كيف يصح ذلك اى
كيف يصح قولك لا يخالف الشياطين بالذات انه عليه السلام قال خلقت
الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار رواه مسلم وتمامه وخلق
آدم مما وصف لكم اى من صلصال من حمإ مسنون لانه كالتمثيل لما ذكرت
يعنى لا يقال هذا السؤال لانا نقول انه يعنى قوله عليه السلام خلقت
الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار كالتمثيل يعنى كايراد مثال
لما ذكرت انا من قولى ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات
الخ فان المراد من النور الجوهر المضئ والنار كذلك فيكون النور والنار
متحدان بالذات والحقيقة لا اختلاف بينهما بالذات والحقيقة غير ان ضوءها
مكدر مغمور بالدخان الخ يعنى لا مغايرة بين النور والنار الا بالعارض والوصف
فاذا صارت مهذبة صارت محض نور فالنور اسم لما هو خلاصة النار و
منقحها ومهذبها والنار اسم لما لم تنقح ولم تهذب ولم تجعل خلاصة مثل
النور فبمجرد هذه المغايرة العرضية الواقعة بينهما سمى كل باسم فالملائكة
خلقت من النار المهذبة المنقحة التى هى خلاصة النار والشياطين خلقت
من النار التى لم تجعل خلاصة ولم تهذب ولم تنقح مثل النور فيرد على المص
ان النور الذى ذكره وفصله ههنا وجعله غير مغاير للنار انما هو النور
الذى فى عالم الشهادة الذى هو عالمنا هذا ولا شك ان الملائكة من عالم

من عالم الامر وعالم الملكوت الذى يقال له عالم الجبروت ايضا يسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اعددت
لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
فلم يكن المعد لهم كذلك الا لكونه من عالم الامر وعالم الملكوت فقوله فان
المراد بالنور الجوهر المضئ والنار كذلك غير ان ضوءها الخ ان اراد به مراد
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى هذا الحديث فيكون المعنى خلقت
الملائكة مما خلق الجن وهو النار الا ان احدهما من خلاصتها والآخر من غير
خلاصتها فهو رجم بالغيب وقياس النور الذى هو الملكوتى والامرى ومنشأ
الملائكة الذين هم من عالم الامر والملكوت على ما هو خلاصة النار من عالم
الشهادة ومسمى عند بعض الناس نورا وان اراد به مراد العامة ومراد الفلاسفة
فبعد تسليمه لا يلزم ان يكون مراد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى
هذا الحديث بل المفهوم من اصول الشرع وقواعده خلافه فقوله لانه
كالتمثيل لما ذكرت غير بين ولا مبين بما ذكره كما تحققت وبعد تسليم ما
ذكره المص انه انما احتاج الى هذا التوجيه الذى ذكره ليندفع الاشكال
بعصيان ابليس على تقدير كونه من الملائكة فالمفهوم من قوله ولعل ضربا
من الملائكة الخ على وفق قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم هو فئة قليلة
جدا بالنسبة الى الجميع ولئلا يرد الاشكال على الايات المنبئة عن تعظيمهم و
ثنائهم بعدم عصيانهم وطاعتهم دائما مستمرا مثل قوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون وغيرهما بحمل الايات المذكورة على غالبهم واكثرهم
وللاكثر حكم الكل فاكثرهم على العصمة باتفاق منا ومنه واقل من القليل منهم
وكان ابليس من ذلك الاقل كما يشعر به كلامه على غير العصمة ويشعر كلامه
ايضا ان عدم العصمة فى تلك الفئة القليلة نشأ من اتحادهم مع الشياطين
فى الحقيقة والماهية والمفهوم من هذا الحديث ان الملائكة جميعا او اكثرهم
خلقوا من النور فاذا كان النور لم يخالف ذاتا وحقيقة على زعمه للنار
التى خلق منها الشياطين وقد ثبت عدم العصمة من اتحاد الذات فيلزم
بناء على هذا القول عدم العصمة فى اكثر الملائكة وهذا باطل قطعا باتفاق
منا ومنه فالاولى للمص ان يترك هذا القول اعنى من قوله ولعل ضربا الى
قوله يشملهما وان يجعل قوله فكان ابليس من هذا الصنف الى قوله كان
من الجن ففسق عن امر ربه متصلا لقوله والغالب فيهم عدم العصمة فح لا
يرد السؤال المذكور بقوله لا يقال كيف يصح الخ لان منشأه ادعاء
الاتحاد فى الماهية بين الملائكة والشياطين على ما وقع فى قوله ولعل
ضربا من الملائكة الخ فاذا لم يقع الادعاء لم يرد هذا السؤال ولم يمس
الحاجة الى دفعه بقوله لانه كالتمثيل لما ذكرت ولا الى حله بقوله فان
المراد بالنور الجوهر المضئ الى قوله ويبقى الدخان الصرف فتلك المقدمات

التى ذكرت ان اللايق بحاله تركها امور لاطائل تحتها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء بل ضرره اقرب من نفعه فظهر لك مما قلنا ان المص وان اورد التمثيل بكاف التشبيه وانه لم يرد من التمثيل ههنا ما اراده فى سائر المواضع من التشبيه والتنزيل والتخييل بحسب الظاهر وبحسب اللفظ الا ان مرجع كلامه ومآله يؤل الى ذلك لانه اول النور فى قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خلقت الملائكة من النور كما تحققت بالنار المنفحة الخالصة وجعل الجن والملك فى قول رسول الله عليه السلام من شئ واحد بالرأى ومقايسة عالم الامر على عالم الشهادة كما تحققت حتى يطابق الحديث لما ذكره من التأويل اولا من تكون الملائكة والجن من امر واحد فهذا هو التمثيل والتخييل فلذلك اعترض عليه الشيخان الشيخ زكريا والجلال السيوطى ولما كان كلامه يحتوى على كلام الشيخ زكريا مع زيادة عليه اقتصرت على نقل كلامه قال الجلال السيوطى قدس سره ونفعنا الله ببركاته وبركات علومه لو امكن للمص واشباهه ان يحملوا كل حديث على التمثيل لفعلوا وهذا غير لايق وليت شعرى اذا حمل ما ذكر فى خلق الملائكة والجن على التمثيل ماذا يصنع فى بقية الحديث ايحمل ما ذكره فى خلق آدم على التمثيل وانه ليس مخلوقا من تراب كما هو ظاهر الآية فليحذر هذه الطريقة وان مدار المعتزلة عليها وهم اول من اكثر منها حتى انكروا ما ثبت من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط والحوض والشفاعة ودابة الارض وحملوا جميع الاحاديث الواردة على التمثيل ثم عدوا من ذلك الى الاحاديث مثل احاديث شكوى النار تنفسها كل عام مرتين وشكوى الرحم فتبعهم فى ذلك من تضلع فى علوم الفلاسفة والمعقول ولم يتبحر فى الحديث فمشى فى كل اية وحديث على هذا التأويل والتمثيل باعتبار ظاهره وهذا غير مناسب بل الاولى فى ذلك الرجوع الى ائمة الحديث فما قالوا انه على ظاهره كغالب الاحاديث الواردة حمل على ظاهره وتجنب فيه طريق التمثيل اذ لا داعى له والتأويل خلاف الاصل وما قالوا انه ليس على ظاهره كاحاديث الصفات سلك به طريق التأويل والتمثيل انتهى كلام الجلال السيوطى وهو كلام حسن الا قوله وما قالوا انه ليس على ظاهره كاحاديث الصفات سلك به طريق التأويل لان احاديث الصفات مثل اليد والقدم والعين والاصبع والكف والجنب والاستواء والنزول والتحول والاتيان والمجيئ وغيرها اجراؤها على ظواهرها مذهب سلفنا الصالحين وهو مذهب الصحابة والتابعين ومذهب الائمة الاربعة ومذهب عامة المحدثين وقد ذكر صاحب المبتصرة مولانا مكحول النسفى بسنده الى الامام محمد بن الحسن انه سئل عن احاديث الصفات فقال يجرى على ظواهرها من غير تأويل ولا تعطيل وذكر الامام البغوى فى شرح السنة مثل ذلك حتى قال فيه فالايمان بها فرض والامتناع عن الخوض فيها واجب

واجب والمهتدى من سلك فيها طريق التسليم والخائض فيها زايغ والمنكر معطل والمكيف مشبه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ليس كمثله شئ وهو السميع البصير انتهى فيشعر هذا الكلام منه ان سلوك طريق السلف واجب وانه يجب علينا الايمان بهذه الصفات كما يجب علينا الايمان بالصفات السبعة المعروفة وانه كما يلزم من نفى هذه الصفات السبعة تعطيل وكون الذين ينفونها معطلة كذلك نفى تلك الصفات عنه تعالى تعطيل والذين ينفون عنها معطلة حيث قال والمنكر معطل والمهتدى من سلك فيها طريق التسليم قال فى قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة ومن زعم انها لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين او بين فارس وكرمان جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعتزلة قالوا انها غير مخلوقة وان هذه الجنة كانت بستانا بين فارس وكرمان ولا يجوز ان تكون هذه جنة الخلد لانه تعالى امرهما ونهيهما فيها وجنة الخلد لا يكون فيها امر ولا نهى ولانهما اخرجا منها وداخل الجنة الخلد لا يخرج منها ولانهما زلا وجنة الخلد لا يقع الزلل فيها ولان الشيطان وسوس اليهما ولا وسوسة فى الجنة ولان خلقتهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ولانهما لو وجدتا الآن فاما فى هذا العالم او فى عالم آخر وكلاهما لا يصح وبنوهما بمقدمات فلسفية لا يسلم شيئا منها احد من اهل القبلة سوى المعتزلة والجواب انه فرق بين الدخول للابتلاء وبين الدخول للجزاء بعد الموت والحشر ووقفة العرصات والميزان والصراط وقد قاسوا الاول على الثانى مع ان اصول اهل الحق انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون قال بعض المحققين ان ما ذهب اليه اهل الحق هو ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين فقول المص والجنة دار الثواب لان اللام للعهد ولا معهود غيرها اشارة الى رد المعتزلة ورد صاحب التأويلات حيث قال ان الناس اختلفوا فى الجنة التى امر آدم وحوا بالسكون فيها هى التى وعدت للمتقين او جنة من الجنان سوى هذه والاحوط والاسلم هو الكف وترك القطع على احدهما اذ ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى السنة المتواترة تعيين فكان التعيين بطريق القطع شهادة على الله تعالى بما لا علم له وذلك حرام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم انتهى والعجب انه تقرر عند المحققين ان المطالب الاعتقادية نوعان النوع الاول ما هو من الضروريات الدينية التى علمت بالضرورة من دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بحيث لا يعد من اهل القبلة ولا من اهل الاسلام جاحدها مثل وجوده تعالى جل جلاله ووحدانيته وقدمه وحدوث العالم وحسر

الاجساد والتنعيم والعذاب الجسمانيين وغيرهما والنوع الثانى ما ليس
من الضروريات التى يكفر جاحدها وذلك مثل خلق الافعال ورؤية الله
تعالى فى الاخرة وكون البشر افضل من الملائكة واثبات الكلام النفسى
وزيادة الصفات وكون ابى بكر وعمر افضل من سائر الصحابة وغيرهما ولا
شك ان كون الجنة والنار مخلوقتين الآن وكون سكنى الآدم هى جنة
الخلد التى وعد المتقون من قبل النوع الثانى فقوله اذ ليس فى كتاب الله
ولا فى السنة المتواترة تعيين فكان التعيين بطريق القطع شهادة على الله
تعالى بما لا علم له وذلك حرام يرد عليه ان ليس فى كتاب الله تعالى ولا
فى السنة المتواترة دلالة قطعية على شئ من المطالب التى هى من النوع الثانى
اذ لو كان كذلك لكان من الضروريات الدينية التى يكفر جاحدها مثل
حشر الاجساد وحقية نبوة نبينا وغيرهما من النوع الاول فحصل الكلام
ان اثبات كون الجنة والنار مخلوقتين الآن وان كون آدم سكن فى هذه
الجنة من شعائر اهل السنة والجماعة مع انهما ليسا من المطالب التى علمت من
دين محمد بالضرورة وكذا ليس كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ربه
جل جلاله فى ليلة الاسراء من الضروريات الدينية وقد انكرتها ام المؤمنين
عايشة رضى الله تعالى عنها مع ان اثبات هذه الرواية من شعائر اهل
السنة والجماعة فليس معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ما فهمه
ذلك القائل قال وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند هذا الحمل
لا يلايم لقوله تعالى ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين حيث يشعر ان
الارض لم تكن سكنى للمخاطبين قبل هذا الخطاب وانهم ليس لهم تمتع فى الارض
وبالارضيات قبله ايضا وان كون الارض مسكنا لهم وكونهم متمتعين فيها
وبها امر محدود بحد ونهاية وذلك الحد بالنسبة الى الاشخاص قيامتهم
الصغرى وبالنسبة الى الاجناس قيامتهم الكبرى فهذا النص الشريف كما
يشعر فساد هذا الحمل يشعر ايضا بطلان قول الفلاسفة ان نوع الانسان
قديم وكذا الارض فلا تخلو ارض من اشخاص هذا النوع من الازل الى الابد
كما يشعر بطلان هذا القول ايضا ما سبق من قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة
انى جاعل فى الارض خليفة الآية قال فى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين فيه مبالغات والظاهر ان صيغة الجمع ههنا من تحريف
الناسخين وكان فى الاصل وفيه مبالغتان على صيغة التثنية فحرف الى
صيغة الجمع لان فيما ذكره المص مبالغتان فقط لا مبالغات قال وينهيه
عما هو مقتضى العقل والشرع الاولى لك مقتضى العقل لانه من الاشاعرة
القائلين بالحسن والقبح الشرعيين فقط قال كما روى حبك الشئ يعمى ويصم
اخرج ابو داود من حديث ابى الدرداء مرفوعا وقوله يعمى بضم التحتيتين وكسر
الميم من الاعماء ويصم بضم التحتيين وكسر الصاد المهملة وتشديد الميم اى
حبك الشئ جعل عينيك لا يبصران معايبه واذنيك لا يسمعان مساويه

مساويه قال وجعله سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم
بارتكاب المعاصى او بنقص حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة والنعيم
مذهب المعتزلة انه يمتنع صدور الكبائر عن الانبياء عمدا قبل الوحى وبعده
ومذهب الاشاعرة انه يمتنع عنهم صدور الكبائر عمدا بعد الوحى لا قبله
ثم انه لم يعلم ان آدم عليه السلام هل كان تشرفه بخلعة النبوة بعد
وقعة الاكل ام كان ذلك قبلها فقوله وجعله سببا الى قوله بارتكاب
المعاصى اشارة الى الاحتمال الاول وقوله او بنقص حظهما بالاتيان الخ اشارة
الى الاحتمال الثانى قال فى قوله تعالى ولكم فى الارض مستقر موضع استقرار
واستقرار اى انه اسم مكان او مصدر ميمى وبقى احتمال ثالث انه اسم مفعول
وهو ما استقر ملكهم عليه وجاز تصرفهم فيه قال فى قوله تعالى فتلقى آدم
من ربه كلمات وهى قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الآية اخرجه ابن المنذر
عن ابن عباس وابن جرير عن مجاهد وحسن وقتادة وقاله ايضا سعيد بن
جبير قال ابن جرير انه الموافق للقرآن قال وقيل سبحانك اللهم وبحمدك الخ
اخرجه البيهقى فى الزهد عن انس مرفوعا وابن زيد عن عبد الرحمن بن يزيد
موقوفا ولو حذف كلمة قيل وقال بدله وعن انس لكان اولى قال وعن
ابن عباس يعنى ورد عن ابن عباس فى بيان الكلمات التى تلقيها آدم من
ربه قال يا رب الم تخلقنى بيدك قال بلى الحديث اخرجه الفريابى وابن ابى
الدنيا وابن جرير وابن مردوية والحاكم فى المستدرك وصححه قال الطيبى صح
فى نسخة المص قوله ارجعى بالتخفيف وفى نسخة زين المشايخ بالتشديد وهو
السماع وتوجيه التشديد مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا وفى رواية
الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى بعد قوله عليه السلام يا رب الم تنفخ فى الروح من
روحك قال بلى قال الم تسبق رحمتك الى قبل غضبك قال بلى قال فى قوله تعالى
انه هو التواب الرحيم وفى الجمع بين الوصفين وعد للتائب بالاحسان مع
العفو الاول من الثانى والثانى من الاول قال فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها
جميعا والتنبيه بالجر عطف على التاكيد الاول كلمة او بدل كلمة الواو قال وان
كل واحد منهما عطف على ان مخافة الاهباط قال فى قوله تعالى فاما يأتينكم
منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وانما جئ بحرف
الشك واتيان الهدى كائن لا محالة لانه محتمل فى نفسه غير واجب عقلا
وفيه رد لبعض من الماتريدية يقولون ان انزال الكتب وارسال الرسل واجب
عقلا لصاحب العمدة والتمهيد وغيرهما ومنشاؤه القول بالحسن والقبح
العقليين فى بعض المواد وقد كان كثير من عظماء الحنفية مثل الامام شمس
الائمة السرخسى والامام فخر الاسلام البزدوى وغيرهما ذهبوا الى ما ذهب
اليه الاشاعرة من ان الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع فلو
عكس الامر فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه فله ذلك قال وكرر لفظ الهدى
ولم يضمر لانه اراد بالثانى الخ او كرر لاظهار شانه وفخامته خصوصا مع

اضافته اليه قال وهو ما لابه الرسل واقتضاه العقل اى فمن تبع ما اتاه
مراعيًا فيه ما يشهد به العقل اهل الاعتزال على ان العقل حجة قاطعة فما
حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح فهم دار وامع عقلهم اينما داروا فاخترعوا
من عندهم اصولًا وقواعد عقلية وراموا تطبيق كلام الله تعالى وكلام رسوله
لتلك القواعد والاصول المخترعة من عند انفسهم فلذلك كثر فى كلامهم
التشبيه والتنزيل والتمثيل والتأويل فى بيان كلام الله تعالى وكلام رسوله
عليه السلام حتى يحصل التطبيق المذكور فحملوا عامة الايات والاحاديث
التى لا تطابق تلك الاصول والقواعد على التشبيه والتمثيل والتنزيل والتأويل
بتعسفات واهية وارتكابات آبية حتى ترتفع المخالفة بين تلك الايات
والاحاديث وبين تلك الاصول والقواعد فاهل الاعتزال اتبعوا ما آتيهم من
الله ورسوله على وجه جعلوا ذلك الآتى مطابقًا لارائهم وعقولهم واصولهم
التى ابتدعوها من عند انفسهم وما انزل الله بها من سلطان فانكروا رؤية الله
تعالى فى الآخرة زعمًا منهم انه يلزم منه التحديد والتجسيم وانكروا الصفات
زعمًا منهم لزوم تعدد القدماء ولزوم المماثلة وانكروا الكلام زعمًا منهم
لزوم كونه تعالى محلًا للحوادث وانكروا خلقه تعالى افعال العباد وقضاءه
فى الاول زعمًا منهم لزوم اتصافه تعالى بالظلم ولزوم اتصافه بالشرور و
القبائح وانكروا عموم قدرته تعالى زعمًا منهم لزوم مقدور بين قدرة
قادرين وانكروا خروج صاحب الكبيرة من النار مع الاحاديث المثبتة له
بحيث بلغ جملتها حد التواتر وكذا انكروا شفاعة الشافعين فى حق صاحب
الكبيرة مع دلالة الاحاديث التى بلغ جملتها ايضا حد التواتر فى ذلك و
انكروا الصراط والميزان واخذ الميثاق مع ثبوت جميع ذلك بالاحاديث
الصحيحة التى لا مجال لانكارها لعدم ملائمتها لتلك الاصول الى غير ذلك
من الضلالات فمنشاء جميع ذلك مراعات ما يشهد به عقولهم الفاسدة
وارائهم الكاسدة فيما اتيهم من الله تعالى ورسوله ولقد تمادوا فى هذا الغى
واخطوا حتى زعموا وادعوا ان تدبيره تعالى فى ملكه وملكوته تابع لقضية
الحكمة ومستحسنات العقول فالاولى للمص ان يبين اعمية الثانى على وجه
لا يوهم كلام الخصم تنبيه وظاهر هذه الآية تدل على ان ادم عليه السلام
لم يكن نبيا الا بعد الهبوط قال فى قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واشتقاقها من اىّ بالتشديد
قال لانها تبين ايا من اىّ اى تبين بعضها من بعض قال فابدلت عينها
اى الياء فى الاول والواو فى الثانى الفا قال على غير قياس لسكونهما فانه انما
يكون على القياس اذا تحركتا قال واوية او ايية كرمكة الاول اختاره سيبويه
قال فاعلت كاعلال قال وباع فقلبت الياء والواو التى هى العين الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وسلمت اللام شذوذا والقياس العكس قال ابن هشام
فى تذكرته اذا اجتمع حرفان مستحقان للاعلال فالقياس اعلال الثانى

الثانى دون الاول نحو هوى وطوى وشوى وشذ فى كلامهم اعلال الاول
كغاية واية ونحوهما قال وقد تمسكت الحشوية نقل عن ابى مسلم الاصفهانى
ان المراد من الحشوية هم الذين يقولون ان الدين يتلقى من الكتاب والسنة
واعجب منه انه قال بعده وهو الانسب ههنا فيا سبحان الله وهل الدين
الا يتلقى من الكتاب والسنة ومن اين يتلقى الدين بعدهما والقائل بان
الدين يتلقى من الكتاب والسنة هم الاصحاب والتابعون وعامة اهل السنة
فكيف يفسر الحشوية بذلك ويسمى صاحب الكشاف اهل السنة فى غير واحد
من المواضع حشوية تارة ومجبرة اخرى فكان صاحب الكشاف تبع ابا مسلم
الاصفهانى فى تسمية من تلقى الدين من الكتاب والسنة حشوية فمراد المص
من الحشوية ههنا قوم من الفرق الضالة غير المعتزلة لانهم قائلون بعصمة
الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين فائدة ذكر تقى الدين ان تيمى فى
كتابه الذى عمله لابطال مذاهب الروافض ان ابا مسلم الاصفهانى كان من
عظماء المعتزلة وقدمائهم وله تفسير كان يفسر فيه القرأن على مذهب اهل
الاعتزال انتهى قلت والامام الرازى ذكر فى تفسيره الكبير عنه كثيرًا على وجه الرضى
والقبول والاستحسان مع انه سم فى دسم كان ينبغى على من كان يجتنب عن
مقالات اهل الاعتزال ومذاهبهم ان لا يغتر باستحسان الامام ذلك لكونه
من اهل السنة لتلونه فتراه يتفلسف تارة وتارة يستحسن الكلام المبتنى على
اصول الاعتزال فمن شك فى قولى هذا فليرجع الى ما ذكره الامام فى تفسيره الكبير
عند قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ترى فيه العجب العجاب قال
والجواب من وجوه يعنى الجواب من وجوه اربعة كل واحد من هذه الاجوبة
الاربعة مستقل عن مجموع الاشكالات الستة المذكورة قال كما قال عليه السلام
اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل اخرجه بدون قوله ثم
الاولياء الترمذى والنسائى وابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث سعد
بن ابى وقاص واخرجه الحاكم من حديث ابى سعيد بلفظ الانبياء ثم العلماء ثم
الصالحون قال كما روى انه عليه السلام اخذ حريرًا وذهبا بيده وقال هذان
حرامان على ذكور امتى حل لاناثهم اخرجه الاربعة من حديث على بلفظ هذا
حرام ولفظه عند ابى داود ان نبى الله عليه السلام اخذ حريرًا فجعله فى يمينه واخذ
ذهبا فجعله فى شماله ثم قال ان هذين حرام على ذكور امتى زاد ابن ماجة حل
لاناثهم قال فى قوله تعالى اوف بعهدكم واخرها منا الاستغراق فى بحر التوحيد
بحيث يغفل عن نفسه فضلا عن غيره ليس هذا آخر مراتب الوفاء لانه اول مراتب
السير فى الله حد ونهاية فاذن ليس لمراتب الوفاء بالعهد آخر ونهاية نعم
الذى ذكره المص هو آخر مراتب السير الى الله واول مراتب السير فى الله قال وما
روى عن ابن عباس الخ اخرجه ابن جرير بسند صحيح عنه قال وعن غيره او فو
الخ والصواب وعن ابن عباس ايضا بدل وعن غيره لانه ايضا مروى عن
ابن عباس اخرجه ابن جرير ايضا لكنه بسند فيه ضعف قال فبالنظر الى

الوسايط خبر لقوله وما روى عن ابن عباس لان اتباع محمد عليه الصلاة
والسلام شامل لامور لا تحصى فالاتيان بكلمتى الشهادة واحد من تلك
الامور الغير المحصورة قال فى قوله تعالى واياى فارهبون والاية متضمنة
للوعد بقوله اوف بعهدكم والوعيد بقوله تعالى واياى فارهبون دالة
على وجوب الشكر بقوله تعالى اذكروا نعمتى ووجوب الوفاء بالعهد
بقوله تعالى اوفوا بعهدى وان المؤمن ينبغى ان لا يخاف احدا الا الله بالحصر
المستفاد من تقديم اياى قال فى قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما
معكم وتقييد المنزل مبتداء خبره قوله الاتى بعده تنبيه على ان اتباعهما
قال وفيما يخالفها الخ عطف على قوله فى القصص والضمير المنصوب راجع
الى الكتب الالهية قال بسبب تفاوت الخ متعلق بقوله يخالفها قال من حيث
انها متعلق بقوله مطابقا فحاصل المعنى انه مطابق للكتب الالهية فى
جزئيات الاحكام من جهة ان كل واحدة منها حق بالنسبة الى زمانها
ومخالفته ظاهر التلك الكتب فى جزئيات الاحكام من جهة تفاوت الاعصار
والازمان ففيه ابطال لشبهة اليهود من ان النسخ لا يصح فى دين من الاديان
لانه يستلزم التناقض فى احكام الله تعالى ويوجب البداء على الله تعالى
قال ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى اخرجه
احمد وابو يعلى فى مسنديهما من حديث جابر وسببه ان عمر استاذنه فى
جوامع كتبها من التورية ليقرأها ويزداد بها علما الى علمه قال الجلال السيوطى
فى حاشية وهذا الحديث استدل به جماعة على تحريم الاشتغال بالمنطق قال
فان الشارع اذا لم يوسعه عذرا فى الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى
فكيف بما وضعه المخبطون من فلاسفة اليونان افكا وزورا انتهى قلت
وليس الامر كذلك للفرق الظاهر بين هذا وذاك اذ فن المنطق اصول وقواعد
تتعلق بالتصورات والتصديقات فليس منها ما يخالف شرعنا لا فى العمليات
ولا فى الاعتقاديات فهو مثل الهندسة والحساب من اقسام الحكمة التى
وضعها الفلاسفة فلو كان وضع الفلاسفة مستلزما للنهى والتحريم لكان
الاشتغال بفن الطب محرما ومنهيا عنه اذ لا شك انه مما وضعه الفلاسفة
مع انه علم شرعى بالاجماع وكذا استخراج القبلة ومعرفة اوقات الصلوة
وعروض البلدان واطوالها مما لا يحصل جلها الا بفن الهيئة التى وضعها
الفلاسفة مع ان الفقهاء رخصوا الاشتغال بها قدر ما يحصل به معرفة
تلك الاشياء قال فى قوله تعالى اتامرون الناس بالبر يتناول كل خير يعنى يطلق
لفظ البر فى نفسه على كل خير لان احبار اليهود يامرون الناس بكل خير قال وعن
ابن عباس انها نزلت فى احبار اليهود الخ وفى اكثر النسخ فى احبار المدينة وفى
بعض النسخ احبار اليهود اخرجه الواحدى فى اسباب النزول من طريق الكلبى
عن ابى صالح عن ابن عباس قال وقيل كانوا يامرون الخ ذكره الزجاج قال ابو الفرج
ابن الجوزى فى تفسيره انهم كانوا يامرون بالتمسك بكتابهم وباتباعه ولا

ولا يقومون هم به رواه عن ابن عباس قال فى قوله تعالى واستعينوا بالصبر
والصلوة متصل لما قبله اختلف المفسرون فى الكتاب فى قوله تعالى وانتم
تتلون الكتاب جمهور المفسرين على ان المراد به التورية وبعضهم على
ان المراد به القرأن فعلى قول الجمهور يكون المخاطبون فى قوله تعالى و
استعينوا هم المخاطبون فيما قبله ويكون هذا القول متصلا لما قبله وعلى
قول البعض لم يكن المخاطبون فى قوله تعالى واستعينوا هم المخاطبون فيما
قبله اى بنو اسرائيل بل يكون المخاطبون ههنا هم المؤمنون ولم يكن هذا
القول متصلا لما قبله فيما ذكره المص من قوله متصل لما قبله اولى وانسب
لموافقته قول الجمهور ولوقوع الايات فيما قبله وما بعده على نسق واحد
قال وكف النفس عن الاطيبين اى الاكل والجماع قال روى انه عليه السلام
اذا حزبه امر فزع الى الصلوة اخرجه الامام احمد وابو داود وابن جرير من
حديث عبد العزيز اخى حذيفة ابن اليمان وحزبه بحاء مهملة وزاء وباء
موحدة اهمه ونزل به وفزع الى الصلوة اى لجاء اليها والطيبى ضبطه بالنون
مع انه قال وفى الكشاف بالموحدة من تحت وكذا فى النهاية قال السيوطى
عزى الطيبى الحديث لرواية حذيفة وانما هو من رواية اخيه قال وانها
اى الاستعانة او الصلاة قال ابو الفرج ابن الجوزى فى الضمير فى انها ثلثة
اقوال احدها انها الصلوة قاله ابن عباس والحسن ومجاهد والجمهور و
الثانى انها الكعبة والقبلة لان ذكر الصلوة دلت على القبلة ذكره الضحاك
عن ابن عباس وبه قال مقاتل والثالث انها الاستعانة لانه لما قال و
استعينوا دل على الاستعانة انتهى فالائمة ذكروا هذه الوجوه الثلثة و
المص ترك ما ذكروا وذكر ما تركوا وهو المعنى الثالث فيما ذكره اتباعا لصاحب
الكشاف مع انه مستبعد لفظا من وجهين ومعنى من وجهين فافهم
قال قال عليه السلام وجعلت قرة عينى فى الصلوة هذا بعض حديث
رواه النسائى والحاكم عن انس رضى الله تعالى عنه قال فى قوله تعالى لا تجزى
نفس عن نفس شيئا لا تقضى عنها شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فيكون
نصبه على المصدر فى الوجهين معا على تخريج المص والكشاف وشيئا مفعول به
ويجوز ان يكون فى موضع مصدر اى قليلا من الجزاء انتهى قلت والفرق
بين تخريجى المص والكشاف ان الكشاف جعل كون شيئا مفعولا به صريحا راجحا
وكونه مصدرا مرجوحا والمص عكس ذلك فسبك الكشاف اظهر واتم وافيد
من سبك المص يظهر ذلك عند التامل قال وايراده منكرا مع تنكير النفس
للتعميم والاقناط الكلى فى الكشاف ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا
تجزى عن نفس منها شيئا من الاشياء وهو الاقناط الكلى القطاع للمطامع
انتهى قلت مذهب المعتزلة ان عقاب صاحب الكبيرة وعذابه واجب على الله
تعالى بحيث لو ترك ولم يعذب لاخل بقضية العقل وقضية الحكمة لان
قضية العقل والحكمة ان يفعل تعالى لكل نفس ما يستحقه من التنعيم والتعذيب

وصاحب الكبيرة الكتسب الاستحقاق للتعذيب والتخليد فلابدّ وان
يعذّبه ويخلّده فى النار فلا يمكن ان يدفع العذاب عنه احد من الانبياء
والملائكة وسائر المؤمنين من الصدّيقين والشهداء والصالحين لا قبل
دخول النار ولا بعده ويستدلّون بهذه الاية وكلام المص ظاهره ينظر الى
كلام صاحب الكشّاف واهل الحقّ يقدّرون فى مثل ذلك كافرة او الا باذن
الله من ذا الّذى يشفع عنده الا باذنه ولا يشفعون الا لمن ارتضى فما
تنفعهم شفاعة الشافعين واهل الاعتزال يحملون الايات والاحاديث
الواردة فى حقّ الشفاعة على رفع الدرجات دون محو السيّئات واهل الحقّ
على ان الشفاعة لمحو السيّئات ولرفع الدرجات كما هو مقتضى عموم الايات
والاحاديث فاللائق للمص ان يفسّر هذه الآية على وجه لا يوهم كلام الخصم
بان يترك الاتباع لشيق صاحب الكشّاف ههنا ويقول من اوّل الامر لا تجزى
نفس اى نفس مؤمنة عن نفس اى نفس كافرة قال فى قوله تعالى ولا تقبل منها
شفاعة ولا يؤخذ منها عدل وكأنّه اريد بالآية نفى ان يدفع العذاب احد
عن احد من كلّ وجه محتمل فانّه امّا ان يكون الخ تقرير وبيان للآية على
وجه يؤيّد كلام الخصم فالاولى بيان الاية على وجه لا يوهم كلام الخصم ولا
يؤيّده قال صاحب الانتصاف وليس فى الآية دليل لمنكرى الشفاعة لان
قوله تعالى يوما اخرجه منكّرا ولا شكّ ان فى القيمة مواطن ويومها معدود
بخمسين الف سنة فبعض اوقاتها ليس زمانا للشفاعة وبعضها هو الوقت
الموعود وفيه المقام المحمود لسيّد البشر عليه افضل الصلوة والسلام و
قد وردت اى كثيرة ترشد الى تعدّد ايّامها واختلاف اوقاتها منها قوله
تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون مع قوله تعالى واقبل بعضهم
على بعض يتساءلون فتعيّن حمل الآية على يومين مختلفين ووقتين متغايرين
احدهما محلّ التسائل والآخر ليس محلا له وكذلك الشفاعة وادلّة الشفاعة
لا تحصى كثرة رزقنا الله الشفاعة وحشرنا فى زمرة اهل السنّة والجماعة
قال فى قوله تعالى ولاهم ينصرون وقد تمسّكت المعتزلة بهذه الآية على
نفى الشفاعة لاهل الكبائر واجيب بانّها مخصوصة بالكفّار فيكون الكلام
من قبيل العام الّذى خصّ منه البعض وهو اكثر من ان يحصى فى كلام الله تعالى
وكلام رسوله ثمّ الاولى ان يقول والجواب بدل واجيب قال وفرعون لقب
لمن ملك العمالقة ككسرى وقيصر لملك الفرس والروم قال المحقق التفتازانى
يشبه لن يكون فرعون وقيصر وكسرى من علم الجنس ولذا منع الصرف
ولكن جمعه باعتبار الافراد مثل الفراعنة والقياصرة والاكاسرة يدلّ على
انّه علم شخص سمّى به كلّ من يملك ذلك وصفا ابتداء والعمالقة اولاد
عمليق ابن لاوذ بن آدم ابن شام ابن نوح قال ولعتوّهم اشتقّ منه تفرعن
الرجل اذا عتى فى الكشّاف ومن ملح بعضهم قد جاءه الموسى الكلوم فزاد فى
اقصى تفرعنه وفرط عرامه انتهى والضمير فى جاءه للذكر والموسى موسى الحديد

الحديد والكلوم مبالغة من الكلم اى حلق العانة زاد فى قوّة الذكر وشدّته
انتهى قلت ولا يخفى انّه تورية وايهام قبيح يخشى منه الكفر وكان مثل هذا
الكلام لا هجنة فيه عند اهل الاعتزال حتّى انّ صاحب الكشّاف ذكره فى تفسير
كلام الله المنزل قال وكان فرعون موسى مصعب بن ريّان حكاه ابن جرير
الطبرى قال وقيل اسمه وليد وفى تفسير ابن الجوزى قاله الاكثرون وهو
قول محمّد بن اسحاق ذكره السيوطى قال فظعه فانه قبيح بالاضافة الى سايره
فى الكشّاف ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيئ اشدّه وافظعه وافضحه
كأنّه قبحه بالاضافة الى سايره ونسق الكشّاف اتمّ فى الافادة وابعد
عن الاخلال قال بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف تبع فيه الكشّاف
قال ابو حيّان او بدل من يسومونكم بدل الفعل من الفعل نحو قوله تعالى يلق
اثاما يضاعف له العذاب وهو اصوب لانّ عطف البيان لا يكون من الافعال
ولا فى الجمل قال ابن هشام فى المغنى ممّا افترق فيه عطف البيان والبدل ان
عطف البيان لا يكون جملة ولا تابعا لجملة ولا فعلة ولا تابعا لفعل بخلاف
البدل والمفهوم من كلام المحقق التفتازانى انّه لم يقصد بالبيان ههنا
عطف البيان بل البيان المعنوى اى التفسير فانّه قال يذبحون بيان لقوله
يسومونكم حالا او استينافا قال لانّ فرعون رأى فى المنام او قال له الكهنة
سيولد فيهم من يذهب بملكه اخرج ابن جرير عن السدّى ان فرعون رأى فى
منامه انّ نارا اقبلت من بيت المقدّس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت
القبط وتركت بنى اسرائيل واخربت بيوت مصر فدعى السحرة والكهنة فسألهم
عن رؤياه فقالوا يخرج من هذا البلد الّذى جاء نبوا اسرائيل منه رجل يكون
على وجهه هلاك مصر فامر بقتل الغلمان سنة وتركهم سنة فولد هارون
فى سنة لا قتل فيها وموسى فى سنته فيها قتل قال ابن الجوزى فى تفسيره قال
ابو العالية وكان السبب فى ذبح الابناء ان الكهنة قالت لفرعون سيولد
العام بمصر غلام يكون هلاكك على يديه فقتل الابناء فقول المص رأى فى
المنام اشارة الى ما رواه ابن جرير عن السدّى وقوله او قال له الكهنة اشارة
الى ما قاله ابو العالية روى انّه تعالى امر موسى ان يسرى الخ اخرجه ابن جرير
عن ابن عبّاس قال ثمّ انّهم اتّخذوا العجل وقالوا لن نؤمن لك حتّى نرى الله
جهرة ونحو ذلك الخ هذا الكلام صريح فى ان المص اراد من بنى اسرائيل ههنا
الذين معه عليه السلام وشاهدوا معجزاته لا من جاؤا بعده عليه السلام
ولم يشاهدوا اياته البيّنات فقوله عن امّة محمّد فهم بمعزل عن امّة محمّد ان
اراد بامّة محمّد الّذين معه وامنوا به وشاهدوا معجزاته صلّى الله تعالى
عليه وسلّم فيكون قوله بعده مع انّ توارة من معجزاته امور نظريّة دقيقة
يدركها الاذكياء لا يصحّ بوجه وان اراد من امّة محمّد الذين جاؤا بعده
عليه السلام ولم يشاهدوا معجزاته عليه السلام مثلنا فلا فرق بين
الامّتين اى بين امّة موسى عليه السلام الّذين جاؤا بعده ولم يشاهدوا

معجزاته عليه السّلام وبين امّة محمّد عليه السّلام الّذين جاؤا بعده عليه السّلام ولم يشاهدوا معجزاته لانّ مبنى الامتّين حينئذ على السّماع والاخبار لا على المشاهدة فالّذين مع محمّد صلّى الله تعالى وسلّم وامنوا به شاهدوا معجزاته صلّى الله تعالى وسلّم مشاهدة وعاينوها معاينة كما عاينّا نحو الشّمس والقمر والسّماء والارض والجبال والبرّ والبحر والشّجر والدّوابّ مثل ما عاين اصحاب موسى معجزات موسى عليه السّلام فما معنى حينئذ لقول المصحح انّ ما تواتر من معجزاته امور نظريّة دقيقة يدركها الاذكياء اى انّ معجزات نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم امور نظريّة عقليّة لا مشاهدة ولا مبصرة محسوسة ككون ايات موسى مبصرة محسوسة مشاهدة يراها الجميع عيانا وانّما قلنا فما معنى حينئذ لقول المصحح اذ لا فرق بين الآيتين اى آية محمّد وآية موسى عليهما الصّلوة والسّلام فى كونهما محسوسة مشاهدة عيانا لقومهما الّذين كانوا فى حيوتهما مطلقا اى سواء كانوا مؤمنين بهما اولم يؤمنوا بهما وتلك المعجزات الصّادرة من نبيّنا محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم التى شاهدها قومها عيانا مطلقا سواء كانوا مؤمنين او مشركين حتّى النّساء والصّبيان والمجانين انواع كثيرة بحيث يتعسّر الاحصاء من كثرتها كما سيجيئ الاشارة عليها اجمالا فلنذكر بعضا من المشهورات المعروفات التى ذكرها جهابذة المحدّثين وائمّة الاثار فمنها ما وقع فى غزوة تبوك اصاب النّاس مجاعة قالوا يا رسول الله لو اذنت لنا فنحرنا نواضحنا فاكلنا وادّهنا فقال رسول الله افعلوا فجاء عمر فقال يا رسول الله ان فعلت قلّ الظّهر ولكن ادعهم بفضل ازوادهم ثمّ ادع الله لهم عليها بالبركة لعلّ الله ان يجعل فى ذلك فقال رسول الله نعم فدعا بنطع فبسطه ثم دعا بفضل ازوادهم قال فيجيئ الرّجل بكفّ ذرة ويجيئ الآخر بكفّ تمر ويجيئ الآخر بكسرة حتّى اجتمع على النطع من ذلك شئ يسير فدعا رسول الله بالبركة ثمّ قال خذوا فى اوعيتكم فاخذوا فى اوعيتهم حتّى ما تركوا فى العسكر وعاء الّا ملؤه فاكلوا حتّى شبعوا وفضلت فضلة فقال رسول الله اشهد ان لا اله الّا الله وانى رسول الله واختلف ائمّة الحديث والسّير فى انّهم كم كانوا حينئذ فقال بعضهم ازيد من ثلثين الفا وقال بعضهم سبعون الفا وحاول بعض ائمّة الحديث جمع القولين فقال انّ العدد الثانى مع الاتباع والخدمة والعدد الاوّل لا مع الاتباع والضعفاء فهذه معجزة باهرة وآية ظاهرة شاهدها سبعون الفا فى رواية وازيد من ثلثين الفا فى رواية ومنها انه اصاب اصحاب رسول الله عطش شديد فى قفولهم من الحديبيّة فبعث رسول الله عمران بن حصين فى ركب لطلب الماء فصادفوا امراءة سادلة رجليها بين مزادتين فاتوا بها الى رسول الله فامر براويتها فانيخت فمجّ رسول الله فى العزلاوين العليا ثمّ بعث براويتها فشربنا ونحن اربعون رجلا عطاش حتّى روينا وملأنا كلّ قربة واداوة معنا وغسلنا صاحبنا يعنى الّذى اصابته جنابة غير انّا لم نسق بعيرا وهى تكاد تنضح من الماء يعنى المزادتين فلمّا اتت اهلها قالت لقد لقيت اسحر البشر او انّه

او انّه لنبىّ كما زعم كان من امره ذيت وذيت ومعنى تنضح تنشق ومنها انشقاق القمر شاهده جمع كثير من المؤمنين والمشركين من اهل مكّة وغيرهم من الافاق حتّى قال مشركو مكّة لئن سحرنا محمد لم يقدر ان يسحر اهل الارض جميعا فاسئلوا اهالى الافاق عن ذلك فسئلوا فاخبروا انهم رأوه كذلك قالوا هذا سحر مستمرّ وذلك قوله تعالى وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمرّ ومنها جاء اعرابىّ وهو يخطب على المنبر يوم الجمعة فقال يا رسول الله هلك العيال والمواشى ادع الله تعالى ان يمطرنا فرفع رسول الله يديه وما فى السّماء اثر من السّحاب فدعا فظهر سحابة يسيرة جدّا فكثرت وانتشرت وامطرت السّماء وهو يخطب على المنبر فتقاطرت القطرات من جانب رأسه عليه السّلام وامتدّ المطر الى الجمعة الآتية فجاء هذا الرّجل او رجل آخر شكّ الرّاوى وهو عليه السّلام يخطب على المنبر فقال يا رسول الله هلكت الاموال والبيوت فادع الله تعالى ان يكشف عنا المطر فرفع رسول الله يديه وقال اللّهمّ حوالينا ولا علينا اللّهمّ على الاكام والظّراب ومنابت الشّجر فانقطع المطر من المدينة من حينه وقد اخبر الّذين جاؤا من الافاق بتوارة الغيث والامطار فى النّواحى والبلاد الى شهر فسال الوادى وادى قناة شهرا وهذا شاهده اهل المدينة ومن حوله ولا يعلم عددهم الّا الله العليم الخبير ومنها ما وقع فى غزوة حنين وهو انّ هوازن وثقيف تجمّعوا وهم رماة حذّاق فى الرّمى وتدبير الحروب فلمّا وقع المصاف تنا وشوا يسيرا ثم ولّوا مدبرين وذلك قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثمّ ولّيتم مدبرين فاخذ رسول الله كفّا من التّراب فرمى وجوه الكفّار وقال شاهت الوجوه فلم يبق رجل من عسكر المشركين الّا ودخل فى عينيه وحلقه من هذه الكفة من التّراب فشغل المشركون باعينهم وحلوقهم فحمل المسلمون حملة واحدة فانهزم المشركون هزيمة شنيعة وذلك قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكنّ الله رمى وقوله تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذّب الّذين كفروا قال بعض المحدّثين ووصول ذلك التّراب القليل الّذى هو الحفنة والقبضة الى جميع ذلك الجيش الّذين هم الوف قاوموا المسلمين وهم اثنى عشرة الفا حتّى ولّوا مدبرين حتّى هزمهم ذلك التّراب وشتّت شملهم ابهر من قلب العصا ثعبانا وابتلاع حبال السّحرة ومنها ورد عن سلمة بن الاكوع وغيره انّه فى غزوة خيبر دفع الرّاية لعلىّ ففتح بعض الحصون وارسل ابا بكر الى حصن آخر فقاتل فرجع بلا فتح وارسل عمر فقاتل وعاد بلا فتح وقد جهد فقال لاعطينّ الراية غدا رجلا يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله ويفتح الله على يديه فتشوّق كلّ احد لذلك فسأل عن علىّ فقيل به رمد فدعاه فجاء وانسان يقوده لشدّة الرّمد ففتح عينيه وتفل فيهما وقال خذ الرّاية وامض بها حتّى يفتح الله عليك فبرأتا وفى رواية للبيهقى فتفل فى عينيه فما وجعهما حتّى مضى

قال الامام المحقق فى شرح السنة الظراب الجبال الصغار جمع ظرب والاكام جمع اكمة وهى التل المرتفع من الارض

لسبيله والطبراني عن علي فما رمدت ولا صدعت منذ دفع المصطفى الي الراية
ففتح الله على يديه كرم الله تعالى وجهه جميع حصون خيبر ومنها انه لما كان
كفار قريش تمادوا في غيهم وطغيانهم وايذائهم رسول الله والمؤمنين دعا
عليهم صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اللهم اعني عليهم بسبع كسبع يوسف
فاكلوا العظام والجيف واشتد عليهم الخطب وشاع بين المشركين والمؤمنين
ان ذلك اثر دعوته عليهم فاتاه ابو سفيان فقال يا محمد انك لتأمر بصلة
الارحام وقد هلك قومك من القحط والجوع فادع الله تعالى ان يكشف عنا
العذاب فدعا رسول الله فكشف الله تعالى عنهم ما بهم من الجدب والقحط
وذلك قوله تعالى انا كاشفوا العذاب قليلا انكم عائدون ومنها حنين
الجذع وانينه فسمع منه الاصحاب الذين معه صلى الله تعالى عليه وسلم
في المسجد وهو يخطب في المنبر اول ما يخطب فيه صوت بكاء الصبي الذي ينزعج
من شئ انزعاجا عنيفا فنزل عليه السلام من المنبر ووضع يده على الجذع الى
ان انقطع الصوت وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم قبل وضع المنبر يخطب
مستندا اليه فسألوه عن ذلك فقال يتأسف ويتحزن على ما وقع عليه من
الذكر تنبيه وقد اعمى الله تعالى بصر بصيرة اهل الاعتزال ومن يحذو حذوهم
من الفقهاء والمترسمين فحملوا جميع ما ورد من هذا القبيل من نحو تكلم الحجر و
الشجر والجبال والارض والسماء وادراكها وفهمها على التنزيل والتخييل و
التمثيل فاذن ما قاله الصادق المصدوق الامين المؤتمن في السماء والارض
من تأسف هذا الجذع وتحسره على ما فات منه من الذكر وما سمعها الاصحاب
كلها بناء على ما قال هؤلاء المفسدون انما هو تخييلات وتوهمات كتخيلات
المترسمين او كتخييلات الساحرين الذين سحروا اعين الناس واسترهبوهم فالقوا
حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى فانظر الى فساد كلام هؤلاء
عصمنا الله تعالى واياكم عن الزيغ والذلل ومنها ان جابرا رضي الله تعالى عنه
دعى رسول الله يوم الخندق فذبح داجنا وطحن من صاع شعير فبارك صلى الله
تعالى عليه وسلم على هذا العجين والبرمة التي فيها لحم الداجن وقال فيهما
ما شاء الله ان يقول فغرف من البرمة وخبز من العجين فاكلوا وهم الف نفس
وشبعوا وان برمتهم لعلى حالها وعجينهم لعلى حاله كانه لم يؤخذ منها شئ
ومنها قال الزين العراقي في الالفية ونبع الماء فجاش كثرة من بين اصبعيه غير
مرة قال شارحه جاش بالجيم والمعجمة اي ارتفع وفار ومعنى غير مرة اي لم تقع
مرة واحدة بل مرارا عديدة في مشاهد عظيمة وهذه القصة فردت من طرق
يفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع مثلها من
غيره صلى الله تعالى عليه وسلم من الانبياء فمن جملة تلك المراد ما في الصحيحين
عن انس ان الناس احتاجوا للصلوة فلم يجدوا ماء فاتى عليه السلام بوضوء
فوضع يده فيه فنبع الماء من بين اصابعه حتى توضؤا كلهم زاد البخاري
وكانوا ثمانين وان الماء نبع من بين اصابعه واطرافها وروى ابن شاهين

شاهين نحوه في غزوة تبوك لما شكوا اليه فطلب فضلة ماء فاتي بها
فصبها في صحفة ثم وضع راحتيه فيها فتخللت عيون من بين اصابعه كامثال
العيون فتوضؤا وكانوا الفا وخمسمائة وقال جابر ولو كنا مائة لكفانا
ثم قال وانما استدعى قليل ماء تادبا مع ربه فانه المنفرد بايجاد المعدوم
لكن في رواية انه عليه السلام استدعى بشن يابسة ووضع يده فيها
فنبع الماء الى غير ذلك من الايات البينات والمعجزات الباهرات تركنا ذكرها
حذر الاطالة فهذه الاحاديث جميعها صحيحة اكثرها مما اتفق عليه الشيخان
وقد نقلت اكثرها بالمعنى روما للاختصار فاصحاب رسول الله شاهدوا
هذه الايات وعاينوها كما عاين اصحاب موسى تلك الايات فكما عاين هذه
الايات من اصحاب موسى عقلاؤهم واجلافهم ونساؤهم وصبيانهم كذلك
ايات محمد ومعجزاته التي ذكرناها وغيرها شاهدها وعاينها من اصحاب محمد
عقلاؤهم واجلافهم حتى نساؤهم وصبيانهم بل من ليسوا من الاصحاب من
الكفرة والمشركين فما معنى قول المص رح ان معجزات نبينا امور نظرية يعني انها
ليست من المشاهدات والمعاينات مثل معجزات موسى التي هي من جنس المعاينات
والمشاهدات وان اراد من امة محمد الذين جاؤا بعده صلى الله تعالى عليه وسلم
فلا فرق بين الامتين حينئذ اي امة محمد وامة موسى عليهما السلام في
كون امرهما مبنيا على الاخبار والاستماع لا على الابصار والمشاهدة ثم نقول
بعد التسليم والتنزل انه يشعر قول المص مع ان ما تواتر من معجزاته امور نظرية
الخ ان معجزاته صلى الله تعالى عليه وسلم نوعان نوع من قبيل المشاهدات و
المعاينات التي تدرك بالبداهة الا انه ما بلغ الينا شئ منها بطريق التواتر
وانما رأه من رأه في عهده عليه السلام وبلغ الينا لا بطريق التواتر بل بطريق
الاحاد ونوع اخر بلغ الينا بطريق التواتر الا انه ليس شئ منها من المعاينات
والمشاهدات التي تدرك بالبداهة بل هو امر عقلي نظري لا يدرك الا بالتامل
والفكر ويرد عليه ان ائمة الكلام اتفقوا على ان معجزات نبينا التي هي من قبيل
النوع الاول وان كانت تفاصيلها من قبيل الاحاد الا انها بلغت جملتها احد
التواتر وقد جمع بعض ائمة الحديث معجزاته صلى الله تعالى عليه وسلم فبلغت
جملتها ثلثة الاف فانظروا واعتبروا الى كم يبلغ عدد الرواة فالصواب ان يبين
المص فضلية امة محمد من بني اسرائيل على وجه لا يقع في كلامه اضطراب و
اختلال ولا يوهم شيئا من الفساد ولما انتهى الحاشية الى هذا المحل خطر ببالي
لعل المص لم يكن بابي عذرة هذا الكلام السوء الموهم لامر موحش ولعل اجتراءه
على مثل هذا اغترارا واتباعا لمن سبقه من المشهورين بالفلسفة والكلام
المبتني غالبه على الفلسفة وهو غافل عما ذكره ائمة الحديث وائمة السير من
انواع معجزات نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم التي شاهدها وعاينها قومه
الذين كانوا في عهده الشريف وعصره المنيف حتى النساء والصبيان والموافق
والمخالف من الكفرة والمشركين والمص تجاوز الله تعالى عنه ايضا غافل عن تلك

البيهقي دلائل النبوة وابو نعيم وكذا الملا ... عم

الاحاديث مثل ذلك المتبوع فنعم ما قال بعض من اصحاب الحواشى على تفسير القاضى
والمص لم يشتغل بكتب الاحاديث ولا له المام الى ذلك ومن ثمّ لم يطلع على ما
ذكره ائمة الحديث والسّير من المعجزات والخوارق المتنوّعة المتشعّبة لنبيّنا عليه
السّلام فقلت لبعض من حضر لله سى انظروا الى ما كتب الامام فى تفسيره الكبير
ههنا اى فى آية واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون
لعلّ المص اخذه منه فانتدب له بعض منهم فقال راجعت الى التفسير الكبير فوجدت
فيه أن ما ذكره المص ههنا مأخوذ من كلام الامام فلا حول ولا قوّة الّا بالله
العلىّ العظيم والله المستعان قلت فلمّا نظرت ما ذكره الامام فى الكبير ههنا
فاذا فيه الداهية الدّهياء والشّنعة العمياء ازفة الازافة ليس لها من دون
الله كاشفة فها انا اذكر ما ذكره الامام فى الكبير بعينه لينظر النّاظرون فيه
بعين الاعتبار ويتعرّف بانّ الشّغف باقوال الفلاسفة والاعراض عن احاديث
المصطفى والذّهول عمّا صدر وعند عليه السّلام من المعجزات الباهرات التى
شاهدها قومه مشاهدة وعاينوها معاينة كما ذكره ائمّة الحديث وائمّة السير
يؤدّى المرء الى القول بامثال هذه الضّلالات والخذلانات بحيث تصير تلك
الضّلالات والخذلانات اذىً فى طريق عقايد جزان المسلمين لحسن ظنّ عوام
الامّة ومن سمّيهم الى هذين الشّخصين سيّما الامام مع انّه مبتلى فى هذا
التّفسير بايقاع التّشكيكات فى قلوب المؤمنين فى لاصول الدّينيّة فى مواضع
اكثر من ان يحصى على قدر ما ذكره فى الفلسفة من التّشكيكات فقال فى الكبير
فى خلال سرد الفوائد وثالثها انّ امّة موسى عليه السّلام مع انّهم خصّوا بهذه
المعجزات الظّاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى حتّى قالوا اجعل لنا الهًا
كما لهم آلهة واما امّة محمّد فمع ان معجزاتهم هى القرآن الذى لا يعرف كونه معجزًا
الّا بالدلائل العقويّة الدّقيقة انقادوا لمحمّد عليه السّلام وما خالفوه فى امر
البتّة وهذا يدلّ على انّ امّة محمّد افضل من امّة موسى عليه السّلام انتهى كلام
الامام فى الكبير وقد قال تعالى تسليةً لرسولنا محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم
بعد ما رأى قومه الكفرة والمشركون انواع معجزاته عليه السّلام تمادوا فى غيّهم
وطغيانهم وعتوّهم ولو انّنا نزّلنا اليهم الملائكة وكلّمهم الموتى وحشرنا عليهم
كلّ شئ قبلًا ما كانوا ليؤمنوا الّا ان يشاء الله وقال تعالى جلّ جلاله وعمّ نواله
ولو فتحنا عليهم بابًا من السّماء فظلّوا فيه يعرجون لقالوا انّما سكّرت ابصارنا
بل نحن قوم مسحورون فيشعر كلام الامام ههنا انّه لم يصدر من نبيّنا عليه
السّلام ايات ومعجزات بحيث عاينها قومه مشاهدةً وشاهدوها معاينةً
كما عاين قوم موسى معجزاته معاينةً ومشاهدةً لانّه كان يزعم انّ معجزات نبيّنا
مقصورة على القرآن مع انّه غير محسوس مشاهد بل هو نظرى عقلى لا يظهر
الا بعد التّأمّل والامعان فياليت شعرى انّ من كان معرفته لاحوال رسولنا
مثل هذه الوهمة العمياء والغلطة الغشاء والزّلقة الشّنعاء كيف كان يجرى
على تفسير كلام الله المجيد الّذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

من خلفه فصدّق قول العظماء المتورّعين والكبراء المتشرّعين والثّقات المحقّقين
سلفًا وخلفًا ان كتاب الكبير للامام الرّازى يوجد فيه كلّ شئ الّا التّفسير
فمحصّل الكلام انّ الايمان والاطمينان بما نقلنا ههنا من المعجزات محمّد عليه
السّلام انّما يتيسّر لمن له حظّ ونصيب من فنّ الحديث والمام واحاطة لما ذكره
ائمّة الحديث وائمّة السّير ويسمع ويصدّق ويؤمن بما ذكره هؤلاء اعنى من له
المام واشتغال بفنّ الحديث والّا فمن اعرض عن ذلك كلّه واشتغل بالفلسفة
وفنّ الكلام المبتنى غالبه على اصول الفلاسفة فهم بمعزل عن الاطمينان و
الادعان والقبول بما روينا من المعجزات الباهرات والخوارق السّاطعات
المتشعّبة المتنوّعة الصّادرة عن نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم بحيث
شاهدها الموافق والمخالف من الكفرة والمشركين حتّى النّساء والصّبيان والمجانين
وانّما قلنا فهم بمعزلٍ عن الاطمينان الخ اذ لا بدّ لمن له اشتغال عظيم بالفلسفة
والكلام المبتنى على اصول الفلسفة وليس له المام وخبرة باحاديث المصطفى
صلّى الله تعالى عليه وسلّم واعرض عن ذلك ان يجد عوايق وصوارف و
موانع ودوافع وشكوكًا وتشكيكات لوقوع ما رواه الثّقات من اصحاب
الحديث وائمّة السّير من الخوارق المتنوّعة المحسوسة المبصرة المشاهدة الصّادرة
عن نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم قبل النّبوّة وبعدها ويقال للاوّل فى
مصطلح القوم ارهاصات وللثّانى معجزات امّا الثّانى فقد ذكرنا بعضًا منها
وامّا الاوّل فذلك كثير ايضا بحيث يتعسّر العدّ والاحصاء فلنذكر بعضًا من
المشهورات والمستفيضات منها فنقول مثل ما شاهدت ورأت امّه
عليه السّلام واسمها آمنة رضى الله تعالى عنها حين حملها اياه عليه السّلام
وحين ولادتها اياه عليه السّلام من الخوارق مثل الانوار السّاطعة واصوات
ملائك الله وتبشيراتهم ايّاها بذلك المولود الكريم ومثل ما رأت وشاهدت
امّه عليه السّلام رضاعًا واسمها حليمة من الخوارق الظّاهرة منه عليه السّلام
وقت تسليمه عليه السّلام ايّاها وحين الرّضاع وبعده حين ترعرع صبيًّا كما
ذكره ائمّة الحديث والسّير تفصيلًا وتلك المرأة سعديّة من قبيلة بنى سعد و
مثل ما شاهد عمّه ابو طالب حين نشاء عنده يتيمًا وحين ذهب به عليه السّلام
الى الشّام وخاف من اليهود ان لم يستصحبه عليه السّلام معه فى تلك السّفرة
لاخبار علمائهم ايّاهم انّه سيكون نبىّ هذه الامّة باماراتٍ وعلامات انفسيّة
وافاقيّة تدلّ على ذلك وانّ اليهود كانوا لا يرضون ان يبعث نبىّ الّا من بنى
اسرائيل واخبر علماء النّصارى فى الشّام ايضًا عمّه ابى طالب انّه سيكون نبيًّا
للاسود والاحمر بامارات وعلامات نفسيّة وافاقيّة شاهدوها فيه عليه
السّلام سيّما رئيس اساقفة الشّام ويقال له بحيرا الرّاهب فقالوا لابى طالب
باجمعهم لا بدّ لك ان تندب فى حفظ هذا الصّبى حفظًا اكيدًا حتّى يسلم من
كيد اليهود ومكرهم وتفصيله فى كتب الحديث والسّير فلذلك قام عمّه ابو طالب
فى حفظه وكلاءته عليه السّلام قبل النّبوّة وبعدها اتمّ قيام وقد كانت حدبه

رضي الله تعالى عنها سلمت اليه عليه السلام مالاً للمضاربة وبعثت معه غلامها
الميسرة فذهب معه الى الشام وهو عليه السلام وقتئذ في سن خمسة وعشرين
فلما عاد عليه السلام الى مكة اخبر ميسرة غلامها اياها ما رآه من الخوارق
الظاهرة منه عليه السلام في الذهاب والاياب وما سمعه من علماء النصارى
في الشام في حقه عليه السلام بانه سيكون نبيا للعرب والعجم فرغبت خديجة
وطلبت تزويج نفسها من النبي عليه السلام واخبرت كلام ميسرة لورقة
بن نوفل وهو ابن عم خديجة وكان من قريش الا انه تنصر وكتب من التورية و
الانجيل ما شاء الله ان يكتبه فنشط ورقة من كلام ميسرة في الغاية وقال
اني منتظر على هذا الامر انتظاراً وانشد في الحال قصيدة طنانة في قافية الجيم
اولها هذان البيتان ، لججت وكنت في الذكرى لجوجاً ، لهمّ طالما بعث النشيجا ،
ووصف من خديجة بعد وصف ، فقد طال انتظاري يا خديجا ، الى آخر الابيات
فمن اراد الاطلاع على ابيات هذه القصيدة فليراجع الى شروح الفية ابن مالك
سيما شرح ابيات الالفية للعيني شارح البخاري والهداية وغيرهما ويذكر علماء
العربية والنحويات هذه القصيدة للاستشهاد على قواعدهم لاستشهاد
هذه القصيدة سلفاً وخلفاً بين اوائلهم واواخرهم وقد كان ابو بكر الصديق
وزيد بن الحارثة حِبّ رسول الله ومولاه وحنظلة بن عمر الراهب وعمار بن
ياسر وابوه وامه وبلال بن رباح واشباههم كل منهم خبيراً بهذه الارهاصات
والخوارق حتى اذا تشرف عليه السلام بخلعة النبوة دخلوا في الاسلام وامنوا به
عليه السلام بلا تلعثم ولا تردد ولذا يقال لابي بكر رضي الله تعالى عنه صديقاً
لعدم تردده في قبول الاسلام في قصة سلمان الفارسي وحكاية المذكورة
في كتب الاحاديث والسير كفاية تامة لاولي الابصار فلنرجع الى اصل المقصود
فنقول الايمان بتلك الخوارق والارهاصات والمعجزات يتشرف ويتحلى به
من له حظ ونصيب من فن الحديث والمام لتحصيله وخبرة لاصول الحديث
وروايته ورجاله وتميز صحيحه من سقيمه واعراض عن الفلسفة والفلسفيات
وعن فن الكلام الذي يبتني عليها واشتغال لما ذكره ائمة الحديث وائمة السير
وهو الذي يطمئن قلبه لوقوع تلك الخوارق والارهاصات ويذعن لها اذعاناً
ويعين لها ايماناً واما من اشرب في قلبه حب الفلسفة والفلسفيات فهم
محرومون عن هذه الدولة الكبرى والسلطنة العظمى فيجدون لوقوع تلك
الخوارق والارهاصات والمعجزات دوافع وصوارف وعوائق وموانع ثم
الداهية الدهياء والطامة الكبرى انهم لم يقنعوا بوقوع هذه الخطرات
والوساوس والشبهات في قلوبهم ونفوسهم ولم يتألموا ولم يكرهوا عن
تلك الوساوس ووقوعها فيهم ولم يحزنوا ولم يتألموا ببقائها في انفسهم بل
يحبون لن يجدوا ويتعرف تلك الشبهات والوساوس ولهم شغف شديد
لافشاء تلك الاوهام والوساوس للناس فيلقونها للطوائف والاصناف
الغافلين عن ديننا والذاهلين كل الذهول امثالهم عن احوال نبينا قبل النبوة

النبوة وبعدها فضلوا واضلوا فصدق فيهم قول القائل اذا لم يكن للمرء عين
صحيحة ، فلا شك ان يرتاب والصبح مسفر ، وما احسن ما قال بعض من كبراء
الروم ، كنش ظاهر دكليدر قرنداش ، نوله كورمزسه آنى چشم خفاش ، فلنختم
الكلام ههنا بمقالين يروي احدهما ابن حبان في صحيحه والآخر ذكره محمد بن
محمد الجزري ويعرف القاصي والداني ان كلاً من هذين الجليلين صاحب
الانتقاد بحيث يتركان كثيراً من الاحاديث والآثار المذكورة في المسانيد والسنن
للائمة المشهورين لعدم ثبوتها عندهما فنقول قال ابن حبان في صحيحه من
حديث عبد الله بن جعفر عن حليمة السعدية مرضعته عليه السلام ان آمنة
قالت لها ان لابني هذا شاناً اني حملت حملاً لم اجد حملاً قط كان اخف ولا
اعظم بركة منه ثم رأيت نوراً كأنه شهاب خرج مني حين وضعته اضاءت
اعناق الابل ببصرى من ارض الشام انتهى رواية ابن حبان في صحيحه فلننقل
ما ذكره ابن الجوزي مؤلف الكتاب المشهور بحصن الحصين فنقول ولا اخرج ابن
السكين وغيره في معرفة الصحابة من حديث مخزوم بن هانئ عن ابيه وقد اتت
عليه مائة وخمسون سنة انه ارتجس ايوان كسرى اي اضطرب وتحرك حركة
حتى سمع لها صوت مهول بحيث انصدع وانشق من علاه قال شيخ المشايخ المتأخرين
من اهل الحديث محمد بن محمد بن محمد الجزري وهذا الشق الآن باق اخبرنا بذلك
جماعة ممن رآه بالمداين وانه سقط من اعلى الايوان اربع عشرة شرافة وهي
واحدة الشرف التي تكون على حيطان السور وغيرها ليحسن منظرها وخمدت نار
فارس التي كانوا يعبدونها ولم تخمد قبل ذلك بالفي عام بل كانت توقد وتضرم
ليلاً ونهاراً فلم يستطع احد تلك الليلة اضرامها عجزاً لا اختياراً وغاضت
بحيرة ساوة المطهر اهلها للشرك والعداوة كانت بحيرة كبيرة اكبر من فرسخ
بمملكة عراق العجم بين همدان وقم تركب فيها السفن ويسافر بها الى ما حولها
من البلاد والمدن مثل فرغانة وري فاصبحت من ليلة مولده صلى الله تعالى
عليه وسلم ناشفة يابسة الارض كان لم يكن بها شيء من الماء في الطول و
العرض بل غار ماؤها وذهبت حتى بني موضعها مدينة تسمى ساوة باقية الى
اليوم حصينة انتهى وهذا الشيخ المشهور بابن الجزري حين ساكن ببخارى
ورد الخط من سلطان البخارى الى جميع العلماء المحدثين هناك ان يعرضوا
اسانيدهم وتخاريجهم التي يعلمونها طلبة الحديث على الشيخ المذكور فان اجازه
الشيخ وقبله فليُعلِّم كما كان وليُقرئ وليدرّس الطلبة والا فهو ممنوع ومعزول
بعد ذلك عن الاقراء والتعليم وتفصيل قصة العرض على الشيخ مذكور في الرشحات
لخواجه صفي قال لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون الخ تبع المصرها هنا
صاحب الكشاف ولم يثبت ذلك الرحلان قال الامام ابو جعفر ابن جرير قد
كتب الله لهم الارض المقدسة بعد ان اخرجهم من مصر فلما امتنعوا من قتال
الجبارين حرمها عليهم وعاقهم بالتيه ولم يخبرنا انه ردهم الى مصر بعد اخراجهم
منها قال فان قيل فان الله تعالى قال فاخرجناهم من جنات وعيون الى

قوله واورثناها بنى اسرائيل قيل ان الله اورثهم وملكهم اياها ولم يردهم
الى مصر وجعل مساكنهم الشام وقال الشيخ بها ابن عقيل فى تفسيره لم يصح
احد من المفسرين والمورخين بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وذكر
الثعلبى فى تفسيره ان الله تعالى لما اغرق فرعون وقومه بعث جندين من
بنى اسرائيل كل جند اثنى عشر الفا الى مداين فرعون وهم يومئذ خالية من اهلها
فذا هلك الله علمائهم ورؤساهم ولم يبق منهم الا الصبيان والنساء و
الزمنى والهرمى والمرضى وامر على الجندين يوشع بن نون وطالب بن برقيا
فدخلوا بلاد فرعون وغنموا ما كان فيها من اموالهم وخلف يوشع على قوم
فرعون رجالا منهم وعاد الى موسى بمن معه من المؤمنين غانمين شاكرين
انتهى فهذا الكلام تفصيل لجواب ابن جرير قال باخع بالباء الموحدة والخاء
المعجمة والعين المهملة قتل الانسان نفسه قال وقطع الشهوات كما قيل من
لم يعذب نفسه لم ينعمها هذا الاحتمال من خطرات بعض الصوفية فالاولى
ترك هذا الاحتمال لان ائمة التفسير اجمعوا على ان المراد من القتل ههنا هو
القتل الحقيقى وانما اختلفوا فى القاتل العبدة بعضهم بعضا والقاتل نفسه او
الذين لم يعبدوا قال ومن لم يقتلها لم يحيها ليس مراد ارباب الحقايق من القتل
ما اراده المص من تعذيب النفس بالخلوات والمجاهدات والرياضات بل مراد
هم به هو الفنا فى الله وكذا مرادهم بالحيوة هو البقاء بالله وليس شئ منهما مشروط
بالتقشف والتشدد وانما هما موهبة من الله تعالى قال وقيل انهم امروا ان
يقتل بعضهم بعضا وقيل امر من لم يعبد العجل الخ هذان الوجهان كلاهما حمل فيه
القتل على حقيقته وهو الملايم لاجماع ائمة التفسير وكل منهما منقول عنهم
ورجحوه على الوجه الاول الذى ذكره المص مع انه ذكرهما بصيغة التمريض
وذكر الوجه الثانى على انه وجه وجيه مع انه مخالف لاجماعهم وخلاف الظاهر
فالاولى للمص تعكيس الامر قوله وذلك للمؤمنين فى الاخرة والافراد من الانبياء فى
بعض الاحوال فى الدنيا وفى قوله والافراد الخ من الاختلال ما لا يخفى اذ لم ينقل
احد من اهل القرون الثلثة بان الرؤية بعين الرأى فى الدنيا وقعت لغير محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك ليلة المعراج مع انه على الاختلاف بين
الامة والرؤية القلبية فى الدنيا لا يختص بالانبياء بل يجوز لاحاد الامة
ايضا على القول المختار قال بدلوا بما امروا به من التوبة والاستغفار طلب
ما يشتهون من اعراض الدنيا لم يذكر المص لفظ ما قالوه بدله اخرج الشيخان
من حديث ابى هريرة مرفوعا انهم قالوا حبة فى شعرة وفى رواية فى شعيرة وكان
الاولى للمص ان يذكره على كونه حديثا مرفوعا من رسول الله فى الكشاف وليس الغرض
انهم امروا بلفظ بعينه وهو لفظ الحطة فجاؤا بلفظ آخر لانهم لو جاؤا بلفظ
آخر مستقل بمعنى ما امروا به لم يؤاخذوا به كما لو قالوا مكان حطة نستغفرك
ونتوب اليك او اللهم اعف عنا وما اشبه ذلك قال والحجر الذى فر بثوبه
لما وضعه ليغتسل وبرأه الله به عما رموه به من الادرة فاشار اليه جبرئيل بحجله

بحجله وفى الصحيحين كان بنو اسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوءة بعض
وكان موسى يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه
آدر فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فجمح موسى يعدو فى
اثره يقول ثوبى يا حجر ثوبى يا حجر حتى نظر بنو اسرائيل الى سوءة موسى فقالوا
والله ما بموسى من بأس فوقف الحجر بعد ما نظروا اليه الادر الرجل الذى فى
خصيته نفخة واسم هذه النفخة الادرة ومعنى جمح اسرع وليس فى الصحيحين
فاشار اليه جبرائيل بحجله الى آخره فى معالم التنزيل عن سعيد بن جبير موقوفا
قال لان من الاحجار ما يحلق الشعر ذكر ارباب الخواص والتجارب ان من الاحجار
حجر الشعر وهو يحلق الشعر وينتفه واذا رآه الناظر يظن انه كبة شعر واذا
كان فى حجم المطحنة الكبيرة يكون وزنه درهما وليس فى الاحجار انفا منه
قال وينفر الخل قالوا من الاحجار ما يبغض الخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل
لم ينزل عليه بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا قال ويجذب الحديد وهو
حجر المقناطيس وتواترت الاخبار ان عند الترك يعنى المغل احجارا يتنزلون بها
الثلوج والامطار وان فى الهند نهرا اذا القى فيه شئ ينقلب حجرا فى حينه وفى
تاريخ العتبى ان فى الهند نهرا اذا القى فيه شئ من القاذورات يحصل فى السماء
حينه رعد وبرق وينزل الصواعق قال لم يمتنع ان يخلق الله تعالى حجرا يسخره
لجذب الماء من تحت الارض ولجذب الهواء من الجوانب وتصييره ماء بقوة التبريد
ونحو ذلك للحكماء صنفان صنف يثبتون الصانع تعالى وصنف ينكرونه
فالمنكرون يقال لهم الدهرية والمثبتون ايضا صنفان صنف يثبتون النبوة
والشرايع وصنف ينكرونهما فالمنكرون يقال لهم البراهمة والمثبتون منهم
انما يثبتونهما لمجرد نظام العالم لان عندهم العالم قديم وكذلك انما يثبتون
معجزات الانبياء مراعين فيها اصولهم وقواعدهم الطبيعيات من جملتها ان
شيئا من الحادث المادى لا يحدث الا وهو مسبوق بمادة ومدة وانه
تعالى لا يصدر منه شئ من الماديات ولا اكثر وانه تعالى لا يمكن ان يخلق
شيئا من كتم العدم وجمهور المتكلمين لا يسلمون شيئا من تلك المقدمات
المذكورة فهذا القول من المص اثبات الايات والمعجزات على طريقة الحكماء والفلاسفة
فالصواب للمص ان يثبتها على طريقة المتكلمين او يورد هذا البيان مع التنبيه
على انه طريقة جدلية اورد لمجرد الزام الخصم قال اى جوى كرهوا المداومة
عليه قال وهم كانوا فلاحة اى اهل الحرث والزراعة فنزعوا اى اشتاقوا و
مالوا الى عكرهم بكسر العين المهملة اى اصلهم قال بسبب كفرهم بالمعجزات اشاره
الى ان المراد من ايات الله المعجزات التى اعطاها الله تعالى انبيائه عليهم السلام
قال او بالكتب المنزلة الخ اشار به الى ان المراد من ايات الله هى الكتب المنزلة
مثل التورية والانجيل والقرآن ويرد عليه ان العلماء اجمعوا على ان الاعجاز
مختص من بين الكتب المنزلة بكتابنا ولم يتحقق فى شئ من الكتب المنزلة الاعجاز
بمعنى وقوعه فى اعلى طبقة من البلاغة بحيث يعجز البشر عن الاتيان بمثله

قال فانهم قتلوا شعيا بكسر السين المعجمة وسكون العين المهملة وفتح المثناة
التحتية آخره الف مقصورة مخفف اشعيا من انبياء بنى اسرائيل بعد داود
وسليمان وله سفر يقال له نبوة اشعيا وهو الآن فى يد اهل الكتب وفى
غير موضع منه التبشير بيحيى عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام واما ما
وقع فى بعض النسخ شعيبا مثل صهيبا فمن تحريف الناسخين قال روى ان
موسى عليه السلام لما جاءهم التورية فرأوا فيها الخ اخرجه ابن ابى حاتم عن
ابن عباس قال ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف اى قلنا
خذوا واذكروا ارادة ان تتقوا فيكون الترجى مجازا عن الارادة لاستحالة
حقيقته على الله تعالى وجواز تخلف ارادته تعالى عن مراده عندهم قال
قال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم الخ اخرجه ابن جرير عنه و
قال انه قول مخالف لظاهر القرآن والاحاديث المستفيضة واجماع المفسرين
والمص نقل هذا القول عن مجاهد وسكت عليه ولم يذكر انه قول مخالف
لظاهر القرآن والاحاديث والآثار المستفيضة واجماع المفسرين وكان
اللايق على المص ان يذكر ذلك والعجب ان المص سامحه الله تعالى يذكر القول
الشاذ المخالف للجمهور بصيغة المعلوم ويذكر القول الثابت عند ثقات
المحدثين والمفسرين بصيغة المجهول وهو مخالف لاصول الحديث واصول
التفسير قال وقوله كونوا ليس بامر اذ لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة
التكوين وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم مذهب المعتزلة على انه يجب تنزيهه
تعالى عن صفة الكلام لاستلزام كونه تعالى محلا للحوادث فيجب التنزيه
عندهم عن ذلك كسائر النقايص وعلى انه لا يتعلق الخطاب الازلى بالمعدوم
وعلى ان وجود الاشياء بالايجاد لا بخطاب كن وعلى ان تكليف ما لا يطاق
ممتنع فيحمل جميع ما ورد من قوله تعالى كن فيكون على المجاز واما على مذهب
الاشاعرة فلا ضرورة فى صرف اللفظ اعنى قوله كن المسند الى الله تعالى عن
حقيقته لاثباتهم الكلام النفسى القديم ولقولهم بان وجود جميع الاشياء
بخطاب كن وانه يتعلق الخطاب الازلى بالمعدوم ولان تكليف ما لا يطاق
جائز عندهم وكلام الامام فى بعض كتبه صريح فى ان مرادهم ليس فى مجرد الجواز
العقلى بل فى الوقوع فالمعتزلة عن آخرهم يحملون جميع ما ورد فى القرآن والحديث
من قوله تعالى كن فيكون على التشبيه والتمثيل لما ذكرنا والاشاعرة عن آخرهم
يحملون جميع ما ورد من ذلك فى الآيات والاحاديث على حقيقته لا انه مجاز
عن سرعة التكوين كما قال به المعتزلة ومن يحذو حذوهم من الفقهاء والمرتسمين
اما تساهلا او تسامحا منهم او لاستحسانهم هذا القول المردود والا فمذهب
الاشاعرة هو مذهب الاصحاب والتابعين قبل ظهور البدع والاهواء قال
كان فيهم شيخ موسى فقتل ابنه بنو عمه طمعا فى ميراثه الخ هكذا وقع فى الكشاف
ان المقتول هو ابن الشيخ والمص تبع الكشاف وهو غلط منهما فى نقل القصة
لان المقتول هو الشيخ نفسه لا ابنه قال الشيخ الامام الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى

ابن الجوزى فى تفسيره روى ابن سيرين عن عبيدة قال كان فى بنى اسرائيل
رجل عقيم لا يولد له وله مال كثير وكان ابن اخيه وارثه فقتله واحتمله ليلا
فاتى به حيا اخرى فوضعه على باب رجل منهم ثم اصبح يدعيه حتى تسلحوا
وركب بعضهم الى بعض واتوا موسى فذكروا له ذلك فامرهم بذبح البقرة قال
الامام البغوى فى المعالم انه كان فى بنى اسرائيل رجل غنى وله ابن عم فقير لا
وارث له سواه فلما طال عليه موته قتله ليرثه وحمله الى قرية اخرى فالقاه
بفنائهم ثم اصبح يطلب ثاره وجاء بناس الى موسى يدعى عليهم القتل فسألهم
فجحدوا فاشتبه امر القتيل على موسى واخرج هذه القصة ابن جرير وغيره مطولة
ومختصرة من طرق عن ابن عباس وابى العالية ومجاهد وغيرهم وفيها ان الشيخ
قتله ابن اخيه وفى تفسير ابن الجوزى ايضا روى السدى عن اشياخه ان رجلا من
بنى اسرائيل كانت له بنت وابن اخ فقير فخطب ابنته فابى فغضب وقال والله
لاقتلن عمى ولآخذن ماله ولانكحن ابنته ولآكلن ديته فقتله غيلة انتهى فظهر
ان الرجل هو المقتول وانه ليس له ابن وله بنت على قول وقاتله ابن اخيه وابن عمه
على اختلاف القولين وفيه ايضا قال ابو العالية سال موسى ان يسأل الله البيان
القاتل وقال غيره بل القوم اجتمعوا فسألوا موسى قوله او الهزء نفسه وفى بعض
الحواشى هذا المعنى كذب يجب ان ينزه عنه القرآن وقد اخطأ الزمخشرى فى
ذكره انتهى وهو كلام من ليس له خبرة باستعمالات العرب ولا بفن الفصاحة
قوله لان الهزء فى مثل ذلك جهل وسفه اى لان الهزء فى مثل هذا اى فى مقام
الارشاد وتبيين الاحكام وبيان الاجمال من باب الجهل والسفاهة كذا فى حاشية
الكشاف للشيخ اكمل الدين ثم قال وفى قوله فى مثل هذا اشارة الى ان الهزء اذا وقع
فى موقعه كما فى قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم ليزيد غيظ المستهزء به فيرتدع
عما هو عليه تعليم وارشاد وانما عطف السفه على الجهل ليؤذن بان العالم حكيم قوله
ومن انكر ذلك اى كون البقرة معينة قوله ويؤيد الرأى الثانى وهو كون البقرة
مبهمة قوله والمروى بالرفع عطف على ظاهر اللفظ قوله والمروى عنه عليه السلام
لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لاجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم
اخرجه سعيد بن منصور فى سننه عن عكرمة مرفوعا مرسلا واخرجه ابن جرير
بسند صحيح عن ابن عباس موقوفا قوله امرتك الخير فافعل ما امرت به البيت
لعباس بن مرداس وقيل لخفاف بن ندبة وبعده فقد تركتك ذا مال وذا نشب
والمراد بالمال الابل والنشب المال الاصيل قال فى قوله تعالى صفراء فاقع و
فيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا يؤكد بالفقوع قال ابو الفرج ابن الجوزى
فى تفسيره وفى الصفراء قولان احدهما انه من الصفرة وهو اللون المعروف قاله
ابن عباس وقتادة وابن زيد وابن قتيبة والزجاج والثانى انها السوداء
قاله الحسن البصرى ورده جماعة فقال ابن قتيبة هذا غلط فى نعوت البقر وانما
يكون ذلك فى نعوت الابل يقال بعير اصفر اى اسود لان السود من الابل يشوب سوادها
صفرة ويدل على ذلك قوله فاقع لونها والعرب لا يقول اسود فاقع وانما يقال

اسود حالك واصفر فاقع قال وفي الحديث لو لم يستثنوا لما تبينت لهم آخر الابد
قال الشيخ ولي الدين العراقي لم اقف عليه وقال السيوطي اخرجه بهذا اللفظ ابن جرير
عن ابن جريج مرفوعًا معضلا واخرجه بنحوه سعيد بن منصور عن عكرمة مرفوعًا
مرسلا وابن ابي حاتم عن ابي هريرة مرفوعًا موصولا انتهى والمعضل من الحديث
ما سقط من آخر الاسناد اثنان فما فوقهما من رواته وهو يقابل المعلق من الحديث
وهو ما سقط من اول الاسناد اثنان فما فوقهما من رواته وقوله لما تبينت لهم
آخر الابد اي البقرة ما تبينت لهم وآخر الابد بالنصب على الظرف مبالغة في
التأبيد الذي هو المدة الطويلة والا فالابد بمعنى لا آخر له اصلا كما ان الازل بمعنى
لا اول له اصلا قال والمعتزلة والكرامية على حدوث الارادة يعني واحتج به
المعتزلة والكرامية على حدوث ارادة الله تعالى بناءً على ان اهتداءهم الى البقرة
المرادة او الى القاتل حادث وقد جعلوا هذا الاهتداء مترتبا على ارادته تعالى
فيشعر الكلام حينئذ ان حدث منه تعالى ارادة باهتدائنا حدث اهتداؤنا
فثبت انه تعالى مريد بارادة حادثة هذا وفيه امران احدهما ان القول بانه تعالى
مريد بارادة حادثة بناء على ان هذه الارادة لا تقوم بمحل بل تقوم بنفسها
حتى لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث انما هو قول طائفة من معتزلة البصرة
لا قول جميع معتزلتها ولا قول جمهور المعتزلة فيكون هذا كما سبق قول منفرد
عن مقالة جمهورهم وجمهورهم تبرؤا عن هذه المقالة بناء على ان اثبات
ارادة لا في محل سفسطة ومصادمة للبداهة وثانيهما ان الكرامية وان
قالوا بحدوث صفات الله تعالى الا انهم لم يقولوا ذلك في كل الصفات حتى
انهم قالوا بالفرق بين المشية والارادة وقالوا بقدم الاولى وحدوث الثانية
فمشيته تعالى عندهم قديمة وارادته تعالى حادثة فلم يقع من الكرامية
الاحتجاج بهذه الآية بل ولا يصح ايضًا ذلك بناءً على ان الواقع في الشرط المذكور
في الآية هو المشية وهي قديمة عندهم كما تحققت بل ان احتج به احد اجابوا
بما اجاب به اهل الحق من حدوث التعلق وكذا لم يقع هذا الاحتجاج من قبل
جمهور المعتزلة بل ولا يصح ذلك منهم ايضًا بوجه بناء على ان ليس شيء من
الصفات زائدة على الذات بل هي عين الذات عندهم فكلام المص كلام من
لم يمعن النظر في مقالات المعتزلة والكرامية قال اي بحقيقة وصف البقرة و
حقيقتها لنا اشاد بهذا التفسير الى ان المراد من الحق المذكور ههنا ليس ما يقابل
الباطل بل ما يقابل المبهم والمجمل قال اذ روي ان شيخًا صالحًا كان منهم له عجلة
الى آخر القصة ذكره الامام البغوي وغيره بلا اسناد قال مظهره لا محالة في
الكشاف مظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتيل لا يتركه مكتومًا بشير الى مذهب
من وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى وكلام المص ليس بصريح ولا متمحض في
مراد الاشاعرة قال كما روي عن عمر انه ضحى بنجيبة بثلثمائة دينار اخرجه ابو داود
من رواية الجهم بن الجارود عن سالم عن ابيه قال اهدى عمر نجيبة فاعطى بها
ثلثمائة دينار فقال يا رسول الله افابيعها واشتري بثمنها بدنا قال لا انحرها

لا انحرها اياها قال وان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى والاسباب امارات لا
اثر لها هذا هو مذهب الاشاعرة وهو مذهب عامة المحدثين ومذهب سلفنا
الصالحين قبل ظهور البدع والاهواء وقبل شيوع الفلسفة في دولة الاسلام
وفي الكشاف وليعلم بما امر به من مس الميت بالميت وحصول الحيوة عقيبه ان
المؤثر هو المسبب لا الاسباب لان الموتين الحاصلين في الجسمين لا يعقل ان يتولد
منها حيوة قال العلامة الطيبي وفي قول المص ان المؤثر هو المسبب لا الاسباب
ابطال لمذهبه في كثير من المواضع قوله وانما لم يقل اقسى لما في اشد من المبالغة
الخ هذا خطاء من الزمخشري واتبعه المص ذهولا عنه لان ائمة العربية اتفقوا
على ان افعل التفضيل لا يجيء من الامور الخلقية ولا من العيوب قال والخشية مجاز
عن الانقياد قال الامام البغوي في المعالم مذهب اهل السنة ان الله تعالى علما
في الجمادات وسائر الحيوانات سوى العقلاء لا يقف عليه غيره فلها صلوة وتسبيح
وخشية كما قال جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده وقال والطير صافات كل
قد علم صلوته وتسبيحه وقال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر الآية فيجب على المرء الايمان به ويكل علمه الى الله تعالى انتهى فلا
حاجة الى صرف اللفظ عن حقيقته لان اصول اهل السنة لا تأبى عن الحمل على الحقيقة
وانما تأبى عن هذا الحمل اصول اهل الاعتزال فالصواب للمص ههنا ترك قوله و
الخشية مجاز عن الانقياد قال وقيل هؤلاء من السبعين المختارين سمعوا كلام
الله حين كلمه موسى عليه السلام الخ قال ابو الفرج ابن الجوزي في تفسيره هذا قول
مقاتل والاول اصح وقد انكر بعض اهل العلم منهم الترمذي صاحب النوادر
هذا القول انكارًا شديدًا وقال انما خص بالكلام موسى وحده والا فاي ميزة
وجعل هذا من الاحاديث التي رواها الكلبي وكان كذابا فان قلت استماع التورية
لا يختص بطائفة من اسلافهم ولا باسلافهم ولا بمن وجد في عهد موسى فكيف
يصح الوجه الاول قلنا استماعها بحيث لم يقع التحريف عليها خص بطائفة
من اسلافهم على ما يدل عليه سوق الآية قال اي تحسر وهلاك هذا هو المعنى اللغوي
الاصلي لكلمة الويل المثبت في كتب اللغات قال ومن قال انه واد او جبل في
جهنم فمعناه ان فيها موضعًا يتبوء فيه من جعل له الويل هذه العناية مما
لا حاجة اليه اذ القول بانه واد في جهنم ثبت عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم برواية الترمذي عن ابي سعيد الخدري وابن جرير عن عثمان بن عفان
والبزار عن سعد بن ابي وقاص كلهم مرفوعًا وقد روى ابن المنذر عن ابن عباس
وابن ابي حاتم عن نعمان بن بشير موقوفا عليهما ولا شك ان احد الاوضاع
الاربعة هو الوضع الشرعي فيكون الويل بمعنى وادي جهنم من قبيل الوضع الشرعي
فيكون حقيقة شرعية مثل الصوم والصلوة والزكوة وغيرها ولا شك ان
الحقيقة الشرعية مجاز لغوي فقوله ولعله سماه بذلك مجازا ناشئ عن الغفلة
عن كون هذه التسمية صادرة عن مشكوة النبوة ومن الذاهلين عن حقيقة
الحال والحائمين حول القيل والقال من قال (مولانا عصام) وانما اول المص قول هذا القائل

لان اللغة لا تساعد ما قاله ولا ضرورة الى اعتبار الوضع الشرعي قال
ابن الانباري معنى الويل المشقة والعذاب يقال اصله وي لفلان اي حزن
لفلان فكثر الاستعمال للحرفين و وصلت اللام بوي وجعلت حرفا ثم
اخبر عن ويل بلام اخرى وهذا اختيار الفراء قال وهو في الاصل مصدر لا فعل
قال ابو حيان وما ذكر من قولهم والمصنوع قال ولذلك فسرها السلف
بالكفر اخرجه ابن ابي حاتم عن ابن عباس وابي هريرة وابن جرير عن ابي وايل
ومجاهد وقتادة وعطا وربيع بن انس قال روي ان قريظة كانوا حلفاء
الاوس والنضير حلفاء الخزرج الخ اخرجه ابن جرير عن ابن عباس وغيره
لابد ههنا من بيان الاوس والخزرج ومن بيان قريظة والنضير وبيان
الحلفاء فنقول الاوس والخزرج قبيلتان من ولد اسمعيل عليه السلام الا انهم
قحطانيون لا عدنانيون نزلوا باليمن وكانوا يمانيين ثم خرجوا في وقعة
سيل العرم فنزلوا بيثرب وكانوا مشركين ليس لهم كتاب سماوي ولا لهم
شريعة نبوية مثل سائر مشركي العرب ثم دخلوا في دين الاسلام بعضهم قبل
الهجرة وبعضهم بعدها فهم الانصار الذين ذكروا واثنوا في غير موضع من
كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى السابقون الاولون من المهاجرين والانصار
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار وغيرها وام النبي عليه السلام
آمنة بنت وهب كانت من قبيلة الخزرج من بني النجار وماتت في الطريق حين
خرجت من مكة وقصدت زيارة اخوالها من بني النجار ولذا كان بين النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم وبين الخزرج لحمة ووصلة وقد وقع بين الاوس و
الخزرج قبل دخولهم الاسلام وقايع وحروب واشهرها يوم بعاث فوقع فيه
مقتلة عظيمة بينهما واما قريظة والنضير فهما قبيلتان كانوا على دين موسى
وشرعه وهم ليسوا من العرب من ولد اسمعيل بل من ولد اسحق مثل سائر بني اسرائيل
ولما تفرقت بنو اسرائيل بعد تخريب بخت النصر القدس الى الاطراف والبلاد نزلت
هاتان القبيلتان بيثرب واما الحلفاء بضم الحاء المهملة مثل الجلساء جمع جليس
والكرماء جمع كريم جمع حليف وعادة العرب انه اذا وقع بين قبيلة من قبائل
العرب وبين قوم ليسوا من تلك القبيلة تحالف وتعاهد وتعاقد على التعاون
والتناصر والتظاهر يقال لهؤلاء القوم حلفاء بني فلان والواحد منهم حليف
بني فلان كما يقال فلان حليف بني زهرة قال والضمير للشان او مبهم وتفسيره
اخراجهم الخ فالفرق بين الضمير الشان والمبهم ان ضمير المبهم لا يفسر الا بالمفرد
وضمير الشان لا يفسر الا بالجملة قال يعني الفداء وفيه بعد العناية ايضا محتاج
والمراد البعض الذي يوجب الفداء قال يعني حرمة المقاتلة والاجلاء والمراد
ههنا ايضا البعض الذي يوجب حرمة المقاتلة والاجلاء فالايمان والكفر منهم
انما يتعلق بما يوجب الفداء والحرمة من الكتاب لا بنفس الفداء والحرمة وفي
غير واحد من التفاسير التي غالبها مبنية على الروايات اخذ الله تعالى عليهم اربعة
عهود ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهر وفداء اسراهم فاعرضوا عن

عن غير الفداء قال كقتل قريظة وسبيهم يعني قتل مقاتلتهم وسبي
نسائهم وذراريهم قال وعيسى بالعبرية ايشوع وقد يحذف الهمزة قال
ابن الجني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت وفي حواشي الكشاف اي نطقت
كيف شاءت يعني ليس في نطقهم بالاعجمي اصل يرجع اليه قال وهو بالعربية
من النساء كالزير من الرجال الزير بكسر الزاء من يحب محادثة النساء و
مجالستهن فيكون المريم في اللغة العربية من النساء من تحب محادثة الرجال
ومجالستهم وانما قلنا في اللغة العربية لان لفظ مريم في اللغة العبرانية و
السريانية بمعنى الخادمة او العابدة لا امرأة بزير من الرجال وتحب محادثتهم
وذلك توافق اللغتين فقط مع مخالفة المعنى في كل من اللغتين واشار
المص الى جميع ما ذكرنا بقوله وهو بالعربية من النساء كالزير من الرجال قال
رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه الخ فلفظ مريم وقع في اللغتين الا ان التوافق في مجرد اللفظ لا
في المعنى قال اذ لم يثبت فعيل قال ابو حيان قد اثبته بعضهم وجعل منه
ضهيد اسم موضع ومدين اذا جعلنا ميمه اصلية وضهيا مقصورة وهي
المرأة التي لا تحيض وقيل التي لا ثدي لها وقال ابن جني ضهيد مصنوع لا
يحتج به على اثبات فعيل ووقع في بعض النسخ فعيل بتقديم الياء على العين وهو
غلط قال كقولك حاتم الجود ورجل صدق فالاضافة فيهما من قبيل اضافة
الموصوف الى مصدر صيغته قال لطهارته عن مس الشيطان اشارة الى ما ورد
في الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما من مولود الا والشيطان
يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الا مريم وابنها قال
او لكرامته على الله فلذلك اضافه الى نفسه في الكشاف ووصفه بالقدس كما
قال وروح منه فوصفه بالاختصاص والتقريب للكرامة وفي المعالم وغيره
ان المراد من القدس هو الله فمعنى روح القدس هو روح الله وكلام المص بما يلائم
كلام الكشاف ولا يلائم كلام المعالم لكن يجوز ان يقال ان مراد المص من اضافته
الى نفسه اضافته في عيسى روح الله كما ورد في الحديث قال ولانه لم تضمه الاصلاب
اشارة الى ما ذكر في الوسيط واللباب وغيرهما ان الله لما اخذ من ظهر آدم ذريته
واخرجهم من ظهره مثل الذر وقال الست بربكم قالوا بلى فلما اقروا ردوا الى
ظهر آدم الا روح عيسى عم فلم يردها بل حفظها الى ان قدرت نحلتها فارسل جبرئيل
بروح عيسى فنفخ فحملت قال ولا رحام الطوامث ذكر المص في تفسير سورة مريم
انها لم تحض وكذا غيره من المفسرين قال والانجيل انه اراد بروح القدس الانجيل
في الكشاف او بالانجيل كما قال في القرآن روحا من امرنا انتهى يعني اطلق الروح
على الانجيل كما اطلق على القرآن في قوله تعالى اوحينا اليك روحا من امرنا قال
او اسم الله الاعظم الذي كان يحيي به الموتى وفي بعض الحواشي اعلم ان اطلاق الروح
على جبرئيل والانجيل والاسم الاعظم استعارة لان الروح يتردد في مجاري
الانسان ومنافذه وهذه الثلثة ليست كذلك لكن لما كان الروح سبب حيوة
الشخص فكذلك جبرئيل سبب حيوة القلب والانجيل سبب ظهور الشرائع وحيوة

والاسم الاعظم يتوسّل الى الاغراض لان مشابهة جبرئيل اتمّ فانّه جوهر
نورانى ايضاً فهذه التسمية فيه ظاهرة انتهى وفى هذا الكلام اختلال
وتشويش من وجوه امّا اوّلاً فلانّه ان اراد انّ اطلاق الرّوح على جبرئيل
استعارة فى عرف الشّرع فهو فاسد وان اراد فى عرف الحكماء وغيرهم فبعد
تسليمه لا يستلزم المطلوب وهو ظاهر وامّا ثانياً فلانّ المتردّد فى مجارى
الانسان ومنافذه هو الرّوح بمعنى الدّم الصّافى المنقّى عند الحكماء كما قالوا الارواح
حاملة للقوى والجسم باتّفاق من الحكيم والمتكلّم وامّا الرّوح بمعنى النفس
النّاطقة فهو ليس بجسم عند الحكيم وكثير من المتكلّمين فلا يصحّ تردّده فى شئ
من المنافذ والمجارى وجسم لطيف عند جمهور المتكلّمين الّا انّه لم يثبت تردّده
فى المنافذ والمجارى تردّد الرّوح الّذين ذكرنا فى الشّرايعين فتأمّل وامّا ثالثاً
فلان قوله فكذلك جبرئيل سبب حيوة القلب يوهم انّه بسبب الحيوة
الظّاهرة الحقيقيّة بل هى سبب الحيوة الحكميّة الّتى هى العلوم والمعارف
مع انّه سبب الحيوة الظّاهرة الحقيقيّة ايضا يدلّ عليه قصّة السّامرىّ و
قوله تعالى فقبضت قبضة من اثر الرّسول وكذلك سوّلت نفسى ومنشأ به
هذه الاختلالات اشتراك لفظ الرّوح فى عرف الحكماء بين اشياء عديدة وفى
عرف الشّرع بين اشياء أخر ايضا فاشتبه الامر على القائل والتبس الحال عليه
فتفوّه بما لا يقول عليه **قال** وقيل اصله غلف بضمّ اللّام جمع غلاف فخفّف
اى باسكان اللّام **قال** والمعنى انّها اوعية العلم الخ يعنى معنى الكلام على ما
حمله قائل القيل **قوله** وما مزيدة للمبالغة فى التّقليل فى تفسير الكواشى و
قيل ما نافية اى فما يؤمنون قليلا ولا كثيرا وفيه نظر لانّ النّفى له صدر الكلام
فلا يعمل ما بعده فيما قبله ولا يكون مصدريّة لبقاء قليلا بلا ناصب انتهى
قوله لتخصّصه بالوصف وجوب لمّا محذوف دلّ عليه جواب لمّا الثّانية فى
الكشّاف فان قلت كيف جاز نصبها عن النكرة قلت اذا وصف النّكرة تخصّص
فصحّ انتصاب الحال عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله وجواب لمّا محذوف
وهو نحو كذّبوا به واستهانوا بمجيئه وما اشبهه ذلك **قوله** والسّين للمبالغة
والاشعار بان الفاعل يسأل ذلك عن نفسه هذا مبنىّ على التّجريد كأنّهم جرّدوا
عن انفسهم شخصاً وسئلوه الفتح كقولهم مُرّ مستعجلاً اى طالباً للعجلة من نفسك
مكلّفاً ايّاها التّعجيل والمعنى يا نفس عرّف الكافرين انّ نبيّا يبعث اليهم نبأ **قال**
والمراد به القرأن الملايم لعموم ما وراءه ولما قاله فى بيان ما انزل الله يعمّ الكتب
المنزلة باسرها والمراد به الانجيل والقرأن **قال** لانّهم كانوا مجسّمة اوحلوليّة
المعروف من اليهود هو التّجسيم كما انّ المعروف من النّصارى هو النّسبة الى
الحلول **قوله** وتقديره ان كنتم مؤمنين بها ما امركم بهذه القبائح الخ هذين
الاحتمالين على ان يكون كلمة ان للشّرط وفى تفسير ابن الجوزى انّ كلمة ان بمعنى
الجحد فالمعنى ما كنتم مؤمنين اذ عصيتم الله وعبدتم العجل **قوله** كما قلتم انّه
لن يدخل الجنّة الّا من كان هوداً وفى تفسير الامام الثّعلبى والامام البغوى

البغوى الّا من كان هوداً او نصارى ولعلّه من تحريف النّاسخين لانّ اليهود
لم يقولوا ذلك قطعاً ولن يقولوا ابداً نعم انّ اليهود ادّعى ان يدخل الجنّة الّا من كان
يهوديّاً وكذا ادّعى النّصارى انّه لن يدخل الجنّة الّا من كان نصرانيّاً فجمعه الكتاب
الكريم فى الحكاية عن الفريقين فى محلّ واحد هكذا فقالوا لن يدخل الجنّة الّا من كان
هوداً او نصارى يعنى اليهود بانفراده يدّعى ذلك وكذا النّصارى قالوا بانفراد
هم لن يدخل الجنّة الّا من كان نصرانيّاً وفى تفسير الامام الواحدى وقع النّسق
المذكور مثل نسق النّص على الاقتصار على اليهود وهو الصّواب والعجب انّه وقع فى
تفسير الزّجاج خلاف الصّواب واعجب وقوع مثله فى الكشّاف **قال** كما قال علىّ رضى
الله تعالى عنه لا ابالى سقطت على الموت او سقط الموت علىّ اخرجه ابن عساكر
فى تاريخه وقال عمّار بصفّين الآن الاقى الاحبّة محمّداً وحزبه اخرجه الطّبرانى
فى المعجم الكبير والبزّار من رواية ربيعة ابن ناجذ ورواه ابو نعيم فى الحلية من رواية
ابى سنان قال رأيت عمّار بن ياسر يوم صفّين دعى بشراب فأتى بقدح من لبن
فشرب منه ثمّ قال صدق الله ورسوله اليوم الاقى الاحبّة محمّداً وحزبه قلت
هذا اشارة الى ما قال رسول الله فى حقّه ويح عمّار تقتله الفئة الباغية كما فى
الصّحيحين وروى انّه لما قتله عسكر معاوية واتوا برأسه قال عمرو بن العاص
سمعت رسول الله يقول يقتله الفئة الباغية فاسرّ معاوية فى اذن عمرو وقال
انت الشّيخ المزلّف ثمّ توجّه الى الشّاميين وقال نحن الفئة التى تبغى دم عثمان
وقال حذيفة حين احتضر جاء حبيب على فاقة لا افلح من ندم اخرجه ابن سعد
فى طبقاته والحاكم من وجه آخر وصحّحه ومن حواشى الكشّاف اراد بالحبيب الموت
وبقوله جاء على فاقة انّه جاءه الموت وقت حاجته اليه وبقوله لا افلح من ندم
انّه كان يتمنّى الموت وما ندم اذ جاءه وهو يحمل الدّعاء ايضاً **قال** تعالى ولن
يتمنّوه ابداً بما قدّمت ايديهم فى تفسير الزّجاج المعنى لن يتمنّوه فى طول عمرهم الى
موتهم وكذلك قولك لا اكلّمك ابداً المعنى لا اكلّمك ما عشت **قال** وعن النّبى
صلّى الله تعالى عليه وسلّم لو تمنّوا الموت لغصّ كلّ انسان بريقه فمات مكانه
وما بقى يهودىّ على وجه الارض اخرجه البيهقى فى الدّلائل من طريق الكلبى عن ابى
صالح عن ابن عبّاس مرفوعاً بلفظ لا يقوله رجل منهم الّا غصّ بريقه واخرج البخارى
والتّرمذى عن ابن عبّاس موقوفاً لو تمنّوه يوم قال لهم ذلك ما بقى على وجه
الارض يهودىّ الّا مات **قوله** محمول على المعنى وكأنّه قال احرص من النّاس ومن
الّذين اشركوا قال صاحب الاقليد تقول زيد افضل من القوم ثمّ تحذف من
وتضيفه والمعنى على اثبات مِن **قال** حكاية لودادتهم ولو بمعنى ليت وفى المعالم
اراد بالّذين اشركوا المجوس قاله ابو العالية والربيع سمّوا مشركين لانّهم يقولون
بالنّور والظّلمة يردّ يريد يتمنّى احدهم لو يعمّر الف سنة يعنى تعمير الف سنة وهو
تحيّة المجوس فيما بينهم يقولون عِش الف سنة وكُلِ الف نَيروز والف مهرجان
يقول الله تعالى اليهود احرص على الحيوة من المجوس الّذين يقولون ذلك وفى الكشّاف
عن ابن عبّاس هو اى التّعمير الف سنة قول الاعاجم اى هزار سال **قوله** نزل فى عبد الله

ابن صوريا سال رسول الله عمن ينزل عليه فقال جبرئيل فقال ذاك عدونا
الى آخر القول قال الشيخ ولي الدين العراقي لم اقف له على سند واورده الثعلبي
والبغوي والواحدي في اسباب النزول بلا اسناد وذكر صاحب الكشاف في
تفسير سورة المائدة ان عبد الله بن صوريا اسلم فحسن اسلامه وفي كتاب
اسباب النزول للواحدي قال مقاتل قالت اليهود ان جبرئيل عدونا امران
يجعل النبوة فينا فجعله في غيرنا فنزلت هذه الآية قال وقيل دخل عمر مدراس
اليهود الى آخر القول اخرجه ابن ابي شيبة في المصنف وابن راهويه في
مسنده وابن جرير وابن ابي حاتم من طرق عن الشعبي وله طرق اخرى والمدراس
بكسر الميم يطلق على البيت الذي يدرسون فيه وعلى صاحب كتب اليهود قال
الراغب في بيان قول عمر لانتم اكفر من الحمير لان الكفر نتيجة الجهل والبلادة و
الحمار مثل فيهما وقيل لان صاحبه يعلفه وهو يرمحه وهو كفران وقال الميداني
في قولهم اكفر من حمار هو رجل من عاد يقال له حمار بن مويلع كان له وادي
طوله مسيرة يوم في عرض اربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب اخصب منه فخرج
بنوه يتصيدون فاصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا اعبد من فعل هذا
ودعا قومه الى الكفر فمن عصاه قتله فاهلكه الله تعالى وضرب واديه فضرب به
المثل فيجوز ان يكون الحمير عبارة عنه وعن قومه الذين كفروا انتهى وفيه نظر اذ
ائمة العرب وائمة اللغات اجمعوا على انه لا يجوز التغيير في المثل وقد ورد المثل
في قولهم اكفر من حمار على صيغة للمفرد لا على صيغة الجمع وقد قالوا في قولهم الصيف
ضيعت اللبن انه ورد في الاصل بكسر التاء خطابا للمؤنث فلا بد وان يقرأ
بكسر التاء وان كان المثل مستعملا في المذكر وخطابا له فقوله فيجوز ان يكون
الحمير عبارة عنه وعن قومه غير صحيح فالكفر في قوله لانتم اكفر من الحمير ليس بالمعنى
المصطلح الشرعي اعني الكفر بالله وآياته ورسله بل بمعنى العناد والبلادة
والجهل اذ الحمار لا يصح ان يتصف بالكفر المصطلح الشرعي والكفر في قولهم اكفر
من حمار هو الكفر المصطلح الشرعي وهو ظ قوله والظاهر ان جواب الشرط فانه
نزله والمعنى الخ وفي بعض الحواشي ان قوله من كان عدوا لجبريل بمعنى الاستفهام
الانكاري وقوله فانه نزله على قلبك تعليل للانكار والمعنى من الذي يتصدى
لمعاداته ولا يليق لاحد ذلك لانه توسط بين رب العالمين وبين افضل
رسله بتنزيل اشرف الكتب السماوية على اشرف اعضائه فمن كان هذا شانه كيف
يتصدى احد لمعاداته انتهى ويرد على ذلك انه مع كونه خلاف الظاهر في
نفسه لا يلايم حينئذ قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله الآية قوله
نزل في ابن صوريا حين قال لرسول الله ما جئتنا بشيء نعرفه وما انزل عليك
من آية فنتبعه اخرجه ابن جرير عن طريق محمد بن اسحق حدثني محمد بن ابي محمد عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس بهذا قوله الا الذين فسقوا اوكلما عاهدوا كلمة او
بمعنى بل فانه لما ثبت فسقهم اضرب عنهم بقوله اوكلما عاهدوا اي ليس هذا
اول فسقهم وكفرهم بآيات الله بل كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم ثم اضرب

ثم اضرب عنه الى ما هو اشد واقبح منه بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون قوله دل
بالآيتين باية اوكلما عاهدوا عهدا وبآية ولما جاءهم رسول من عند الله الآية
قال عطف على نبذه وكتاب الله واتبعوا كتب السحر الخ قال ابو البقاء هو عطف
على قوله واشربوا وعلى نبذه فريق قال اي عهده وفي تفسير ابن الجوزي على بمعنى
في قاله المبرد قال الزجاج وقوله على ملك سليمان اي على عهد ملك سليمان
قال ابو البقاء وعلى ملك اي على زمن ملك فحذف المضاف والمعنى في
زمن ملك سليمان وفي الكشاف اي على عهد ملكه وفي زمانه فالاولى
للمص ايضا الاشارة الى ذلك حتى قال في التسهيل بمجيء على بمعنى في ومثلها
قوله تعالى على ملك سليمان قوله قيل كانوا يسترقون السمع ويضمون الى ما
سمعوا اكاذيب الخ الاولى ترك قيل لانه رواه الحاكم عن ابن عباس قوله ليدل
على ان كفر محل كونه كفرا اذا اعتقد فاعله حل استعماله واما تعلمه فقيل حرام
وقيل مكروه وقيل مباح والاوجه ان تعلمه ليعمل به فحرام او ليتوقاه فمباح
والا فمكروه كذا في حاشية الشيخ زكريا قوله والمراد بالسحر ما يستعان في
تحصيله الخ في حاشية الشيخ زكريا حقيقة السحر علم بكيفية استعدادات
تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر انتهى وهذا التقرير
يميل الى اصول الفلاسفة يخالف اصول الاشعرية قوله لا يستتب بالباء المشددة
في الخ اي لا يتهيأ ولا يستقيم قال واما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب
الحيل بمعونة الآلات والادوية ويريه صاحب خفة اليد فغير مذموم والمراد
من الحيل ههنا هي الحيل الهندسية وهي الاعمال والافعال التي تبتني على النسب
الهندسية بمعونة الآلات والادوية فمنها صندوق الساعة وجر الاثقال
والآلات التي يستعملها اصحاب السفن لمعرفة حركات السفن الى اية جهة
تحركت من الجهات والآلات التي يعرف مراتب برودة الهواء من الشدة و
الضعف والتي يبصر بها المبصرات البعيدة كانها في جنب الرائي والتي يعرف بها
خفة المياه وثقلها والتي يعرف بها قبلة البلاد والتي يعرف بها الاوقات
كم بقي وكم مضى من الليل والنهار مثل الذرقالة والشكازي والاسطرلاب
وربع المقنطرات وربع الجيب والتي يقال لها الساعة في بلادنا وهي انواع
وابدعها واعجبها ما يصدر منها قبل اعلام الساعات الماضية او بعدها
اصوات على الاصول الموسيقية والتي يستنبط بها المياه من اعماق الآبار وهي
خشبة طويلة مجوفة طولها قدر عمق البئر يوضع عمودا على البئر ويوضع تحت
هذه الخشبة خشبة صغيرة ذات اثقاب على النسبة الهندسية وهذه الآلة
وان كانت اشهر واعرف في البقاع والبلاد الا انها في نفسها عجيبة وفي ذاتها
بديعة ومنها آلة الساعة ايضا يتخذ من قارورتين مجوفتين تملأ احديهما رملا
وبينهما ثقبة تحل ذلك اعني القارورتين والرمل والثقبة على النسبة الهندسية
وكذا سيلان الرمل لا بد ان تقع على النسبة الهندسية الى غير ذلك من الاعمال والآلات
واما صاحب خفة اليد فهو الذي يقال له المشعبذ فيري اعمالا يتعجب منها

النّاظرون وليس جميع تلك الاعمال من خفّة اليد بل بعضها بمعونة الادوية
ايضا لكن غالبها من خفّة اليد فله كراة صغيرة يريها على عدد مخصوص ثمّ
يريها اكثر او اقلّ من ذلك ويبرزها من ايّ موضع يريد حتّى من رؤس النّاظرين
من تحت قلانسهم وكذا يبرز من فمها مثل صفايح الشبه والنّحاس كانّها لا تسع
فى فمها من كثرتها فيخرجها بيديه واحدًا فواحدا فينشرها بين يديه فتصير
اشياء كثيرة وكذا يبرز خيطا طويلًا من القطن ويقطعه قطعا قطعًا بمرئ
من النّاظرين ويجمعها حتّى يصير كبّة من كثرتها ولا يشكّ احد من النّاظرين
انّه لم يبق من هذا الخيط الطّويل قدر شبر موصولا بل صار الجميع قطعات فاذا
يجعل قطعة منها فى يد احدٍ فيأمر بجذبها فكان القطعات المنقطعة صارت
موصولات بعد ما صاروا مفصولات فيظهر الخيط الطّويل كانّه لم ينقطع منه
شئ ثمّ يأخذ من يد الجاذب ويجمعه فى كفّه ويتنفّس عليه فبمجرد تنفّسه عليه
فيظهر منه دخان فيشرع فى الاحتراق فيحترق فيلقيه على الارض محترقا والنّاس
ينظرون محرقون فى جميع حالاته يتطلّبون الاطّلاع على حقيقة الحال فلم يتيسّر
لغاية سرعة يده وغاية خفّتها الى غير ذلك من الاعمال قال الشيخ زكريّا فى
حاشيته وتبعه السّيوطى انّ كلّ واحدٍ ممّا يفعله اصحاب الحيل وما يفعله
صاحب خفّة اليد مذموم اى حرام كما صرّح به الامام النّووى فى الروضة وغيرها
انتهى ويرد عليه انّ الاعمال الّتى تبتنى على النّسب الهندسيّة ويقال لها الحيل
الهندسيّة كما ذكرنا بعضًا منها لاوجه للحكم عليها بالحرمة لانّ منها ما يتوسّل به
الى الامور الدينيّة مثل الآلات الّتى يتعرّف بها اوقات الصلوة وما مضى من
اللّيل والنّهار وما بقى منهما والآلات الّتى يتعرّف بها جهات القبلة ومنها ما
يتوسّل به الى دفع ضرورات العباد مثل الآلات الّتى يستعملها اصحاب السّفن
لمعرفة توجّه السّفن الى ايّ جهة توجّهت ومثل الآلات الّتى تستعمل لاستخراج
الماء من اعماق الابار كما ذكرنا وكلّ هذه الآلات كما تحقّقت مبنيّة على النّسب
الهندسيه وكانّهم حملوا الحيلة فى قول المص كما يفعله اصحاب الحيل على المكر والخديعة
فيكون المعنى ح كما يفعله اصحاب المكر وارباب الخديعة وهذا المعنى ليس بمراد
للمص قطعًا بل هو اصطلاح معروف عند ارباب الفنون الجزئيّة مثل الهيئة و
الهندسة وامّا ما يفعله صاحب خفّة اليد فلعلّه لم يكن محظورًا للنّاظرين فيها
ان كان لاغراض صحيحة مثل تشحيذ الاذهان كما قالوا فى الشطرنج ومثل اختبار
ذهنه هل يطّلع على دقايق المحسوسات الّتى يقصر عنها فهوم العامّة ومثل ان
يميّز اصحاب الدلك وارباب التّمويه الّذين يدعون التسليك والارشاد والمعرفة
والعرفان مع انّهم بمعزل عن الصّلاح والتّقوى بمراحل وكذا لعلّه محظورًا لم يكن
للعامل ايضًا اذا كان غرضه صيانة النّاس عن تمويه المبطلين وخديعة المفسدين
من النّصابين سيّما اذا ادّعى ملحد من الملاحدة الى الحاده با برازه هذه الاعمال
الشعوذيّة ايهاما بانها كرامة من الله وامارة على صدق مذهبه وكذا اذا كان
غرضه حصول تشحيذ الاذهان للنّاظرين والاعتبار والاختبار الى غير ذلك

ذلك من الاغراض الصالحة للنّاظر والعامل انّما الاعمال بالنيات وانّما لكلّ امرئ
ما نوى قال وما روى انّهما مثّلا بشرين وركّب فيهما الشّهوة فتعرضنا لامرأة
يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصى والشرك ثمّ صعدت الى السّماء بما تعلّمت
منهما فمحكى عن اليهود قال الشّيخ زكريّا فى حاشيته ظاهره انّ هذه القصّة غير
صحيحة وبه صرح الامام الرّازى والحقّ كما افاده شيخنا حافظ عصره الشّهاب
ابن حجر انّ لها طرقا تفيد العلم بصحّتها فقد رواها مرفوعة الامام احمد و
ابن حبّان والبيهقى وغيرهم وموقوفة على علىّ وابن مسعود وابن عبّاس وغيرهم باسانيد
صحيحة والمص لما استبعد ما روى ولم يطّلع على ما قلنا قال ولعلّه الخ
قال السّيوطى فى حاشيته ما ذكره المص من انكار ذلك سبقه اليه جماعة منهم
القاضى عياض فى الشّفاء وليس كذلك بل القصّة ثابتة وقد استوعبت طرقها
فى التفسير المسند والحاصل انها وردت مرفوعة من حديث ابن عمر اخرجه الامام
احمد فى مسنده وابن حبّان فى صحيحه والبيهقى فى شعبه وابن جرير وعبد بن
حميد فى تفسيرهما وموقوفة عن علىّ وابن مسعود وابن عمر وابن عبّاس وغيرهم
باسانيد عديدة صحيحة انتهى قلت مدار احتجاج المنكرين قوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون فثبت انّهم معصومون عن المعاصى جملة فنقول و فى
القصّة انّ الملائكة رأوا ما يصعد الى السماء من اعمال بنى ادم الخبيثة فى زمن
ادريس عليه السلام فعيّروهم وقالوا هؤلاء الّذين جعلتهم فى الارض واخترتهم
فهم يعصونك فقال الله تعالى عزّ وجلّ لو انزلتكم الى الارض وركّبت فيكم
لارتكبتم مثل ما ارتكبوا فقالوا سبحانك ما ينبغى لنا ان نعصيك قال الله
عزّ وجلّ فاختاروا ملكين من خياركم اهبطهما الى الارض فاختاروا هاروت
وماروت وكانا من اصلح الملائكة واعبدهم قال قتادة فما مرّ عليهما شهر حتّى
افتتنا وذلك انّه اختصم اليهما ذات يوم الزهرة وكانت من اجمل النّسا
قال علىّ كرّم الله وجهه وكانت من اهل فارس وكانت ملكة فى بلدها فلما
رأياها اخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فابت وانصرفت ثمّ عادت
فى اليوم الثّانى ففعلا مثل ذلك فابت وقالت لا الّا ان تعبدا ما اعبد و
تصلّيا لهذا الصّنم وتقتلا النّفس وتشربا الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء
فانّ الله تعالى قد نهانا عنها فانصرفت ثمّ عادت فى اليوم الثالث ومعها قدح
من خمر فعرضت عليهما ما قالت بالامس فقالا الصّلوة لغير الله عظيم وقتل
النّفس عظيم واهون الثلثة شرب الخمر فشربا الخمر فانتشيا ووقعا بالمرأة وزنيا
فلمّا فرغا رآهما انسان فقتلاه قال الرّبيع ابن انس وسجدا للصّنم فمسخ الله الزهرة
كوكبا قال علىّ كرّم الله وجهه والسدّى والكلبى انّها قالت لهما لن تدركانى
حتّى تخبرانى بالّذى تصعدان به الى السّماء فقالا باسم الله الاكبر فقالت فما
انتما بمدركانى حتّى تعلّمانيه فقال احدهما لصاحبه علّمها فقال انّى اخاف الله
قال الآخر فاين رحمة الله تعالى فعلّماها ذلك فتكلّمت به وصعدت فمسخها

الله تعالى كونا كما فالقصة مشعرة انهم ادعوا عند الله تعالى ان ركب فيهم
ما ركب في بني آدم من الشهوة النفسانية لكانوا ايضا لا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون وظنوا انهم بعد ما ركب فيهم الشهوة ايضا
كانوا محفوظين معصومين عن عامة المعاصي والآثام مع ان الله تعالى اخبرهم
انه تعالى ان ركب فيهم ما ركب في بني آدم لعصوا كما عصى بنو آدم فعدم عصيانهم
اياه تعالى في شيء من الاشياء وطاعتهم في كل ما امره تعالى اياهم ما داموا
على طباعهم الملكية فهم مجبولون على الطاعة ومقدسون عن العصيان و
المخالفة ان لم يعرض عليهم ما ركب في بني آدم وان عرض لهم ما ركب في بني آدم
من الشهوة مشية من الله تعالى ابتلاء وتبكيتا لهم واعلاما بانهم مخطئون
فيما ظنوا انهم سواهم مع العصمة والتقدس والتنزه والتحفظ ثم ان هذه القصة
اكثر طرقها وان كان موقوفا ورد على طريق الوقف على سيدنا علي وابن مسعود و
ابن عباس وابن عمر ولم ترد على طريق الرفع الى رسول الله الا من طريق واحد غير
هذه الطرق الاربعة الا ان القاعدة عند ائمة الحديث اذا كان الموقوف على الصحابي
من جنس ما لا يعلم بالرأي والاجتهاد فهو في حكم المرفوع كما تحققت فيما سبق فح
تكون القصة مرفوعة الى رسول الله من طرق خمسة لا من طريق واحد فقط وقد
وقع تخريج هذه الطرق الخمسة من ثقات من متقنين يعتمد عليهم في الروايات
مثل احمد بن حنبل وابن حبان والبيهقي وغيرهم من الائمة الثقات ثم انه وقع الحكم
بالصحة لهذه الطرق الخمسة كلها من مثل حافظ عصره ابن حجر العسقلاني وقد
انتهى اليه رياسة في الحديث في عصره في قطره بل في اقطار الارض في المشرق و
المغرب حتى قالوا له امير المؤمنين في الحديث قال ولعله من رموز الاوايل
وصار لا يخفى على ذوي البصائر يعني ان هذه القصة مثل قصة سلامان وابسال
وحكاية كليلة ودمنة فكما انهما رموز واشارات من الحكماء الاوائل فكذلك
هذه القصة وضعها الاوائل رمزا واشارة الى ما ارادوا من النصح فكما ان هاتين
القصتين غير واقعتين كذلك هذه القصة ليست بواقعة وقد تحققت ان هذا
الكلام من المصنف لا يصح بوجه ومن الذاهلين عن حقيقة الحال والحائمين حول القيل
والقال جلال الدواني في شرح العقيدة العضدية فذكر فيه هذه القصة وحكم
بفسادها وبطلانها تبعا للبيضاوي ثم زاد في الطنبور نغمة اخرى فقال ويدل
على كذب هذه القصة نفسها حيث ان الزهرة تلقنت الاسم الاعظم من الملكين
فتمكنت به من الصعود الى الافلاك والملكان مع انه علماها اياها لم يتمكنا
من الصعود فيدل نفس القصة على انها كذب صراح انتهى ولعل هذا الكلام
منه مبني على اصول اهل الاعتزال لانهم قالوا ان افعال الله تعالى في ملكه وملكوته
تابعة لمستحسنات الطباع وقياسات العقول ومشايخ الاشعرية رضي الله
عنهم لا يقولون بالاعراض والحكمة على ما يشتبها المخالفون بل الحكمة منه تعالى
هي محض مشيته تعالى فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد له الخلق والامر فما شاءه فهو محض الحكمة وما اراده فهو محض المصلحة.

المصلحة فليس في ذوات الاشياء ما يقتضي حسنها ولا قبحها وليس للعقول
ان تحكم بحسن الاشياء وقبحها بمعنى ما يستحق المدح والذم وانما الحكم لله
الواحد القهار له الحكم واليه ترجعون فالعاقل يكفيه الاشارة ثم العجب كل
العجب انه ذكر في رسالته التي جمع فيها بعضا من الفنون انه مجاز من قبل الشيخ
ابن حجر المذكور فقال فيها ان حافظ العصر الشهاب ابن حجر العسقلاني اجاز
عامة اهل شيراز بما يجوز له روايته وانا وقتئذ في شيراز فدخلت في
الاجازة العامة وانا مجاز من قبل الحافظ المذكور وقد شرح الحافظ المذكور
في شرحه البخاري وفي كتبه الاخرى ايضا ان هذه القصة من هذه الطرق المذكورة
صحيحة موقوفا ومرفوعا ولا شك ان الحافظ المذكور من ائمة الجرح والتعديل
يقبل جرحه وتعديله كما تحققت ومن جملة مروياته هذه القصة من هذه
الطرق المذكورة في كتب مخرجيها كما تحققت فتكذيبه هذه القصة تكذيب
الحافظ المذكور الذي دخل الرجل في اجازته من قبله بل تكذيب لهؤلاء المخرجين
مثل الامام احمد بن حنبل والامام البيهقي وابن حبان وجرير الطبري وغيرهم
بل تكذيب لهؤلاء الاعلام من الصحابة والتابعين وتبع التابعين اذ لو عد
من المسانيد والتخريجات والتفاسير لائمة الحديث من رواها واثبتها من
الاصحاب والتابعين لما نقصوا والله اعلم عن خمسين نفسا كما لا يخفى على من
تصدى لتصحيح هذه القصة من كتب الثقات من الائمة واما من رواها واثبتها
من ائمة الحديث والتفسير ممن جاء بعد القرون الثلاثة فهو ازيد من ذلك
بلا خلاف فان قيل لا يعبأ بانكار الرجل ولا بانكار مثل القاضي ولا بانكار
مثل الامام واضرابه ممن شغلوا بالتوغل في الفلسفة عن صناعة الحديث اذ ليسوا
من اصحاب الروايات فما تقول في قاضي عياض اليحصبي صاحب الشفاء انكر
هذه القصة مع انه من ائمة هذا الشان من الثقات المتقنين من اصحاب
الروايات وكذا الحافظ ابو محمد علي بن حزم الاندلسي ومكانته من صناعة
الحديث والروايات ومن الانتقاد بالنقد والتزييف امر شايع وتبعهم جماعة من
الحذاق ممن جاء بعده وقد نص على هذا الانكار في كتابه الذي الفه في الملل
والنحل وكذا الحافظ ابو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي البغدادي استبعد هذه
القصة مع انه من اصحاب الروايات من ائمة هذا الشان ايضا قلنا انه
قد تقرر في اصول الحديث ان من جملة علل الحديث والآثار ان يكون مخالفا
لمعنى النص الذي هو قطعي الثبوت وقد كان ظاهر القصة يرى مخالفا لظاهر
الآيات الواردة في عصمة الملائكة وقد تحققت ان ليس بينها مخالفة في
الحقيقة اذ مفاد القصة انهما خرجا عن حد العصمة بعد ما ركب فيهما الشهوة
المتحققة في بني آدم ابتلاء من الله تعالى وتبكيتا لهم واعلاما منه تعالى بانهم
لا يدوم لهم عصمة بعد ما ركب فيهم ما تحقق في بني آدم من الشهوة النفسانية
وقد ادعوا بقاء تلك العصمة الشريفة فيهم ولو ركب فيهم الشهوة النفسانية
وقد نبه لهم سبحانه وتعالى على انهم يكونون مثل بني آدم في عدم التحفظ

وعدم الطّامة على الصبر عن الشهوة النّفسانيّة بعد التّركيب ايضا ولسنا
مثل بنى آدم فى عدم الصّبر وعدم التحفّظ فبكتّهم الله عزّ وجلّ وافحمهم وكشف
عن خطائهم فى ذلك الادّعاء وقد ورد فى بعض طرق الحديث انّهم بعد تلك
القصّة كانوا يستغفرون لمن فى الارض من المؤمنين ويؤيد ما قلنا من
عدم المخالفة فى الحقيقة بين القصّة والايات المذكورة انّ الصحابة رضوان
تعالى عليهم اجمعين اعرف النّاس بتفسير الايات وتأويلها وقد ثبت عنهم
هذه القصّة بطرق صحيحة كما تحقّقت سيّما ومن جملتهم سيّدنا علىّ كرم الله
وجهه امام الامّة وقدوة الملّة وفخر الجلّة وقبلة الجملة وابن مسعود صاحب
النعلين والمطهرة ومنزلته منه صلّى الله تعالى عليه وسلّم شهيرة وعلمه
بالحلال والحرام وتفسير القرآن وتأويله معروف مشهور وابن عبّاس الّذى
هو حبر الامّة ورئيس الملّة وترجمان القرآن وسلطان المفسّرين المتشرف بدعوة
اللّهم فقهه فى الدّين وعلّمه التأويل وعبد الله بن عمر الّذى هو فقيه الصّحابة
ومرجع الانام فى مشكلات القرآن والعقائد الدينية فاذا ثبت الرّواية
عن مثل هؤلاء الاعلام الّذين هم اعرف النّاس بتفسير القرآن وتأويله واعرفهم
بما يصحّ وما لا يصحّ فى ديننا نأخذها ونثبتها كما ورد عنهم ولا نتركها بانكار
بعض من المتأخرين واستبعاد بعض بناء على الظّن بوقوع العلّة القادحة اعنى
المخالفة فى صحّة الرّوايات وقد عرفت انّ ليس المخالفة الّا فيما يرى فى الظّاهر
لا فى الحقيقة ثمّ اورد القصّة بطرق مختلفة مثل الامام احمد والامام البيهقى و
ابن حبّان وغيرهم واسانيد متعدّدة ولا شكّ انّ الامام احمد اعلى كعبا من هؤلاء
فى الرّوايات وفى معرفة ما يصحّ فى ديننا وما لا يصحّ وكذا الامام البيهقى وقد كان
الذّهبى وغيره من المتأخرين جعلوا ابن حبّان معيارا للجرح والتّعديل فقولوا
فى جرح من جرحوه وتعديل مَنْ عَدَّلوه على جرح ابن حبّان وتعديله حتّى انّ
ابن حبّان عدّل كثيرا ممّن جرحه ائمّة هذا الشّان فقول الذّهبى وغيره عليه
وعدّلهم مستندا بتعديل ابن حبّان اياهم وقد قالوا انّ ابن حبّان امكن واقوى
فى صناعة الحديث من الحاكم صاحب المستدرك مع انّ الحاكم من ائمّة هذا الشّان
ومن ائمّة الجرح والتّعديل **قوله** والمشهور انّه بلد من سواد الكوفة وفى تفسير
ابن الجوزى فامّا بابل فروى عن الخليل انّ السن النّاس تبلبلت بها واختلفوا
فى حدّها على ثلثة اقوال احدها انّها الكوفة وسوادها قاله ابن مسعود والثانى
انّها من نصيبين الى رأس العين قاله قتادة والثالث انّها جبل فى وهدة من
الارض قاله السّدى **قوله** لانّه وغيره من الاسباب غير مؤثرة بالذّات بل بامره
تعالى وجعله مذهب الاشاعرة انّه لا يؤثر شئ فى شئ لا بالذّات ولا بالجعل
فاحراق النّار ليس بمعنى انّه تعالى اودع فيها قوّة وخاصيّة بها تحرق ما تحرقه
وكذلك اشراق الشمس فعل يفعله الله عند طلوع الشّمس لا انّ فى الشّمس قوّة
مودعة وخاصيّة موضوعة وامر مجعول فيها فبتلك الخاصية والقوّة يصدر
من الشّمس اثر الاشراق وكذا يصدر فعل الاحراق منه تعالى عند ملابسة شئ

شئ للنّار لا انّ فعل الاحراق يصدر من النّار بخاصية مودعة وبامر مجعول
فيها كما سبق منّا غير مرّة **قال** وقيل لو للتمنّى ولمثوبة كلام مبتدء فى الكشاف
ويجوز ان يكون قوله ولو انّهم امنوا تمنّيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله
تعالى ايمانهم واختيارهم له كأنّه قيل وليتهم امنوا ثمّ ابتداء لمثوبة من عند الله
خير انتهى وقد علمت انّ مذهب المعتزلة انّه تعالى يجوز ان يريد شيئا ولا يقع
ذلك الشئ كما يجوز ان لا يريد شيئا ويقع ذلك الشئ فهذا القول من صاحب
الكشاف مبنىّ على مذهبه وهذا القول من المص اتّباع لقول صاحب الكشاف
فالاولى للمص ان يترك هذا المعنى رأسا وينبّه على فساده وكونه من مذهب الاعتزال
فتأمّل حقّ التأمل **قال** الرّعى حفظ الغير لمصلحته ومن قال معنى قوله لا تقولوا
راعنا اى لا تقولوا للرسول راعنا لما انّ فيه سوء الادب لانّ المراعاة من الجانبين عصام
فيكون المعنى احفظنا لمصلحتنا ونحفظك لمصلحتك وفيه نسبة حفظ الرّسول
الى انفسهم والحافظ له هو الله ففيه ترك ادب فلذا نهوا عنه انتهى قلت فقد
توهّم القائل ههنا انّه اذا كان معنى الرّعى الّذى هو الثلاثى حفظ الغير لمصلحته
فاذا نقل الى المفاعلة يكون معنى الفعل هو المشاركة بين الاثنين وليس الامر
كذلك لانّ مجيئ المفاعلة للمشاركة بين الاثنين سماعىّ لا يقاس عليه فليس لنا
ان نجعل اىّ فعل اردنا من باب فاعل للمشاركة بين الاثنين ويشاكل هذا
القول من القائل قول مولانا العلّامة راعنا امر من المراعاة يقتضى المشاركة
غالبا اى ليكن منك رعى لنا ومنّا رعى لك والرّعى حفظ الغير لمصلحته نهوا عن ان
ينطقوا بلفظ يقتضى المشاركة مع من يُعَظَّم وتضمّن هذا النّهى عن كلّ ما يكون
فيه استواء مع النّبى عليه السّلام انتهى وفيه نظر ايضا اذ فعل راعنا وان كان
امرا من المراعاة وهو من باب المفاعلة لكن خصوص هذا الفعل عنى فعل راعى
يراعى مراعاة ليس للمشاركة بين الاثنين فى كلام العرب فجعل هذا الفعل للمشاركة
بين الاثنين خطاء مخالف لما ثبت فى اللّغة العربيّة يدلّ على ما قلنا قول ابرهيم
الفارابىّ فى كتابه الموسوم بديوان الادب حيث قال وهذا الباب تأسيسه
على ان يكون من اثنين فصاعدا يفعل احدهما بصاحبه مثل ما يفعله هو به
ثمّ يتفرّع منه فروع والاصل ما قدّمنا فمنها ما يأتى بمعنى فعل مثل قولك دفع
ودافع ومنها ما يكون على افعل مثل عفاك الله وعافاك وارعنا سمعك
وراعنا ومنها ما يجيئ على معنى فعّل وهو كقولك نعّم وناعم وصعّر خدّه وصاعر
انتهى **قوله** لا يجب عليه شئ وليس لاحد عليه حقّ وفى بعض الحواشى فيه بحث فانّ
وجوب الشئ امّا ان يكون عبادة عن الذم بتركه او يكون تركه مستلزما للاخلال كازرونى
بالحكمة كذا نقل عنهم اى عن القائلين بالوجوب وهم المعتزلة وبعض العلماء
ونحن نقول البارى تعالى علم فى الاوّل وجود كلّ حادث فى وقته المعيّن على هيئاته
واحواله المخصوصة فيجب صدور الحوادث عنه تعالى على ما اقتضاه علمه الشامل
اذ لو لم يصدر لزم الجهل وهو موجب للذّم ومخلّ بالحكمة وامّا انّه ليس لاحد
عليه حقّ فلا ينفى الوجوب بالمعنى المذكور انتهى والمراد من بعض العلماء هم

وليس هذا الفارابى هو الرجل المشهور بالمعلم الثانى الحكيم الفلسفى ... الكتاب بل هو خال صاحب الصحاح ... اقدم زماننا من هذا الفارابى ... اللغات فضلا عن ان يكون موثوقا بخلاف الفارابى الذى هو معاصر لصاحب الصحاح وموثوق فى اللغات العربية. سعد

بعض الماتريدية بل اكثرهم ذهبوا الى وجوب بعثة الانبياء بمعنى انه مما
يقتضيه الحكمة فيكون تركه مخلا للحكمة وكذا تعذيب من عصاه عصيانا
لم يفارقه مدة عمره وتنعيم من اطاعه اطاعة لم يفارقها مدة عمره مما يقتضيه
العقل والحكمة عندهم فلو عكس الامر يكون مخلا للحكمة وقالوا ان التصرف
فى ملكه انما يصح اذا كان على وفق الحكمة فنقول قول القائل البارى تعالى علم فى
الازل وجود كل حادث فى وقته المعين على هيئاته واحواله المخصوصة فيجب
صدور الحوادث عنه تعالى على ما اقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر لزم
الجهل وهو موجب للذم ومخل بالحكمة كلام من لم يمعن مقاصد المعتزلة و
الماتريدية ولم يتقن مقالاتهم ولم يفهم دعاويهم اذ لم يدع احد من اهل
الاعتزال ولا احد من الماتريدية ان كل واحد من افعاله تعالى واثاره يجب عليه
تعالى بل ولا احد من الفلاسفة يدعون ذلك فالعقلاء قاطبة اجمعوا على
انتفاء الوجوب على الله تعالى بهذا المعنى الذى ذكره القائل بل الذى ادعى المعتزلة
والماتريدية الوجوب على الله فى بعض الافعال وبعض الاثار فقط لا فى جميع الافعال
وذلك مثل تنعيم المطيع المذكور وتعذيب العاصى المذكور وكون تصرفه تعالى
فى ملكه على وفق الحكمة ومقتضاها وذلك وفاق بين الماتريدية والمعتزلة و
مثل رعاية الاصلح للعباد وتعذيب مرتكب الكبيرة وتخليده فى النار اذا مات بلا
توبة ومثل تخليد من ادخله النار بعد ادخاله فيها وعدم اخراجه منها ابدا
ومثل اللطف وهو يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يخرج
الى حد الالجاء ومثل الاقدار والتمكين من العباد فى افعالهم الاختيارية التى جعلها
مناطا للمدح والذم والاكرام والاذلال ومثل جعله تعالى زمام اختيارهم بيدهم
فى هذه الافعال الاختيارية بحيث لا يدخل لقدرته تعالى وتاثيره فى هذه الافعال
بعد هذا الجعل المذكور والالزم وقوع اثر بين قدرتى قادرين ومثل الاقدار و
التمكين من الاستدلال بالافاق والانفس على وجوده تعالى ووحدانيته وصفاته
وصدق رسله فظهر من جميع ذلك ان ليس احد من المعتزلة والماتريدية يقول
بالوجوب على الله تعالى الا فى بعض الافعال والاثار لا فى جميع الاثار والافعال
كما زعم القائل فادعاء الوجوب على الله تعالى فى جميع الافعال خرق لاجماع العقلاء
نعم هذا القول مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الوجوب بين الوجوب بالغير
وبين الوجوب على الله تعالى عند مثبتيه وبيان ذلك ان الافعال والاثار الحادثة
فى اوقاتها المعينة على مقتضى ارادته تعالى ومشيته وتقديره وعلمه الازلى
يقال لكل منها واجب الوقوع وواجب بالغير بالنسبة الى ارادته تعالى الازلية
وتقديره الازلى وعلمه الازلى وجميع الاثار الحادثة فى اوقاتها علوا وسفلا
حتى ذرات الوجود داخل تحت هذا الواجب عند جمهور المتكلمين حتى عند
الاشاعرة واما عند الاشاعرة فلامتناع بروز الحادث فى عالم الكون على خلاف
التقدير الازلى وعلى خلاف الارادة الازلية على خلاف العلم الازلى واما عند
المعتزلة فلامتناع بروز الحادث على خلاف العلم الازلى ان كان الحادث فعلا

فعلا اختياريا وعلى خلاف التقدير الازلى ايضا ان كان الحادث غير الفعل
الاختيارى فاثبات مثل هذا الواجب الشامل لجميع المحدثات الواقعة فى
اوقاتها المعينة ليس مختصا على مذهب المعتزلة ولا على قول الماتريدية كما
توهم القائل بل هو لا ينافى لمذهب الجمهور المتكلمين بل ولا مذهب الفلاسفة
ايضا حيث قالوا امكن فوجب فوجد وليس المراد مما ذهب اليه المعتزلة و
الماتريدية ويمتازون بذهابهم اليه عن الاشاعرة هذا هو الواجب بل
واجب آخر يقولون له واجب على الله تعالى فلنمثل لك مثالا حتى يتضح لك الفرق
بين هذا الواجب وبين الواجب السابق فنقول ان المعتزلة قالوا انه يجب
على الله تعالى ان يعطيهم الاقتدار والتمكين فى افعالهم الاختيارية وان يجعل
زمام الاختيار بيدهم فلو لم يعطهم الاقتدار والتمكين ولم يجعل زمام الاختيار
بيدهم بل كان ايجاد افعالهم الاختيارية منه تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة
وغيره لكان العبد فى افعاله الاختيارية مجبورا مقسورا مقهورا بخلقه
تعالى وايجاده فح يكون مؤاخذته تعالى وعقابه العباد على افعالهم المخالفة
لامره تعالى ونهيه مؤاخذة وعقابا على فعل الغير وعلى ما لا يكون فى يدهم
واختيارهم وقدرتهم وعلى ما يكونون مجبورين مقهورين فيلزم ح ان
ينسب سبحانه وتعالى الى الجور والظلم وقد قال تعالى وما الله يريد ظلما
للعالمين فزعموا ان من لم يقل بمقالتهم ينسبه تعالى الى الجور والظلم فلذلك
سموا انفسهم طايفة عدلية وكذا الكلام فى ساير ما زعموا فيه الوجوب على الله
تعالى كما سمعت امثلته سابقا فزعموا انه لو لم يفعله تعالى لزم نسبته تعالى
الى الجور والظلم وخلاف الحكمة وزعموا انه انما يتعلق بالافعال المتعلقة بالعباد
فغلط القائل المذكور من وجوه احدها انه توهم اتحاد الواجب بالغير بالواجب
على الله تعالى عند مثبتيه وانه لا فرق بينهما وان احدهما هو الآخر مع انك قد
تحققت ان احدهما شامل لجميع الاثار والحوادث والآخر مختص ببعض الافعال
عند مثبتيه وثانيها انه توهم انه يرد اشكالا على الاشاعرة مع انك قد
تحققت ان اصولهم وقواعدهم لا تأبى عن اثباته بل قواعد جمهور المتكلمين لا
تأبى عن اثباته فى جميع ذرات الوجود وثالثها انه توهم ان من يقول باحدهما
لا بد وان يقول بالآخر مع انك قد تحققت ان القول باحدهما ليس هو القول
بالآخر وان الواجب على الله عند مثبته هو امر وراء الواجب بالغير وواجب الوقوع
فمحصل الكلام ان الوجوب الذى لم يكن من الذات اما ان يثبت بالنسبة الى
العلم الازلى والتقدير الازلى والارادة الازلية فيقال له الوجوب بالغير فى
اصطلاحهم وهو الشامل لجميع الاكوان والاثار واما ان يثبت لا بالنسبة
الى شئ من الامور الثلثة بل بالنسبة الى امور متعلقة بالعباد ويقال له الوجوب
على الله فى اصطلاح من اثبته **قوله** ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه اى يأمرهم بخلافه
ما يقول الا من تلقاء نفسه يقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا كما اخبر الله تعالى و
اذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر كذا فى المعالم

قوله ومنه التناسخ اى فى الارث واما التناسخ الذى ذهب اليه قوم يقال لهم
التناسخية فلا يصح ههنا اذ هو امر مردود شرعاً وعقلاً قوله ثم استعمل لكل
واحد منهما اى من الازالة والاثبات قوله او نجدها منسوخة من انسخت الآية
اى وجدتها منسوخة كاحمدت الرجل واجبته اى وجدته محموداً ومحبوباً فهمزة
الافعال يكون للوجدان قوله اى بما هو خير للعباد فى النفع والثواب او مثلها فى
الثواب اختلف الماتريدية والاشاعرة فى جواز اطلاق اعظم الايات القرآنية على
بعض من الايات والاشاعرة منعوا ذلك وقالوا لا يجوز ان يقال لبعض من ايات
القرآن اعظم من بعض لايهامه النقص فى البعض الآخر وهو قول مالك وقول
الباقلانى وقول كثير من الفقهاء وفى المعالم اى بما هو انفع لكم واسهل عليكم و
اكثر لاجركم لا ان آية خير من آية لان كلام الله تعالى واحد وكله خير انتهى و
هو يشعر هذا القول وكذا قول المص هذا يشير الى هذا القول ايضا والماتريدية
جوزوا ذلك واستدلوا بظاهر هذه الآية وبما ورد فى الصحيحين من انه عليه
السلام سئل ابى بن كعب عن اعظم آية فى القرآن فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم
فقال صلى الله تعالى عليه وسلم ليهنك العلم فقد استحسن جوابه وارتضيه
ودعا له وهنأه بالعلم وبما ورد فى غير واحد من نصوص الشارع اطلاق
اسم الاعظم على بعض من اسماء الله الحسنى وكذلك ورد نصوص الشارع بتفضيل
بعض الانبياء على بعض مع ان الجميع مكرمون معظمون مبجلون ونحن مامورون
بتعظيمهم وتبجيلهم قوله والكل ضعيف مذهب جمهور العلماء على انه يجوز
نسخ الكتاب بالسنة والامام الشافعى رضى الله تعالى عنه خالفهم وقال
بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة والمص ههنا اختار مذهب الجمهور وقد
شنع الطيبى على المص بتضعيفه مذهب الشافعى وذكر فى تقويته كلاما تركناه
حذر الاطالة قوله الخطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم والمراد هو وامته
لقوله وما لكم اشار به الى ان الهمزة للتقرير كما فى الكشاف واشار ابن هشام
الى ان الخطاب لمنكر النسخ قال والاولى حملها على الانكار التوبيخى والابطالى
اى الم تعلم ايها المنكر للنسخ قوله قيل نزلت فى اهل الكتاب الخ وقيل نزلت فى المشركين
لكن ضعفهما لان المتبادر من قوله رسولكم ومن قوله ومن يتبدل الكفر بالايمان
ان المخاطبين بهذه الآية هم المؤمنون لا اليهود ولا المشركون قوله ود كثير
من اهل الكتاب الآية لم يذكر المص سبب نزول هذه الاية وهو على ما فى المعالم
وغيره ان نفراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة
احد لو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعا الى ديننا فنحن اهدى سبيلاً منكم فقال
لهم عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فانى قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد
ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة اما انا فقد رضيت
بالله رباً وبمحمد نبياً وبالاسلام ديناً وبالقرآن اماماً وبالكعبة قبلة و
بالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله فاخبراه بذلك فقال اصبتما الخير وافلحتما
فنزلت واحد بضم الهمزة والحاء وقال صاحب الكشاف رأيت بخط المبرد احد

احد بسكون الحاء منوناً انتهى وقوله عليه السلام اصبتما الخير يجوز ان يكون
اخبارا وان يكون دعاء قوله فان لو تنوب عن ان فى المعنى دون اللفظ حيث
اجرى فى يردون بمعنى المصدر مع بقاء نون الجمع وعدم سقوطها فالنيابة
فى مجرد المعنى ومن جعلها شرطية قدر لها جواباً وهو بعيد عن السبك الشريف
قوله وهو حال عن ضمير المخاطبين اى حال لازمة ويجوز ان يكون مفعولاً ثانياً
ليرد لانه بمعنى يصير قوله وترك تثريب التثريب التقريع والتعيير قال وفيه
نظر اذ الامر غير مطلق اشارة الى شبهة اورده الامام وقال كيف يكون منسوخاً
وهو معلق بغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واذا لم يكن ورود الليل
ناسخا لم يكن ورود اتيان الامر ناسخاً واجاب ان الغاية التى يتعلق بها الامر
اذا كانت لا تعلم الا شرعاً لم يخرج ذلك الوارد عن ان يكون ناسخاً ويحل محل
فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه لكم ثم الاولى للمص ان يذكر الشبهة مع جوابها
او ان لا يذكرها ايضاً اذ فيه سوء ادب كما لا يخفى قال الامام النسفى فى التيسير
فان قالوا هذه السورة مدنية والامر بالقتال كان سابقاً فما معنى الامر بترك
القتال قلنا ان هذا امر بترك قتال هؤلاء اى قريظة والنضير على الخصوص لانهم
كانوا معاهدين ومعنى قوله حتى يأتى الله بامره هو ما ذكرنا من الحكم بقتل هؤلاء
واجلاء هؤلاء وقال الامام ابو منصور يحتمل ان يكون هذا نهيا عن مكافاتهم
على ايذائهم فى الدنيا ثم لم ينسخ وقوله حتى يأتى الله بامره اى بعذابه فى الاخرة
وفيه نظر اذ بعد ما وقع القتل لبنى قريظة والاجلاء لبنى النضير كيف يصح هذا
الاحتمال المذكور وهذا التفسير المذكور اعنى اى بعذابه فى الاخرة قال ثقة بفهم
السامع والمعنى وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هوداً وقالت
النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصرانيا فليس احد من اليهود يقول لن
يدخل الجنة الا من كان نصرانياً ولا احد من النصارى يقول لن يدخل الجنة الا من
كان يهودياً قوله كعائذ وعوذ بالذال المعجمة الحديثات النتاج من الظباء و
الابل والخيل قال فان كل قول لا دليل عليه فهو غير ثابت فى الكشاف وهذا
اى قوله هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين اهدم شئ لمذهب المقلدين وان كل قول
لا دليل عليه فهو باطل غير ثابت انتهى يريد بالمقلدين هم الذين يقلدون فى
الاعتقاديات لا فى العمليات ومذهب المعتزلة انه لا بد فى العقايد الدينية ان
يبتنى صاحبها كلا منها على الادلة العقلية ويقدر على التعبير والتفصيل لتلك
الادلة العقلية وعلى مجادلة الخصوم وان من ابتنى عقايده على قول من عرف
رسالته ونبوته لم يكن من اهل الاستدلال بل يكون من اهل التقليد عندهم
فايمان المقلد عندهم غير صحيح ولما كان من ابتنى عقايده الدينية على قول من
عرف رسالته من اهل التقليد لم يكن ايمانه صحيحاً لعدم ابتناء معتقداته
على الادلة العقلية فقوله فهذا اهدم شئ لمذهب المقلدين معناه انه
يدل على ان من لم يبتن عقايده على الادلة العقلية لم يكن ايمانه وعقايده
معتبرة شرعاً فيرد عليه انه لا شك ان المراد من البرهان فى قوله تعالى قل هاتوا

برهانكم هو الدليل ليس الا فان اريد ان المراد من البرهان هو العقلي فسلم انه يدل على ما ذكره لكن لم لا يجوز ان يكون المراد اعم من العقلي والنقلي وان اريد ان المراد اعم من العقلي والنقلي فلا نسلم انه ح يدل على ما ذكره من ان من لم يبتنى عقايده على الادلة العقلية لم يكن ايمانه وعقايده معتبرة شرعا لان من ابتنى عقايده على قول من عرف رسالته مستدل ايضا ودليله قول الرسول فكما ان السموات والارض وغيرهما دليل لمن استدل به كذلك قول من عرف رسالته دليل لمن استدل به ثم ان الاشاعرة وان قالوا الابد في كون الرجل مستدلا من الابتناء على الدليل العقلي الا انه لم يشترط القدرة على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم كما اشترطها المعتزلة واما صحة ايمان المقلد فظاهر كلامهم على ان ايمان المقلد لم يكن صحيحا الا ان عبد القادر البغدادي من عظماء الاشاعرة يقول ان مراد الامام ابي الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه من عدم صحة ايمان المقلد هو عدم صحته كاملا لا عدم صحته راسا انتهى والذي يقول بصحة ايمان المقلد هو الامام ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه وسفيان الثوري والامام مالك والاوزاعي وعامة الفقهاء واهل الحديث فعلى ما يقوله عبد القادر البغدادي لم يكن بين الامام ابي الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه وبين هؤلاء الائمة الاعلام رضوان الله عليهم اجمعين اختلاف في صحة ايمان المقلد فليتامل **قال** وقالت النصارى ليست اليهود على شيء في الكشاف وهذه مبالغة عظيمة لان المحال والمعدوم يقع عليهما اسم الشيء فاذا نفي اطلاق اسم الشيء عليه فقد بولغ في ترك الاعتداد انتهى ويرد عليه ان الشيء عندهم بمعنى الثابت في الخارج فهم لا يطلقون الشيء الا على المعدوم الممكن واما المعدوم الممتنع فليس بشيء عندهم ففيه مخالفة لمذهبه الا ان يقال اراد بقوله المحال والمعدوم يقع عليهما اسم الشيء وقوع اسم الشيء عليهما لغة ولا مانع لغة في اطلاق اسم الشيء على الممتنع ايضا **قال** نزلت لما قدم وفد نجران الخ اخرجه ابن جرير عن ابن عباس ونجران بفتح النون وسكون الجيم قرية معروفة باليمن اليها ينسب النصارى الساكنين فيها يقال لهم نصارى نجران ولهم ذكر في المباهلة **قال** كعبدة الاصنام والمعطلة بفتح العين وكسر الطاء المهملتين مع تشديد الطاء قوم ينفون الصانع تعالى ويقال لهم الدهرية والزنادقة ايضا وقد يطلق المعطلة ويراد به قوم ينفون عموم تاثيره وشموله الى جميع الممكنات مثل الحكماء القائلين بصدور عقل عن عقل وبصدور كل فلك بخصوصه عن عقل بخصوصه وبصدور عالم الكون والفساد الذي هو عالمنا هذا عن العقل العاشر ومثل المجوس القائلين بتنزيهه تعالى عن الخير والشر معا ففاعل الخير عندهم يزدان وفاعل الشر اهرمن فالله تعالى منزه عن فعل الخير والشر ومن المجوس قوم ينفون عنه تعالى صدور الشر فقط دون صدور الخير ومثل المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين فينفون عنه تعالى خلق المعاصي وكذا خلق الافعال الاختيارية للعباد وقد يطلق في عرف السلف وعرف المحدثين على قوم ينفون عنه تعالى

تعالى صفات وردت في الكتاب والسنة مثل الاستواء والوجه واليد والعين والقدم والاصبع واليمين فقالوا انها صفات زائدة على الصفات السبع المعروفة قائمة بذاته تعالى مثل الصفات السبع فانكار واحد منها تعطيل كما ان التكييف والخوض فيها تشبيه على ما حققه الامام ابي الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه في كتابه المسمى بالابانة وهو كتاب جليل الشان اثنى عليه كثير من عظماء المحدثين **قال** بما يقسم لكل فريق ما يليق من العقاب اهل الاعتزال على انه تعالى يعذب كل احد بما يستحقه من العذاب وان التعذيب بما يستحقه من العذاب واجب عليه تعالى فالاولى للمص ترك هذا القول وبيان الآية على وجه يلائم اصول اهل السنة وقواعدهم **قوله** وان نزل في الروم لما غزوا بيت المقدس وخربوه وقتلوا اهله اخرجه ابن جرير عن ابن عباس والسدي وقتادة قلت كان الروم اولا على دين المجوس يعبدون النار ثم تنصروا ودخلوا في دين المسيح عليه السلام وهذا الغزو والتخريب وقع قبل تنصرهم وقد اشتبه هذا الامر على كثير من المفسرين واصحاب الحواشي فذكروا ما لا خير فيه والذي ذكرته هو الحق ما اشتبه الثقات فينبغي لمن لا يغفل عنه اذ لفظ النصارى اذ لفظ النصارى اصطلاح لم يقع الا بعد رفع المسيح فيمن انتسب لدينه عليه السلام وبخت النصر قبل هذا التاريخ بمدة طويلة لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهذا الخطاء وقع في كثير من التفاسير اغترارا بذكر السدي ذلك **قوله** او المشركين عطف على قوله في الروم اي او نزل في المشركين لما منعوا الخ يعني وقع التردد والاختلاف في سبب نزول هذه الآية فعند البعض نزلت في الروم قبل تنصرهم وعند البعض نزلت في المشركين حين صدوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن مكة يوم الحديبية واقتصر بعض الائمة على هذا القول الاخير ولم يذكر غيره ههنا قول ثالث لم يذكره المص وهو نزول الآية في منعهم رسول الله الصلاة عند الكعبة في المسجد الحرام قبل الهجرة فالتخريب على ظاهره ان اريد الروم قبل التنصر و المراد من مساجد الله هو المسجد الاقصى لا المسجد الحرام ح ويكون المراد من التخريب هو التعطيل فان اريد القول الثاني فيكون المراد من مساجد الله هو المسجد الحرام **قوله** بالهدم او التعطيل قوله بالهدم راجع الى سبب النزول الاول وقوله او التعطيل راجع الى سبب النزول الثاني **قال** فان منعتم ان تصلوا في المسجد الحرام الخ تبع فيه الكشاف قال السيوطي في حاشيته ظاهره ان الآية من تتمة الكلام فيمن منع المساجد وهو قول ضعيف مرجوح والذي وردت به الاحاديث انها نزلت مستقلة بسبب آخر وقد اختلفت الروايات في ذلك على خمسة اوجه بينتها في كتابي اسباب النزول **قوله** او فثم ذاته اي عالم مطلع بما يفعل فيه اهل الاعتزال مع انهم لا يقولون بالتجسيم وينزهونه تعالى عن التحيز والتمكن قالوا ان الله تعالى في كل مكان اي بعلمه وقدرته وتدبيره واهل الحق يتحاشون عن هذا الاطلاق ولا يلتفتون الى تفسيرهم وتاويلهم وينسبونهم الى الخطاء في هذا التعبير فالاولى للمص ترك هذا الوجه **قوله** وعن ابن عمر انها نزلت في صلوة المسافر على الراحلة اخرجه مسلم في صحيحه **قوله** و قيل في قوم عميت عليهم القبلة اخرجه الدارقطني في سننه من حديث جابر والترمذي

من حديث عامر بن ربيعة **قوله** وعلى هذا لو اخطاء المجتهد ثم تبين له الخطاء لم
يلزمه التدارك وقد ورد في كتب الاحاديث سيما في الصحيحين رجوع كثير
من الصحابة عن حكمهم وفتياهم من بعد ما تبين لهم الحق وكذا ورد في الكتب الفقهية
عن الائمة الاربعة سيما عن الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه الرجوع عن كثير
من الاقوال لان مذهب الائمة الاربعة رضوان الله تعالى عليهم ان الحق عند الله
واحد لا متعدد والمصوبة يقولون ان الحق ما ادى اليه راى كل مجتهد والحق عند
الله تعالى متعدد فكل مجتهد عندهم مصيب **قوله** وقيل هي توطئة لنسخ القبلة
قال السيوطي في حاشيته هذا اصح الاقوال اخرج ابن جرير من طريق ابن ابي طلحة عن
ابن عباس انها نزلت لما قال اليهود ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها **قال** تعالى
وقالوا الجمهور بواو العطف على قالوا وقيل معطوفة على وسعى فيكون معطوفا
على معطوف على الصلة وفصل بينهما بالجمل الكثيرة وهو بعيد **قال** تعالى واتخذ قال
السفاقسي فتعل من الاخذ ويتعدى الى واحد بمعنى صنع وعمل يقال اتخذت
بيتا والى اثنين بمعنى صير ويحتمل هنا الوجهين وعلى الثاني فاحدهما محذوف
اتخذ الله بعض الموجودات ولدا انتهى فقول المص او مفهوم قوله ومن اظلم يعني
ان عطف الاخبار على الانشاء لعدم جوازه لا بد من التاويل ويقال ان كلمة من
في قوله ومن اظلم وان كان استفهاما الا انه بمعنى النفي اي لا احد اظلم منه
قوله وعطفه على قالت اليهود او منع او مفهوم قوله ومن اظلم قال ابو حيان
فيما ذكره الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالجمل الكثيرة وهو بعيد جدا
ينزه القرآن عن مثله بل هو معطوف على الآية قبلها يعني ان عطف قوله تعالى
وقالوا اتخذ الله على قوله وتعالى منع كما في قول المص او على قوله وسعى كما في قول غير
المص بعيد غاية البعد بحيث ينزه القرآن عن مثله لان سعى معطوف على الصلة
لكلمة من فيكون سعى من متعلقات موصول تلك الصلة وكذا قوله وقالوا اتخذ
الله يكون من متعلقات ذلك الموصول اذا قلنا انه معطوف على سعى فيقع الفصل
بين الصلتين بجمل كثيرة لم يقع مثل ذلك الفصل في فصيح الكلام فضلا عن وقوعه
في الكلام المجيد المعجز وكذا القول بانه معطوف على منع كما في قول المص بعيد جدا ينزه
القرآن عن مثله للزوم الفصل بين الصلتين بجمل كثيرة فان قلت اذا وقع العطف
على قالت اليهود كما في الوجه الاول من الوجوه الثلثة يقع الفصل بين الجملتين بجمل كثيرة
هي ازيد من الفصل الواقع بين الجملتين في الوجه الثاني قلنا نعم ان الفصل بين الصلتين
بجمل كثيرة غير معهود عند العرب العاربة بخلاف الفصل الواقع في مثل الوجه الاول
للمص فانه يقع في كلام العرب العاربة يشهد لذلك تتبع كلام العرب العاربة
والاصول المتعلقة بباب الفصل والوصل من ابواب المعاني يشهد لذلك شهادة بينة
كما لا يخفى على من له الماهر بالعلوم الادبية **قوله** لما كانت باقية ما دام العالم لم يتخذ
ما يكون لها كالولد وفي بعض الحواشي ابن تمجيد وفي تقدير بقاء الافلاك ببقاء العالم رايحة
ميل الى مذهب الحكيم فان ملك الله تعالى ومقدوراته غير متناه ومن ذلك انهم
قالوا نسبة ما هو موجود الآن وما وجد وانقضى فيما مضى الى ما سيوجد من مقدوراته

من مقدوراته تعالى كنسبة القطرة الى البحر الخضم العظيم بل لا نسبة له اليه لان
البحر وان بلغ في العظم اقصى الغايات فهو متناه ومقدورات الله تعالى وملكه
لا نهاية لها انتهى وانت خبير بان فيه ذهولا ظاهرا وغفلة واضحة عن قول
المص اولا مع امكانها وفنائها اذ هو صريح في ان المص قائل بخراب الافلاك وفنائها
وانعدامها كما هو مذهب عامة المتكلمين وهل قال احد من الاشراقيين والمشائيين
بان الافلاك تفنى وتنعدم وتخرب فيما سيجيء فمراد المص ان الافلاك مع انها
من الاشياء المتعددة فيما سيجيء ببقيانه القيامة الا انها لما كانت باقية الى قيام
القيامة ولا يلحق اليها العدم والفناء والخراب الا بفناء عالم الدنيا جميعا وخرابها
وانعدامها بقيام القيمة لم يكن للافلاك ما يكون للحيوان والنبات من الاولاد
والاخلاف والابدال وقوله فان ملك الله تعالى ومقدوراته الخ لا يدل على ما
ادعاه بوجه كما لا يخفى على المتامل **قوله** والآية مشعرة على فساد ما قالوه من ثلثة
اوجه الوجه الاول ما يفهم من قوله تعالى سبحانه والثاني ما يفهم من قوله تعالى
بل له ما في السموات والارض والثالث ما يفهم من قوله تعالى كل له قانتون والظاهر
ان الآية مشعرة على فساد ما قالوه من اربعة اوجه لان قوله تعالى بل له ما في السموات
والارض يدل على وجهين لا على وجه واحد فقط احدهما ما ذكره والثاني ان ما
في السموات والارض كله ملك له تعالى فهو تعالى مالك الكل فلا يزول عن شيء
منه كونه مملوكا له تعالى ابدا ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا فجميع
ما في السموات والارض ملكا وخلقا لا خلقا فقط ولا ملكا فقط **قال** من كان
التامة اي احدث فيحدث وفي بعض الحواشي فيه بحث لان الله تعالى كما يفيض الوجود
في نفسه للاشياء يفيض الوجود لغيره وهو انما يكون بان يقول للموصوف كن كذا فيكون
من كان الناقصة انتهى اراد بالوجود في نفسه المفاض على الشيء عين اخرج عن العدم
الى الوجود وبالوجود لغيره المفاض على الشيء حتى انتقل عن صورة الى صورة ومن
نوع الى نوع فنقول ان هذه الصيغة اعني كن قد تستعمل في مقام الابداع هو اختراع
الشيء من كتم العدم كما في هذه الآية ويشهد على ذلك ترك الخبر في الفعلين ههنا اعني
كن فيكون وقد تستعمل في مقام الانتقال والتحول كما في الآية السابقة فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين ويشهد على ذلك ذكر الخبر معه ولا شك ان الفعل اعني
كان في الاول تامة لاجماع الائمة على انه اذا كان كلمة كان بمعنى وجد فهي تامة
فان اراد الباحث بقوله فيكون من كان الناقصة كان الواقعة ههنا فهو فاسد
لان المقام يأباه كما تحققت وان اراد كان الواقعة في مقام الانتقال والتحول
فسلم ولا يفتر المص وهو ظ كما علمت **قوله** وليس المراد به حقيقة امر اهل الحق على ان
المراد به حقيقة الامر **قوله** باعتبار انه السبب الاول الخ ظاهره يوهم ان هذا
الاطلاق من ارباب الشرايع المتقدمة وقع اجتهادا منهم ورأيا لا نص في كتبهم
على ذلك وفي غير موضع من التورات اسرائيل ابني بكري وفي غير موضع من الزبور داود
ابني ومسيحي وفي نبوة اشعيا من لسان بني اسرائيل انت ابونا وابراهيم لا يعرفنا و
في غير موضع من الاناجيل ابي وابيكم الهي والهكم فصار الابن عند اهل الشرايع المتقدمة

عرفا في اطلاقه على رجل مقرب مكرم عند الله في الاناجيل احسنوا الى اعدائكم واحبابكم
حتى تكونوا بني ابيكم السمائي الذي يشرق شمسه على الاخيار والاشرار ويمطر على
المطيعين والعاصين **قوله** قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد وفي الاناجيل
الاربعة ان قوم عيسى عليه السلام اقترحوا منه عليه السلام آية من السماء مع
انهم شاهد وامنه عليه السلام ايات بينات مثل احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص وطرد الشياطين عن المصروعين والمجانين فانزعج عليه السلام
من هذا الاقتراح انزعاجا شديدا فقال الجيل الشرير الفاسق لم يعلموا ايات الازمنة
وطلبوا من ابن الانسان آية من السماء انتهى يعني ان ايات الانبياء ومعجزاتهم
ملايمة لعهدهم وزمانهم ولما غلب على قومهم من الصناعة ولما كان القدس
الشريف وحواليها في ذلك العهد في يد الروم وقد غلب على هؤلاء في ذلك العهد
صناعة الطب وكثرت الحذاق والمهرة والمتقنين في ذلك الفن بحيث فاقوا و
برعوا فيه كل البراعة ارسلني الله الحكيم سبحانه وتعالى بمثل تلك الايات الموافقة
لعهد قومي كل الموافقة فبعد ذلك طلبهم مني آية من السماء لمحض خبث النفس
وشرارتها ولمجرد عنادهم وعتوهم في طغيانهم **قوله** وانما قالوه عتوا وعنادا كما
قال قوم موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وكما اقترح قوم عيسى منه آية من
السماء في الكشاف في تفسير قوله تعالى قد بينا الايات لقوم يوقنون قد بينا
الآيات لقوم ينصفون فيوقنون انها ايات تجب الاعتراف بها والاذعان لها
والاكتفاء بها عن غيرها انتهى ولعمري انه بيان رائق وتعبير فايق فكان اللايق على
المص ان يذكره بعينه في تفسير قوله تعالى قد بينا الايات لقوم يوقنون **قوله**
تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم الآية قال الحافظ ابو
الفرج ابن الجوزي في سبب نزولها ثلثة اقوال احدها ان يهود المدينة ونصارى
نجران كانوا يرجون ان يصلي النبي الى قبلتهم فلما صرف الى الكعبة يئسوا منه فنزلت
هذه الآية قاله ابن عباس والثاني انهم دعوه الى دينهم فنزلت قاله مقاتل
والثالث انهم كانوا يسئلونه الهدنة ويطمعونه في انه ان هادنهم وافقوه
فنزلت ذكر معناه الزجاج **قوله** والملة ما شرع الله لعباده على لسان انبيائه
فيكون اطلاق الملة على الملة المضافة الى اليهود والنصارى الذين وجدوا في عهده
صلى الله تعالى عليه وسلم مجازا مرسلا من قبيل اطلاق اسم الشيء على شيء باعتبار
ما كان **قوله** او الدين المعلوم صحته فيكون العلم بمعنى المعلوم **قوله** فسرت
بالخصال الثلثين المحمودة الخ اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس **قوله** وبالعشر
التي هي من سننه اخرجه الحاكم ايضا عنه وسننه العشر خمس في الرأس الفرق
وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق وخمس في البدن الختان
والاستحداد والاستنجاء وتقليم الاظفار ونتف الابط الفرق هو تفريق الشعر
الى الجانبين والاستحداد استعمال الحديد لحلق العانة **قوله** وبمناسك الحج اخرجه
عبد الرزاق وابن المنذر عنه **قوله** وبالكوكب والقمرين اخرجه جرير وابن ابي
حاتم عن الحسن البصري وفي معالم التنزيل قال الحسن ابتلاه الله تعالى بسبعة

بسبعة اشياء بالكوكب والقمر والشمس فاحسن فيها النظر وعلم ان ربه دائم
لا يزول وبالنار فصبر عليها وبالهجرة وبذبح ابنه وبالختان فصبر عليها **قوله**
وبما تضمنته الايات التي بعدها اخرجه جرير من طريق العوفي عن ابن عباس
قوله عطف على الكاف اي وبعض ذريتي الخ اعترض عليه ابو حيان بان الكاف مجرورة
فلا يصح العطف عليها بدون اعادة الجار وبان من لا يمكن تقدير الجار مضافا
اليها لانها حرف فتقديرها بانها مرادفة لبعض حتى يقدر جاعل مضافا اليها لا
يصح وليس نظير الكاف في ساكرمك لان الكاف فيه في موضع نصب وهنا في موضع
جر ولا يقال انه معطوف على موضعه فانه نصب لان هذا ليس مما يعطف فيه على
الموضع فالتحقيق ان الجار متعلق بمحذوف تقديره واجعل من ذريتي وفي اعراب
القرآن لابي البقاء قال ومن ذريتي المفعول الثاني محذوف والتقدير اجعل فريقا من
ذريتي اماما وصحح بعضهم ما قاله المص وسماه عطف التلقين فالتقدير في ساكرمك
وزيدا قل وزيدا وكذا هنا تقديره قل وبعض ذريتي ونظير هذا العطف ما رواه الشيخان
عن ابن عمر عن رسول الله انه قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله
قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين نقل صاحب
الكشف عن صاحب الكشاف انه قال هاهنا كعطف التلقين وفي قوله ومن كفر
انه عطف التلقين وقال راعيت الادب في الاول تفاديا عن جعله تعالى شانه
ملقنا **قوله** قلبت رأوها الثالثة ياء كما في تقضيت قال الشيخ زكريا اي في كون الياء
منقلبة عن غيرها الا ان واوا الاصل هاهنا واو وفي تقضيت ضاد قال الجوهري
اصل تقضي تقضض فلما كثرت الضادات ابدلت احديهن ياء **قوله** وان الفاسق لا
يصلح للامامة وفي الكشاف وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته
ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلوة وكان ابو حنيفة يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي
وحمل المال اليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالامام والخليفة كالدوانيقي
واشباهه وقالت له امرأة اشرت على ابني بالخروج مع ابرهيم ومحمد ابني عبد الله ابن
الحسن حتى قتل فقال ليتني مكان ابنك قال الطيبي ومثل هذا التحقير لا يليق
بمنصب من انتصب لامام المسلمين ذكر صاحب كامل التاريخ ان اسمه عبد الله و
كنيته ابو جعفر ولقبه المنصور هو ثاني خلفاء بني العباس وكان كريما وسيما جم
العطاء اعلم الناس بالحديث ذا رأي وتدبير انتهى ويرد على صاحب الكشاف ان في
هذا الكلام اختلالا واضطرابا لان زيد بن علي رضي الله تعالى عنه قتل في دولة
بني امية في عهد هشام بن عبد الملك صلبه عامل هشام امير الكوفة يوسف بن عمر
الثقفي في كناسة الكوفة فبقي مصلوبا مدة طويلة ولا شك ان العباسية انما نالوا
الخلافة بعد انقراض دولة الاموية فيوهم كلامه ان زيد بن علي انما خرج على ابي
جعفر الدوانيقي بفتوى الامام ابي حنيفة بوجوب خروج الناس مع زيد بن علي
على ابي جعفر الدوانيقي وهو غير صحيح فالصواب ان يقول وكان الامام ابو حنيفة
يفتي سرا بوجوب نصرة ابرهيم ومحمد ابني عبد الله ابن الحسن بدل قوله بوجوب
نصرة زيد بن علي حتى يستقيم الكلام فيما بعده اعني قوله كالدوانيقي واشباهه

لانهما خرجا على المنصور فى عهده او يقول كهشام واشباهه من الاموية بدل
قوله كالدوانيقى واشباهه ليصح الكلام فيما قبله اعنى قوله بوجوب نصرة
زيد بن على لان زيد بن على هو الذى خرج على هشام بن عبد الملك لا على المنصور
وليس هو فى زمرة الاحياء فى عهد المنصور والامام ابراهيم هذا كان يقاتل
معه تحت رايته الامام الهمام المدوة الرحلة عالم المدينة مالك بن انس
الاصبحى رضى الله تعالى عنه فاختفى بسببه كذا كذا سنة وقد ذكر اصحاب
الطبقات ان الدوانيقى لما سمع افتاء الامام ابى حنيفة سرا بوجوب نصرة
هذين الامامين احتال عليه بتكليفه اياه القضاء مع علمه بامتناعه وعلى
قوله فتوسل به الى حبسه فسمه سرا خوفا من العامة وما نقله الطيبى عن كامل
التاريخ من انه كان كريما وسماه جم العطاء اعلم الناس بالحديث كلام من لم يمعن
فيما ذكره اصحاب الطبقات لانه كان موسوما بالبخل مشهورا بفرط الامساك
والتقتير حتى يحكى عنه فى هذا الباب حكايات عجيبة وكان سبب تسميته
بالدوانيقى انه زاد دانقا فى الخراج ثم انه كان ظالما سفاكا للدماء نقلت انه
قتل من اولاد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الفا او اكثر وكان قصد فى ذهابه
الى مكة تصلب سفيان الثورى رضى الله تعالى عنه اذا دخل مكة فمات فى الطريق
فقيل انه اصابه دعاء سفيان لانه دعا عليه واما كونه اعلم الناس بالحديث
فهو مجازفة ظاهرة لان فى عهده واوانه شعبة وقتادة واعمش وسفيانا
الثورى وسفيان بن عيينة ووكيع وعبد الله بن مبارك وحماد ان وطاووس
اليمانى والامام مالك واضرابهم من ائمة الحديث فهل يتجاسر احد ممن له خبرة باحوال
هؤلاء الجهابذة الاعلام ان يحكم على مثل ابى جعفر بانه اعلم منهم فى فن الحديث
فكان نعت القائل بذلك كنعته بانه كان كريما جم العطاء وقد كان الرجل
مثلا فى اللؤم والتقتير يحكى عنه حكايات ثم قال صاحب الكشاف عن ابى
حنيفة رضى الله تعالى عنه انه كان يقول فى المنصور واشياعه لو ارادوا بناء
مسجد وارادونى على عد اجره لما فعلت انتهى ومن جملة امره انه كان يحب عمرو بن
عبيد محبة شديدة حتى انه صنع له مرثية حين مات وهى اول مرثية انشاءها خليفة
لرعيته مع ان عمرو بن عبيد كان غاليا فى الاعتزال شديدا متعصبا فيه وهو الذى
اعتزل مع واصل عن مجلس الحسن البصرى وقد كان واصل ابن عطاء من جملة بطانته
وحامل اسراره ونال منه الامام ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه سوءا واذاء مرارا
وقد افترى عليه مرارا عند الخليفة لعدم ترويجه مذهبه الباطل فاتخاذه هذين
الرجلين بطانته مع كونهما من الائمة الضالين المضلين يوهم شيئا ومنها انه
كان يحب الفلسفة ويميل اليها اشد الميل وكان اول دخول الفلسفة واول
دخول كتبها فى الاسلام فى عهده وراج فى عهده فن النجوم واهله وشاع اقاويل
الفلاسفة واصولهم وقواعدهم فيما بين اهل الاسلام فشرع قيام الالحاد والزندقة
على ساق فكثر الملاحدة والزنادقة فى اواخر خلافته ثم ان المهدى وهو ابنه قتل
كثيرا منهم فى زمان خلافته بتصفحهم وتتبعهم اشد التصفح والتفقير بوصية من منصور

من منصور ابيه بذلك فشرعوا فى الكتم والاخفاء كل ذلك اثبته الثقات من
اصحاب الطبقات فلعل توصية المنصور لابنه المهدى بقتل الملحدين يكون
سببا لغفرانه وتقصيراته السابقة **قوله** او يأمن حاجة من عذاب الاخرة من
حيث ان الحج يجب ما قبله او لا يؤاخذ الجانى الملتجى اليه حتى يخرج للحج قال مولانا
العلامة وفى كل من القولين نظر لان الحج لا يجب ما قبله من المظالم وان الجانى يلجأ
الى الخروج فلا يبقى آمنا انتهى قلت ورد فى غير واحد من الاحاديث ان الحج المبرور
مكفر للاثام حتى المظالم بان يرضى خصمه وفى تلك الاحاديث ما اتفق عليه
الشيخان فالرأى لا يجرى فيما ورد فيه النص وان العرب اذا رأى فى الحرم من قتل
اباه مثلا لا يتعرض له اصلا حتى يخرج من الحرم وكان هذه الخصلة موروثة للعرب
من دين اسماعيل وبقيت حتى جاء الاسلام وهم على هذه النحلة لا يتعرضون لجناتهم
ما داموا من الحرم ولا يلجئون الى الخروج وعمل بذلك امامنا الاعظم والهمام الاقدم
ابو حنيفة الكوفى رضى الله تعالى عنه والظاهر من سبك المص انه مال الى مذهب
امامنا فى ذلك وترك مذهب الشافعى فى ذلك لان مذهبه انه يلجاء الى الخروج من
الحرم والقرينة على ترك مذهب الشافعى فى ذلك انه فسر النظم على مذهب امامنا
لا على مذهب الشافعى ومولانا العلامة لذهوله عن تلك الدقايق ذكر ما ذكر
من الردين **قوله** روى انه عليه السلام اخذ بيد عمر فقال هذا مقام ابراهيم فقال
عمر افلا تتخذه مصلا فقال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت ابو نعيم
من رواية مجاهد عن ابن عمر وفى الصحيحين عن انس وافقنى ربى فى ثلاث فذكر
الحديث وفيه قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلى فنزلت **قوله**
لما روى جابر الح اخرجه مسلم **قوله** وقيل مقام ابراهيم الحرم كله اخرجه ابن ابى حاتم
عن ابن عباس **قوله** وقيل مواقف الحج اخرجه ابن ابى حاتم عنه ايضا **قوله** قاس ابراهيم
الرزق على الامامة الح يعنى انه عليه السلام خص فى الدعوة لاهل مكة بحصول الرزق
لهم ممن آمن منهم بالله واليوم الاخر ولم يعم المؤمن والكافر منهم لانه قاس الرزق على
الامامة فنبه سبحانه وتعالى اياه على ان الرزق ليس مثل الامامة فادع وسل
على وجه التعميم لمؤمنهم وكافرهم وانا استجيب لك ولا تخصص لمن آمن منهم فيكون
عطف ومن كفر على من آمن عطف تلقين فقول المص والمعنى وارزق من كفر المراد
منه قل وارزق من كفر **قوله** والكفر وان لم يكن سبب التمتع لكنه سبب تقليله الح
قال ابو البقاء لا يجوز ان تكون كلمة من المستعملة بمعنى الذى ههنا مبتداء وفامتعه
خبره لان الذى لا تدخل الفاء فى خبرها الا اذا كان الخبر مستحقا بصلتها كقولك
الذى يأتينى فله درهم والكفر لا يستحق به التمتع فان جعلت الفاء زائدة على
قول الاخفش جاز وان جعلت الخبر محذوفا فامتعه دليلا عليه جاز تقديره ومن
كفر ارزقه اى فامتعه انتهى قلت فاشار المص الى انه لا حاجة الى حمل الكلام
على مذهب الاخفش ولا الى جعل الخبر محذوفا بل يصح الكلام بان يقال الكفر وان
لم يكن سبب التمتع لكنه سبب تقليله بان يجعله مقصورا بحظوظ الدنيا غير متوسل
الى نيل الثواب **قوله** ومنه قعدك الله بكسر القاف وفتحها وسكون العين المهملة

وفتح الدال المهملة وفي الكشاف ومنه قِعْدَك الله اي اسئال الله تعالى ان يقعدك
اي يثبّتك قال صاحب الانتصاف المراد انّ قِعدَك مصدر بحذف الزّوايد في
موضع المفعول المحذوف والاصل تقعيدك الله كما صرّح به المص في المفصّل والتقدير
فعدّتك الله تقعيدا اي سئالته ان يثبّتك وماذكره المص بيان للمعنى لابيان
تقدير اللفظ فلاينبغي ان يتوهّم انّ قِعْدَك الله في موضع المفعول به انتهى قال
الشّيخ زكريا هذا اللّفظ اي قعدك الله يمين او دعاء كقعيدك وهما مصدران
استعملا منصوبين بفعل مضمر والمعنى نشدتك الله لافعلنّ كذا او اسئال الله
تعالى ان يُقعِّدك اي يثبّتك قوله لاتقتضي الاتّفاق على الاخلاص والاقبال الكلّي
على الله تعالى فانّه ممّا يشوّش المعاش هذا كلام من لم يمعن النّظر في الاقبال الكلّي
على الله وقد قال تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبّح له فيها
بالغدوّ والاصال رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله وقال تعالى واذكر
اسم ربّك وتبتّل اليه تبتيلا ربّ المشرق والمغرب لااله الّاهو فاتّخذه وكيلا
فالمنقطع المتبتّل اليه تعالى بكلّيته يكون الله تعالى وكيله ومن كان الله تعالى
وكيله كيف يشوّش عليه معاشه انّ وليّي الله الّذي نزّل الكتاب وهو يتولّى الصّالحين
وعن بعض الكبراء العارفين ماصَلُحَتْ لنا وفيك بَقِيَّةٌ لسوانا وقد قال تعالى
ولو انّ اهل القرى امنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء والارض واعلى
مراتب التقوى هو الاعراض عن السّوى والاقبال على الله تعالى بكلّيته حكى الصّلاح
البخاري عن خواجه بهاء الدّين المشتهر بنقشبند انّه قال رايت في سوق منى موسم
الحجّ شابًّا يبيع ويشتري وله بضاعة خمسين الف دينار وما غفل عن الله تعالى
طرفة عين فاخذتني الغيرة الآلهيّة من مشاهدة حالة وحكى الصّلاح عنه ايضًا انّه
اجتمع به مَلِكٌ من ملوك عصره فسأله هل في طريقتكم خلوة وعزلة قال لا قال فما
بناء طريقتكم قال خلوة در انجمن يعني مع الخلق في الظّاهر ومع الحقّ في الباطن فقال له
الملك فهل يمكن ذلك قال نعم وتلا قوله تعالى رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن
ذكر الله ثمّ انّ هذا الكلام وقع من المص اتباعًا للراغب قال الراغب انّما قيل امّة
مسلمة لك ولم يعمّ لانّ هذه منزلة شريفة لايكاد يتخصّص بها الّا الواحد والواحد
في برهة بعد برهة وانّ الحكمة الآلهيّة لاتقتضي ذلك فانّه لو جعل النّاس كلّهم
كذلك لما تمشّى امر العالم يفتقر الى كون الافاضل فيها والاواسط والارازل تتولّى
عمارته والقيام بتمشيته امر العالم فقد قيل عمارة الدّنيا بثلاثة الزّراعة و
الحرث والحماية والحروب وجلب الاشياء من مصر الى مصر وانبياء الله لايصلحون لذلك
اذ كانوا تعرّضوا امرًا اشرف من ذلك انتهى وهو كلام من لاخبرة له عن اخبار الاوائل
وعن احوال الانبياء اليس انّ ابراهيم ولوط ويعقوب اصحاب ضرع وزرع وانّ
دانيال وزير البخت نصر وانّ يوسف كان اوّلا حافظ خزائن المصر ثمّ صار ملكًا و
كذلك داود وسليمان كانا ملكين وقد كان موسى قاتل الجبابرين من العمالقة
فقتلهم واسرهم وكذلك يوشع بعده وكذلك داود كان مشتغلا بالحرب
والضّرب والقتل والاسر وكذلك نبيّنا عليه وعليهم الصّلوة والسّلام فما معنى

فما معنى قوله والارازل تتولّى عمارته والقيام بتمشيته امر العالم وكذلك ما معنى
قوله وانبياء الله لايصلحون لذلك فكان الرّاغب والمص توهّما انّ الاقبال الكلّي
على الله والتبتّل اليه تعالى يمنعان عن الاشتغال بتلك الاشياء وهو فاسد لانّ
الانبياء وكمّل ورثته لايمنعهم الاشتغال بالحقّ عن الاجتناب بالخلق وكذا الاشتغال
بالخلق لايمنعهم الاجتناب بالحقّ فهم مشغولون بالحقّ والخلق معًا نعم ههنا
مرتبة ناقصة وهي انّ الاشتغال بالحقّ يمنعها الاشتغال بالخلق وكمّل ورثتهم منزّهون
عن هذه الرّتبة النّاقصة قوله ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدّنيا ليس الامر كذلك
بل الحقّ لولا الحمقى لما خربت الدّنيا اي لولا الحمقاء المعرضين عن الله الذّاهلين عنه
تعالى المقبلين على الدّنيا لما ظهر الفساد في البرّ والبحر قال صلّى الله تعالى عليه وسلّم
لاتقوم السّاعة وفي الارض من يقول الله الله فانظر رحمك الله الى هذا التصريح
العظيم ممّن لاينطق عن الهوى ان هو الّا وحيٌ يوحى على ان انقطاع الذّاكرين الله كثيرا
والذّاكرات عن وجه الارض وفقدانهم عنها بالكلّيّة سبب لفساد السّموات و
الارض وخرابها فالمقبلون على الله تعالى بكلّيّتهم عماد السّموات واوتاد الارض
رفع السّموات بغير عمد ترونها قوله من رأى بمعنى ابصر او عرف في حاشية السّيوطي
قال ابو حيّان لايعرف في اللّغة مجيئ رأى بمعنى عرف وهذا ابن مالك وهو حافظ
لغة وحافظ نوادر لم يعد في التّسهيل ذلك من معاني رأى قوله استتابة لذرّيتهما
او عمّا فرط منهما سهوًا في الكشاف وتب علينا ما فرط منّا من الصّغاير او استتابة
لذرّيّتهما قلت مذهب المعتزلة على انّه يجوز صدور الصّغاير عن الانبياء بعد
الوحي ايضًا وعند اهل السّنة لايجوز صدور الصّغاير عنهم بعد الوحي الّا سهوًا
فالمص بيّن الكلام الشريف على وجه يلايم اصول اهل السّنة قال ولعلّهما قالاه هضما
لانفسهما وارشادًا لذرّيّتهما الثّاني مسلّم والاوّل غير مسلّم بعد ما جوّز اهل السّنة
صدور الكبائر عن الانبياء قبل الوحي ثمّ فيه غفلة عن حسنات الابرار سيّئات المقرّبين
وهم اخصّ خواصّ المقرّبين وقد قال النّبي المعصوم انا اخشاكم لله واتقاكم قوله كما
قال عليه السّلام انا دعوة ابراهيم وبشرى عيسى ورؤيا امّي اخرجه احمد وابن
حيّان والحاكم والطّبراني من حديث العرباض ابن سارية سمعت رسول الله صلّى الله تعالى
عليه وسلّم يقول انّي عند الله مكتوب خاتم النّبيّين وانّ آدم لمنجدل في طينته
وسأخبركم باوّل امري انا دعوة ابي ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا امّي الّتي رأت
الحديث ورواه البيهقي في الشّعب ثمّ قال امّا دعوة ابراهيم فهي قوله تعالى ربّنا
وابعث فيهم رسولًا منهم وامّا بشارة عيسى فهي قوله تعالى يا بني اسرائيل انّي رسول الله
اليكم مصدّقا لما بين يديّ من التّورية ومبشّرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد و
للحاكم في المستدرك من طريق ابن اسحق قالوا يا رسول الله اخبرنا عن نفسك قال
دعوة ابراهيم وبشرى عيسى ورؤيا امّي انّها خرج منها نورًا ضاءت منه قصور
الشّام قوله ما يوحى اليه من دلائل التّوحيد والنّبوّة لفظ الآية الواردة في القرآن
قد يجيئ بمعنى المعجزات وقد يجيئ بمعنى الدلائل وقد يجيئ بمعنى الايات القرآنيّة و
لم يحملها المص على المعنى الاوّل للقرينة الصّارفة وهي يتلو عليهم ولا على المعنى

الثالث لمجيئ ويعلمهم الكتاب بعده فحمل على المعنى الثاني نظر الى السباق والسياق
كذا قيل ويرد عليه انه اذا حمل على المعنى الثالث لم يلزم تكرار ايضاً لان الفعل
الذي وقع على الايات بمعنى القرأن هو التلاوة والقرأءة والفعل الذي وقع على
الكتاب الذي هو القرأن هو التعليم اي تعليم ما فيه من المجملات والمبهمات
والمشكلات والاحكام والمعتقدات بالتفصيل والتبيين والحل والايضاح
والتفسير واصحاب رسول الله كما يراجعونه صلى الله تعالى عليه وسلم فيما يتعلق
بالكتاب من معانيه واطلاقاته وتقييداته ونحوهما من الاحكام الشرعية والاصول
الدينية المنفهمة منه كذلك يراجعونه صلى الله فيما يتعلق بالكتاب من القراءة
والتلاوة ونحوهما مما يتعلق بلفظ الكتاب **قوله** عن الشرك والمعاصي والتزكية
كما تحصل بالاجتناب والتخلي عن الرزايل كذلك تحصل بالتحلي والاتصاف بالفضايل
وخص المص بالاول لان الثاني اندرج في الحكمة وانت خبير بان الحكمة سواء قلنا انها
مساوقة للكتاب ههنا او هي اعم منه انما يتعلق لها تعليمها للعباد على ما هو مفاد
قوله تعالى ويعلمهم الكتاب والحكمة والذي يترتب على التعليم المذكور عادة هو
علم العباد الكتاب والحكمة وليس ذلك التعليم عين هذه التزكية ولا مستلزماً
لها بل هي امر قد يترتب على الاول وقد لا يترتب فح لا يظهر وجهة في تعميم التزكية
بالتحلية بالفضايل ايضاً **قوله** ويشهد له ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق
وتغمص الناس اخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وتغمص بالغين المعجمة
وكسر الميم وفتحها والصاد المهملة اي تستصغرهم في الصحاح اغتمصه استصغره
ولم يره شيئاً ويروى وتغمط بالطاء المهملة اي تحقر تنبيه ينبغي ان نعلم ههنا
ان الاستشهاد بالحديث عند محققي المحدثين لا يجوز لان النقل بالمعنى في رواية الحديث
على المذهب الاصح مجوز ورواة الحديث اجيال مختلفة مثل الترك والديلم والسلف
والروم والعجم وغيرها فلعلهم رووا الاحاديث التي رووها بمعناها لا بلفظها
التي ثبت في مشكوة النبوة وخالف جمهور المحدثين ابن مالك وجوز الاستشهاد
بالحديث فقول المص مبني على قول ابن مالك المخالف لجمهور المحدثين **قوله** فنصب
على التمييز نحو غبن رأيه والم رأسه هذا على مذهب الاخفش لانه يجوز كون التمييز
معرفة **قوله** وقول جرير وتأخذ بعده بذناب عيش الخ والصواب وقول النابغة
بدل جرير لانه قاله النابغة الذبياني في النعمان ابن المنذر حين مرض مرضاً
طويلاً واحتجب عن الناس وارجف الناس بموته والاستشهاد في قوله اجب
الظهر اجب بفتح الهمزة والجيم وتشديد الموحدة الجمل المقطوع السنام والظهر
بالنصب تمييز عن اجب **قوله** روى انها نزلت لما دعى عبد الله ابن سلام ابني اخيه
الخ اي الآية من قوله ومن يرغب الى قوله لرب العالمين نزلت حين دعا عبد الله
بن سلام سلمة ومهاجراً الخ قال السيوطي لم اقف عليه في شئ من كتب الاحاديث
ولا التفاسير المسندة انتهى قلت وذكره الامام البغوي في المعالم والحافظ ابو
الفرج ابن الجوزي في تفسيره والاستاد الامام ابو اسحق الثعلبي في تفسيره وعمر
النسفي في تفسيره وابو حيان كل من هؤلاء على عادة المفسرين ذكر واسباب النزول

النزول في هذه الآية الكريمة بدون السند والعجب ان الجلال السيوطي ايضاً ذكر
في كتابه المسمى بلباب النقول في اسباب النزول ذلك السبب في ذكر هذه الآية
كما ذكر هؤلاء الائمة بعينه بدون السند وقد كان عادة الائمة اذا كان السبب
الوارد في نزول آية كريمة ثابتاً عند اصحاب الحديث فطووا ذكر السند ولم يذكروه
صريحاً اعتماداً على ثبوته في محله **قوله** انا رأينا رجلاً عربياً بالكسر اي بكسر الهمزة
على اضمار القول او على اجراء الخبر مجرى القول **قوله** وروى ان اليهود قالوا الرسول الله
الست تعلم الى قوله فنزلت قال السيوطي لم اقف عليه **قوله** بدل من اذ حضر ويكون
اذ قال ظرفاً لشهداء ايضاً قال السيوطي واغرب القفال فزعم ان اذ قال ظرف لحضر
انتهى وقد جوزه ابو البقاء ايضاً **قوله** لقوله عليه السلام عم الرجل صنو ابيه رواه
الشيخان من حديث ابي هريرة والصنوان بكسر الصاد المهملة والنون الساكنة نخلتان
من عرق واحد **قوله** كما قال في العباس هذا بقية ابائي من حديث الطبراني في المعجم
الكبير من حديث ابن عباس وفي المعجم الصغير من حديث الحسن بن علي مرفوعاً بلفظ
احفظوني في العباس فانه بقية ابائي ولا يخفى ان الحديثين كلاهما في العباس فالظاهر ان
يقول لقوله عليه السلام في العباس عم الرجل صنو ابيه ولقوله عليه السلام فيه
ايضاً احفظوني في العباس فانه بقية ابائي فسبك المص لا يخلو من القلاقة **قوله**
او نصب على الاختصاص رده ابو حيان بان النحاة نصوا على ان المنصوب على الاختصاص
لا يكون نكرة ولا مبهماً فاجابه الشيخ زكريا انه لو وصفه بما بعده صار كالمعرف
قوله ويحتمل ان يكون اعتراضاً اعترض ابو حيان ايضاً بان النحاة نصوا على ان
الجملة الاعتراضية لا تقع الا في اثناء الكلام وذكر ابن هشام في المغني للبيانيين
في الاعتراض اصطلاح ايضاً يخالف اصطلاح النحويين وصاحب الكشاف يجري
على اصطلاح اهل البيان فيقصد الرد عليه من لا خبرة له بمصطلح اهل البيان مثل
ابي حيان واضرابه توهماً منهم انه لا اعتراض الا ما يقوله النحوي وهو الكلام
المعترض بين شيئين متطالبين **قوله** والمعنى ان انتسابكم اليهم لا يوجب الخ في
الكشاف والمعنى ان احداً لا ينفعه كسب غيره متقدماً كان او متأخراً فكما ان
اولئك لا ينفعهم الا ما اكتسبوا فكذلك انتم لا ينفعكم الا ما اكتسبتم وذلك انهم
افتخروا باوائلهم انتهى وهذا التقرير والسبك للكشاف اوفق وانسب لسوق
الآية واوضح في بيان المعنى في الآية الكريمة من تقرير المص وسبكه كما يظهر
ذلك عند التأمل الصادق والفهم الصائب **قوله** كما قال عليه السلام لا تأتني
الناس باعمالهم وتأتوني بانسابكم قال الامام الزيلعي في تخريج احاديث الكشاف
حديث يا بني هاشم لا تأتني الناس باعمالهم وتأتوني بانسابكم لم اجده وقال
الولي العراقي ايضاً لم اقف عليه انتهى الفرق بين قولهم لم اجده ولم اقف عليه
وبين قولهم لا اصل له ان قولهم لا اصل له نفي لثبوت الحديث مطلقاً في عرف المحدثين
واما قولهم لم اجده ولم اقف عليه ولم اطلع عليه ليس بسلب كلي لثبوت الحديث
ثم لا يظهر للمص وجه اسقاطه صدر الكلام ههنا اعني يا بني هاشم اذ هذا
الاسقاط يستلزم ايجازاً مخلاً وايهام خلاف المقصود وكما لا يخفى على من له

عارف باساليب الكلام قوله الخطاب للمؤمنين لقوله فان امنوا بمثل ما امنتم به
ولقوله وما انزل الينا فى الكشاف الخطاب للمؤمنين ويجوز ان يكون خطابا
للكافرين اى قولوا لتكونوا على الحق والا فانتم على الباطل وفى صحيح البخارى مسندا
عن ابى هريرة قال كان اهل الكتاب يقرؤن التورية بالعبرانية ويفسرونها بالعربية
لاهل الاسلام فقال رسول الله لا تصدقوا اهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا امنا
بالله وما انزل الينا الآية فهو ايضا مؤيد لكون الخطاب للمؤمنين قوله روى ان
اهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منا فلو كنت نبيا لكنت منا فنزلت قال السيوطى
لم اره فى شئ من كتب الاحاديث ولا من التفاسير المسندة انتهى وذكره الامام البغوى
فى سبب نزول هذه الآية وذكر الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره قال ابن
عباس يريد يهود المدينة ونصارى نجران والمحاجة المخاصمة فى الدين فان اليهود
قالت نحن اهل الكتاب الاول ثم قال بعد قوله تعالى ام يقولون ان ابرهيم و
اسمعيل الآية سبب نزولها ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للمؤمنين
ان انبياء الله كانوا منا من بنى اسرائيل وكانوا على ديننا فنزلت هذه الآية
قاله مقاتل انتهى فهو صحيح فى انه ليس بسبب نزول قوله تعالى قل اتحاجوننا
فى الله الآية كما ذكره الامام البغوى والمص بل سبب نزول هذه الآية اعنى ام
يقولون ان ابرهيم الآية قوله كانه الزمهم على كل مذهب ينتحونه افحاما وتبكيتا
الخ قد وقع الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى اشتراط الاستعداد للنبوة
قال الحكماء يشترط فى النبوة الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات
فى الخلوات والانقطاعات والاستعداد الذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة
فبعد تحقق الاستعداد الذاتى فى شخص يجب على الله تعالى افاضة النبوة عليه و
قال المتكلمون ليس شئ من ذلك شرطا للنبوة بل يختص برحمته من يشاء والله ذو
الفضل العظيم فهى بمشية من الله وفضل ومنة منه تعالى فقول المص فان كرامة
النبوة اما تفضل من الله تعالى على من يشاء والكل فيه سواء اشارة الى مذهب
المتكلمين وقوله واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة و
التحلى بالاخلاص الخ اشارة الى مذهب الحكماء والفلاسفة ثم الصواب للمص ان
يورد فى الشق الثانى من الترديد عنوانا يشعر بتزييف هذا الشق الثانى لكونه
قولا فلسفيا مخالفا لمقالات المتكلمين كما ذكرته فى كتابى المعروف بالمسالك ثم
اقول مولانا العلامة ظن ان هذا البيان من المص سالم عن الاختلال لشرع يبين
النظم الشريف طبق بيان المص فقال سامحه الله تعالى كانه الزمهم على كل
مذهب ينتحونه افحاما وتبكيتا فان كرامة النبوة اما تفضل من الله تعالى على
من يشاء والكل فيه سواء واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة
والتحلى بالاخلاص انتهى لان قوله واما افاضة حق على المستعدين الخ قول ارسطو
واتباعه ويقال لهم المشائيون وهذا القول مخالف لقول المتكلمين ولقوله اهل
الكتاب من اليهود والنصارى فان اراد ان اهل الكتاب داخل فى كل من الشقين
فهو فاسد لان المسلمين واهل الكتاب لا يقولون بالشق الثانى بل يقولون

يقولون بالشق الاول وان اراد مجرد توسيع الدائرة من غير نظر الى صحته وفساده
فهو اشد فسادا من الاول كما لا يخفى على ذى لب لا يقال ان المعتزلة كانوا يقولون
يجب على الله تعالى ارسال الرسل على العباد لانا نقول فرق بين قول الفلسفى وقول
المعتزلة لان الفلاسفة يشترطون فى شخص النبى لم يشترط المعتزلة تلك الامور و
انما يقولون ان البعثة لما كانت اصلح للعباد يجب على الله تعالى فاين هذا من ذلك
قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى قوله لنا اعمالنا ولكم اعمالكم قال اكثر المفسرين هذا
الكلام اقتضى نوع مساهلة ثم نسخ باية السيف انتهى فيشعر ان ما ذكره المص
فى بيان الآية المذكورة خلاف ما عليه اكثر المفسرين قوله وهؤلاء المعطوفون اى
وهم اسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط قوله والمعنى لا احد اظلم من اهل الكتاب
الخ قال السيوطى هذا هو الذى اتفق عليه اهل التفسير واخرجه ابن جرير عن مجاهد
والحسن والربيع وقتادة وابن زيد لكن الاخيران قالا انه فى كتم اهل الكتاب بعث
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والشهادة له بالنبوة والاولون قالوا انه فى كتمهم
الشهادة لابرهيم بالحنيفية وبراءته من اليهودية والنصرانية وقوله او منا
لو كتمنا هذا احتمال ذكره الزمخشرى ولا نعرفه للمفسرين وقال ابو حيان فى
رد هذا الاحتمال ان الآية انما تقدمها الانكار لما نسبوه الى ابرهيم فاللائق
ان يكون الكلام مع اهل الكتاب لا مع الرسول والمؤمنين انتهى ثم انه يرد على
المص انه لو قال بعد قوله يعنى شهادة الله لابرهيم بالحنيفية والبراءة عن اليهودية
والنصرانية او شهادة الله لمحمد بالنبوة فى كتبهم وغيرها ليكون الثانى اشارة الى
قول قتادة وابن زيد والاول اشارة الى قول مجاهد والحسن والربيع لكان اولى
قوله واستهونوها بالتقليد والاعراض عن النظر هكذا فى بعض النسخ بكلمة او
وهو ظاهر وفى بعضها بكلمة الواو وهو غير ظاهر كما لا يخفى على من هو عارف
باساليب الكلام والضمير فى استهونوها راجع الى الاحلام قوله وفائدة تقديم الاخبار
اى تقديم الاخبار على المخبر عنه وهو طعنهم بذلك القول الذى صدر عن المنكرين
عند التحويل وهو ما ولاهم عن قبلتهم التى الخ قوله توطين النفس واعداد الجواب
اى توطين النفس على طعنهم واعداد الجواب عن ذلك القدح والطعن منهم اى المنافقين
واليهود والمشركين قوله والقبلة فى الاصل الحال التى عليها الانسان من الاستقبال
اى فى اصل اللغة فى تفسير الثعلبى القبلة الوجهة وهى الفعلة من المقابلة و
يقول العرب ماله قِبْلَةٌ وَلَا دِبْرَةٌ اذا لم يهتد لجهة امره قوله لا يختص به مكان
دون مكانٍ والضمير المجرور راجع الى الله تعالى قوله لخاصية ذاتية تمنع الخ قيد
للمنفى وتقرير وبيان لذلك قوله وانما العبرة لارتسام امره لا بخصوص المكان اى
انما العبرة لامتثال امره قوله وهو ما تقتضيه الحكمة المصلحة من التوجه الى بيت
المقدس تارة والكعبة اخرى وفى بعض الحواشى قول صاحب الكشاف وهو ما توجبه
الحكمة والمصلحة على اصل الاعتزال وهو ان رعاية الاصلح للعبد واجبة على الله
تعالى عندهم ولذا عدل المص عن هذه العبارة الى قوله ذلك انتهى قلت وفيه
نظر تدبر قوله اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة اى كما جعلناكم مهديين او

جعلنا قبلتكم افضل القبل الخ فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم
ومثل ذلك الجعل العجيب جعلناكم قال صاحب الكشف فى بيان هذا الموضع يريد
انه لم يشر به الى سابق بل الى الجعل المدلول عليه بجعلناكم وجيئ بما يدل على البعد
تفخيما لشأنه وجعلناكم امة وسطا مثل هذا الجعل اى جعلا عجيبا كما تشاهدونه
والكاف فى الحقيقة مقحم للمبالغة وهذا الاقحام مطرد فى كلام العرب والعجم لا تكاد
تسمع غيره وهو فى القرآن كثير وهذا هو الوجه وفى حاشية القطب ويرد عليه
تشبيه الشئ بنفسه لكنا نقول بالفارسية همچنين كرديم همچنين مى كنيم واين
اشارتست باين فعل فكأنه لا تشبيه فيه وسيرد عليك امثال هذا المعنى
وفى حاشية المحقق التفتازانى فالكاف مقحم اقحاما كاللازم لا يكادون يتركونه فى
لغة العرب وغيرهم هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قلت فظهر لك من مقالات
هؤلاء الاعلام ان ما ذكره صاحب الكشاف اقضى لحق البلاغة واوفق لموارد استعمالات
مثل هذا التركيب فى كلام العرب العرباء مما ذكره المص لانه وان خلص عن ادعاء
زيادة الكاف وعن افتقاد طرفى التشبيه الا انه معنى سوقى يكاد يمجه الطباع
السليمة بحيث لا يليق بجزالة القرآن قال على ان الاجماع حجة يعنى اجماع امة محمد عليه
الصلوة والسلام قوله فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم و
بعدكم يعنى انكم تشهدون فى الدنيا على الذى كفر ولم يؤمن بنبيه سواء كان قبلكم
او بعدكم او معاصرا لكم بالكفر والشقاء والخذلان بسبب ما حصل لكم من العلم
الناشئ عن التأمل فى الحجج العقلية بان الله تعالى ما بخل على احد وما ظلم بل اوضح
السبل وارسل الرسل فبلغوا ما امروا بتبليغه تبليغا وافيا بليغا ونصحوا نصحا
اكيدا فما كفر من كفر الا لاعراضه عن التأمل فى الايات المنصوبة له من الايات
الانفسية والافاقية والايات القرآنية بانهماكه فى الشهوات النفسانية واتباعه لها
والمعنى جعلناكم ايتها الامة المحمدية خيارا وعدولا ليحصل لكم العلم المذكور
وتشهدون بسبب هذا العلم على الكافرين بالشقاء والكفر والخذلان فى الدنيا
فيكون هذا الكلام من المص تفصيل ما اجمل فى الكشاف حيث قال وقيل
لتكونوا شهداء على الناس فى الدنيا فيما لا يصح الا بشهادة العدول الاخيار فالمص
خالف صاحب الكشاف وعلى وجه الاجمال والابهام لا على وجه التبيين والتفصيل
ايماء على عدم ارتضائه والمص ذكر هذا المعنى لا على وجه الاجمال والابهام ولا على وجه
التمريض والتزييف ولا على وجه الاستتباع والارداف كصاحب الكشاف بل
ذكره بكلمة اى التفسيرية على انه هو معنى النظم الشريف على وجه التفصيل و
التبيين وعلى وجه ليس فيه شائبة التمريض والتزييف والذى يفهم من
صنيع المص ان ليس المعنى الثابت بالحديث راجحا مختارا عنده بل الراجح عنده هو
الذى زيفه صاحب الكشاف قوله روى ان الامم يوم القيمة يجحدون تبليغ الانبياء
الخ اخرجه البخارى والترمذى والنسائى والبيهقى من حديث ابى سعيد وهو
ههنا مروى بالمعنى لا باللفظ ويرد على المص ههنا بعد ما ثبت هذا المعنى عن
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة الائمة المخرجين ومن جملتهم الامام

الامام البخارى يكون هذا المعنى فقط تفسير هذه الآية الكريمة بحيث لا يعادله
احتمال آخر لم يثبت عن رسول الله بنقل الثقات فما فعله صاحب الكشاف اقرب
الى الصواب وابعد عن التهمة واوفق للاصوليين اعنى اصول الحديث واصول التفسير
نعم فى تفسير الزجاج وتأويل لتكونوا شهداء على الناس فيه قولان جاء فى
التفسير ان امم الانبياء تكذب فى الآخرة اذا سئلت عمن ارسل اليها فتجحد انبيائها
هذا فيمن جحد فى الدنيا منهم فتشهد هذه الامة بصدق الانبياء وتشهد عليهم
بتكذيبهم ويشهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لهذه الامة بصدقهم وانما جازت
الشهادة وان كانوا لم يعاينوها تلك الامم لاخبار النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
فهذا قول وقال قوم لتكونوا شهداء على الناس اى محتجين على سائر من خالفكم و
يكون الرسول محتجا عليكم ومبينا لكم والقول الاول اشبه بالتفسير واشبه بقوله
وسطا لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم محتج على المسلمين وغيرهم انتهى قلت فرى
ان الزجاج ذكر القول الاول ورجحه وذكر القول الثانى وزيفه وصاحب الكشاف
تبع الزجاج فى الترجيح والتزييف والمص خالفهما فرجح القول الذى زيفه هذان
الحبران وزيف القول الذى رجحه هذان الامامان فى فنى الفصاحة والبلاغة
واللغات العربية بل مطلق العلوم الادبية قوله فانه عليه السلام كان يصلى
اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلوة الى الصخرة تألفا لليهود اخرجه ابن جرير وابن
ابى حاتم عن ابن عباس بلفظ ان رسول الله لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان
يستقبل بيت المقدس قوله لقول ابن عباس كانت قبلته بمكة بيت المقدس الا
انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه الضمير الاول للنبى والثانى لبيت المقدس اخرجه
البيهقى من طريق مجاهد عن ابن عباس قال كان رسول الله يصلى بمكة وهو نحو بيت
المقدس والكعبة بين يديه قوله فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو
لم يزل عالما الخ احتج بظاهر قوله الا لنعلم الآية طوايف ثلث على مذاهبهم الاولى
الجهمية القائلون بانه تعالى لا يعلم الحوادث قبل حدوثها والثانية الكرامية
القائلون بحدوث صفاته تعالى والثالثة طائفة من المعتزلة اتبعوا ابا الحسين
البصرى من رؤساء المعتزلة فى قوله تتبدل علمه تعالى بحسب حدوث المعلومات
وظهورها فى الخارج فاشار المص بهذه الاجوبة الثلثة رد هؤلاء الطوايف
الثلث قوله وقيل ليعلم رسوله والمؤمنون لكنه اسند الى نفسه لانهم خواصه
مرضه المص وزيفه تبعا للكشاف لكن مثل فى القرآن كثير وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم قاتلوهم يعذبهم بايديكم ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم ولحديث ان الله يقول على لسان
عمر ما يقول ولحديث ان الله يقول على لسان عبده سمع الله لمن حمده والحديث
القدسى الوارد فى محاسبة العبد يوم القيمة يقول الله تعالى مخاطبا لعبده مرضت
فلم تعدنى فيقول العبد فكيف تمرض وانت رب العالمين مشيرا الى تنزيهه تعالى
عن تغيرات الحوادث فقال فلان عبدى مرض فلو جئت لعيادته لوجدتنى عنده
يؤيد قول القائل المذكور كل التأييد فلو جرد هذين الجوابين الاخيرين عن صيغة

التمريض والترنيف لكان صوابا **قوله** وليتميز الثابت عن المتزلزل كقوله ليميز الله
الخبيث من الطيب الخ قال ابو حيان ويؤيده ايضا تعديته بمن لان العلم لا يتعدى
بمن الا اذا اريد به التمييز لان التمييز هو الذى يتعدى بمن قال السيوطى ويؤيده
ايضا انه الوارد عن ابن عباس اخرج ابن جرير بسند صحيح عنه فى قوله الا لنعلم
قال الا لنميز اهل اليقين من اهل الشك انتهى قلت فظهر من الجميع ان الوجهين
الاخيرين كلاهما جواب حق لا يليق فى شىء منهما التمريض والترنيف بل لو جعل
الجواب الاول جوابا ثالثا وقدم الاخيرين وجعل الثانى جوابا اولا والثالث جوابا
ثانيا لكان اولى وانسب ثم العجب لمولانا ابو السعود مع كونه متأخرا عن
الزمخشرى والمص ذهل عما ذكرنا ههنا اولا وثانيا وتبع اثرهما حذو القذ بالقذ
قوله ولما روى انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول
الله قبل التحويل من اخواننا فنزلت اخرجه الشيخان عن البراء واحمد والترمذى والحاكم
عن ابن عباس ووقع فى التأويلات ههنا ما يقضى منه العجب وانا اذكره بعبارته
حتى تحيط بما لديه خبرا قال صاحب التأويلات قال بعض المفسرين ان قوما صلوا
الى بيت المقدس وماتوا على ذلك فلما حولت القبلة قالوا اضاعت صلوتهم اشفاقا
عليهم لكن هذا بعيد لا يحتمل لان الذى اعتقد الاسلام من الصحابة وعرف
مواقع امر الله وامر رسوله لا يجوز ان يخطر ببالهم هذا حتى يسألوا عن ذلك بل كانوا
اعلم بالله من ان يجد عدو الله فيهم ذلك لانهم اطاعوا الله فيما امرهم وماتوا على
التصديق لكن ان كان ثم سؤال فهو من اليهود الذين لا يرون النسخ او قوم
من الكفرة آذوا رسول الله وافرطوا فى خلافه ومعاداته ثم ارادوا الاسلام فظنوا
ان ما سبق منهم يمنع قبول الاسلام فانزل الله وما كان الله ليضيع ايمانكم لما كان
منكم فى حالة الكفر يدل عليه آخر الآية ان الله بالناس لرؤف رحيم بيحبا وزعن من
تاب او قوم عملوا ان الاختلاف فى الدين فظنوا ان نسخ الاحكام يوجب اختلافا
فى الدين فبين ان الايمان لا يمتنع على اعتقاد الصلوة الى جهة دون بل يقع على
الايتمار فالايمان من الصحابة الذين ماتوا كانوا على اعتقاد الايتمار ومن هؤلاء
كذلك فلا تفرق ولا اختلاف انتهى قوله لكن هذا بعيد لا يحتمل لان الذى اعتقد
الاسلام من الصحابة وعرف مواقع امر الله وامر رسوله لا يجوز ان يخطر ببالهم هذا
وانت خبير بانه بعد ما كان مخالفا لما خرجه هؤلاء الاعلام من ائمة الحديث كما تحققت
يرد عليه انه يجوز ان يخطر ببالهم وببالنا اعظم من هذا وقد ورد فى الصحيحين
وغيرهما جاء ناس من اصحاب الرسول النبى الى النبى فسألوه انا نجد فى انفسنا ما تعاظم
احدنا ان يتكلم به قال او قد وجدتموه قالوا نعم قال ذلك صريح الايمان وعن
عبد الله سئل النبى عن الوسوسة فقال تلك محض الايمان وعن ابى هريرة يأتى
الشيطان احدكم فيقول من خلق السماء من خلق الارض فيقول الله فيقول فمن خلق الله
فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله وفى رواية فاذا بلغ ذلك فليستعذ
بالله ولينته قوله بل كانوا اعلم بالله من ان يجد عدو الله فيهم ذلك لانهم
اطاعوا الله فيما امرهم وماتوا على التصديق يرد عليه ان كونهم اعلم بالله لا يمنع

لا يمنع وسوسة عدو الله كما تحققت وكذا اطاعتهم فيما امرهم وموتهم على التصديق
لا يمنع هذه الوسوسة ثم انه ذكر محتملات ثلث فى سبب نزول الآية احدها
احتمال كون هذه الشبهة من اليهود وثانيها احتمال كونها من قوم ارادوا الاسلام
وقد كانوا اولا آذوا رسول الله اذاء شديدا وثالثها احتمال كونها من قوم ظنوا ان
النسخ اختلاف فى الدين فيرد عليه ان سبب النزول انما هو امر سماعى لا يثبت
بالرأى والاحتمال ولا يجرى فيه الاحتمالات العقلية فكما لا يصح اثبات اللغة
بالرأى كذلك لا يصح اثبات سبب النزول بالرأى وانما يثبت بنقل الثقات المتقنين
الحفاظ والذى ثبت بنقل هؤلاء الاعلام ما سبق منا وقد انكره القائل لعدم
ملائمته لرأيه وذكر وجوها موافقة لرأيه وقد اجمع ائمة الحديث كما سبق منا
ان الاثر اذا كان موقوفا على الصحابة وكان فى سبب النزول او مما يتعلق بالآخرة
فذلك الاثر فى حكم المرفوع لعدم جريان الرأى والاجتهاد فى سبب النزول
وفى امر الآخرة ثم انه يرد على المص انه بعد ما ثبت كون سبب نزول الآية ذلك
الذى ذكر بنقل الائمة الاعلام لا ينبغى ان يورد المعنيين المذكورين عنده بصيغة
التمريض والترنيف **قوله** ربما ترى فى الكشاف وربما ترى معناه كثرة الرؤية
كقوله قد اترك القرن مصفرا انامله قال صاحب الكشف وقد ذكر المصنف
تحقيق افادتها الكثرة فى سورة التكوير فى قوله تعالى علمت نفس ما احضرت و
انه من عكس كلامهم الذى يقصدون به الافراط فيما عكس عنه قال المحقق التفتازانى
يعنى ان اصل قد فى المضارع للتقليل وقد استعير ههنا للتكثير بمناسبة التضاد
كربما او بوجه آخر يذكر فى قوله تعالى علمت نفس ما احضرت قال صاحب الكشاف
فى قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فان قلت ما معنى التقليل
قلت هو وارد على مذهب العرب فى قولهم لعلك ستندم على فعلك او ربما تندم
على ما فعلت ولا يشكون فى تندمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم ارادوا لو كان
الندم مشكوكا فيه او كان قليلا لحق عليك ان لا تفعل هذا الفعل لان العقلاء
يتحرزون عن التعرض للغم المظنون كما يتحرزون من المتيقن ومن القليل منه كما من
الكثير وكذلك المعنى فى الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة فبالحرى ان
يسارعوا اليه فكيف وهم يودونه فى كل ساعة ولو كانوا مسلمين حكاية ودادتهم
وفى المعالم هذه الآية اعنى قد نرى تقلب وجهك فى السماء الآية وان كانت
متأخرة فى التلاوة فهى متقدمة فى المعنى فانها رأس القصة وامر القبلة اول ما
نسخ من امور الشرع **قوله** وكان رسول الله يقع فى روعه ويتوقع من ربه ان
يحوله الى الكعبة اخرج ابو داود فى الناسخ والمنسوخ عن ابى العالية ان رسول الله
قال لجبرئيل وددت ان الله صرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقال ادع ربك
فجعل رسول الله يديم النظر الى السماء رجاء ان يأتيه جبرئيل بالذى سأل والروع
بضم الراء المهملة القلب **قوله** وذلك يدل على كمال ادبه حيث انتظر ولم يسأل
اخرج ابن جرير وابن ابى حاتم عن ابن عباس قال كان رسول الله يحب قبلة ابراهيم
فكان يدعو الله وينظر الى السماء فقول المص حيث انتظر ولم يسأل لا يوافق ما رواه

ابو داود كما سمعت ولا يوافق لما رواه ابن جرير وابن ابي حاتم كما ترى لانه صريح
في انه عليه السلام دعا ربه وسأله مرة بعد اخرى وطلبه بالدعاء تترى على ما
يفيده صيغة المضارع سيما وقد ذكر مع كلمة كان وممن بنى توجيهه على مجرد الفيل
والفال مع عدم النظر الى حقيقة الحال من قال في بيان قول المص ربما نرى يعني
ان قد مستعارة من القلة للكثرة وتلك الاستعارة غريبة استشهد عليها
الكشاف بما يوثق به وهذا انما يحتاج اليه لو كان التقلب كثيرا اما لو كان التقلب
قليلا فهو اشارة الى كمال ادبه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث لا يتقلب وجهه
الى السماء الا قليلا لانه مشعر بالسؤال ففرع على رعاية ادبه هذا النجاح مطلوبه
تعليما للعباد طريقة الطلب والمسئلة انتهى فهو كما ترى مخالف لحديث ابي داود
حيث ذكر فيه فجعل رسول الله يدم النظر الى السماء ولحديث ابن حاتم وابن جرير
حيث ذكر فيه فكان يدعو الله وينظر الى السماء فقوله حيث لا يتقلب وجهه
الى السماء الا قليلا الخ فاسد ناشئ من الاجتراء على تفسير القرآن العظيم بمجرد الرأي
بلا تفرع الى النظر لما قاله الائمة الثقاة من المحدثين رحم الله صاحب الكشاف
وتغمده بغفرانه حيث وفق على التفسير والبيان ههنا على وجه يوافق لما ذكره
ائمة الحديث **قوله** روى ان النبي عليه السلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس
ستة عشر شهرا اخرجه الشيخان من حديث البراء ثم وجه الى الكعبة في رجب
قبل الزوال قبل قتال بدر بشهرين فهو مما اخرجه ابو داود في الناسخ والمنسوخ
عن سعيد بن المسيب مرسلا وليس فيه قبل الزوال **قوله** وقد صلى باصحابه في
مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلوة واستقبل الميزاب وتبادل
الرجال والنساء صفوفهم فسمي المسجد مسجد القبلتين اخرجه الواقدي في المغازي
ونقله عنه ابن سعد ثم ابو الفتح اليعمري وهو مخالف لما اخرجه الشيخان عن ابن
عمر قال بينا الناس بقباء في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان النبي عليه السلام
قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امرنا ان نستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت
وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة انتهى قال الشيخ زكريا وتبعه السيوطي
والمناوي ما ذكره المص تحريف للحديث فان قصة بني سلمة لم يكن فيها امامة
النبي ولا هو الذي تحول في الصلوة انتهى قلت وليس فيما ذكره المص تحريف للحديث
وانما هو مثل صاحب الكشاف تبع ما رواه الواقدي في المغازي نعم ليس ما رواه
الواقدي يقوى على مقاومة ما رواه الشيخان لان الواقدي وان كان اقدم
زمانا منهما لانه كان معاصرا لشعبة وقتادة وحمادين وسفيانين وعنه وهم
اشياخ البخاري ومسلم بالواسطة لكنه من الذين فيهم مقال من ائمة الجرح والتعديل
قال الامام النسائي الكذابون الموصوفون بوضع الحديث اربعة ابن ابي يحيى بالمدينة
والواقدي ببغداد ومقاتل بخراسان ومحمد بن سعيد بالشام قلت والعجب ان ائمة
هذا الشان ينقلون عن الواقدي في حق رواة الاحاديث اشياء في وفياتهم و
اعمارهم وبلدانهم وغيرها وكانوا يعتمدون عليها مثل الكلبي شحن الكتب بالنقل عنه مع
انه معدود من المجروحين وينبغي ان يعلم ههنا ان قول النسائي في حق الواقدي

الواقدي غير مرضي عند الثقات من متأخري ائمة الحديث وكذا ذكر النسائي
الواقدي والكلبي ومقاتل بن سليمان بخراسان في عداد ابي سعيد المصلوب
غير مرضي عند الثقات لان ابا سعيد المذكور قتل لتزندقه ومعدود من الكذابين
بالاتفاق بخلاف الواقدي والكلبي ومقاتل بن سليمان فان كتب الحديث
مشحونة بالنقل عنهم وقال الثقات ان اقوالهم فيما يتعلق بالتفسير مسموعة
مقبولة ثم العجب كل العجب من قول الامام النسائي في حق مقاتل بن سليمان ان الامام
الشافعي مع كونه اعرف الناس في النقد والتزييف قال في حق مقاتل بن سليمان
الناس عيال على مقاتل بن سليمان في التفسير ذكر ذلك في حق مقاتل عن الشافعي
غير واحد من الشافعية في مناقب الشافعي فلم يبق التعويل الا على ما ذكره الشيخان
في الصحيحين **قوله** والقسم وجوابه ساد مسد جواب الشرط ولفظ القسم زيادة
وقعت سهوا من قلم الناسخين والصواب وجواب القسم ساد الخ كما في عبارة
الكشاف وغيره **قوله** على سبيل الفرض والتقدير في الكشاف وقوله ولئن اتبعت
اهواءهم بعد الافصاح عن حقيقة حاله المعلومة عنده في قوله وما انت بتابع
قبلتهم كلام وارد على سبيل الفرض والتقدير **قوله** اي ولئن اتبعتهم مثلا بعد
ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحي قال المحقق التفتازاني في حاشية الكشاف
ومعنى قوله مثلا ان هذه الشرطية مبنية على سبيل الفرض والتقدير والا فلا
معنى لاستعمال ان الموضوعة للمعاني المحتملة بعد تحقق الانتفاء بقوله وما انت
بتابع قبلتهم انتهى يريد ان في استعمال كلمة ان ههنا في الفرض والتقدير استعارة
تبعية ولا اشك ان الاستعارة تبتنى على التشبيه والتنزيل فاشير بكلمة مثلا الى
هذا المعنى فقول من قال معترضا على صاحب الكشاف والمص والتفتازاني وفي
دلالة مثلا على كون الكلام ههنا على سبيل الفرض والتقدير خفاء غير يسير كلام
خال عن التحصيل **قوله** اكد تهديده وبالغ فيه من سبعة اوجه وفي بعض النسخ
من عشرة اوجه هي السبعة المذكورة في النسخة الاولى ثامنها ايثار طريقة من
الظالمين على انك اذن لظالم لافادته ان ذلك محقق وانه معدود في زمرتهم
وتاسعها ايقاع الاتباع على ما سماه اهواء يعني انه لا يعضده برهان ولا نزل
في شانه بيان وعاشرها الاجمال والتفصيل في قوله ما جاءك من العلم مع اشعاره
بان الجائي نفس العلم **قال** الضمير لرسول الله وان لم يسبق ذكره قال المحقق التفتازاني
في شرح قول الكشاف وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر اي لم يسبق له ذكر في
هذا الكلام الوارد في شان النبي وان كان قد خوطب من قوله سيقول السفهاء
الى ههنا مرارا في الكلام الذي في شان القبلة فما قيل ان المرجع مذكور فيما سبق
لكن بطريق الخطاب فغاية الامر الالتفات ليس بشيء يريد المحقق رد من اعترض
على صاحب الكشاف بان من ابتداء قوله سيقول السفهاء الى هنا تكرار الخطاب
مع النبي عليه السلام نحو وما جعلنا القبلة التي كنت عليها وقد نرى تقلب
وجهك ولئن اتبعت اهواءهم الى غير ذلك نعم فيه التفات من الخطاب الى الغيبة
فكيف يقال ما سبق له ذكر ووجه الرد ان تلك الآيات وردت في شان القبلة

وهذا في شان نفسه ولهذا قطعها عن تلك الايات لعدم المناسبة بينهما و
اشارة الى وقوعها استطرادا بين تلك الايات الواردة في شان القبلة فلا
يعني عن مرجع الضمير في هذا الباب سبق في باب آخر فقول السيوطي لكن الشيخ
سعد الدين حكى هذا الاعتراض وقال انه ليس بشئ ولم يبين وجه رده و
بينه الطيبي فقال الايات السابقة وردت في شان القبلة وهذه وردت
في شانه عليه السلام فليس بينهما مناسبة كلام ساقط لما عرفت من بيانه
وجه الرد اولا فان اراد انه لم يبينه اصلا فهو فاسد وان اراد انه لم يبينه
بهذا الرد فهو مسلم ولا يضره **قوله** لدلالة الكلام عليه في الكشاف لان الكلام
يدل ولا تلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته
وكونه علما معلوم من غير اعلام فقول المص الضمير لرسول الله وان لم يسبق ذكره
لدلالة الكلام عليه على نسق الكشاف كما تحققت وقال في بعض الحواشي في بيان
كلام المص ههنا اي لدلالة الكلام الوارد في شانه من قوله سيقول السفهاء
الى هنا فالمرجع مذكور معنى واشار بقوله وان لم يسبق ذكره الى ان نجعله له
بناء على سبق ذكره لفظا مساغ حيث تكرر ذكره بطريق الخطاب غاية الامر ان
في الكلام التفاتا وكان مقتضى الظاهر يعرفونك وقد عدل عن عبارة الكشاف
حيث قال وجاز الاضمار الى قوله الضمير لرسول الله مبالغة في جزالة هذا التوجيه
لانه من خواص النظر الدقيق وما قيل ان المرجع مذكور فيما سبق بطريق الخطاب
فغاية الامر الالتفات فلعله اشار الى ما اشار اليه قوله وان لم يسبق ذكره
لا الى ان التوجيه المذكور صريحا هو هذا فقول المحقق التفتازاني انه ليس بشئ
ليس بشئ انتهى ويرد عليه ان الايات السابقة على هذه الآية واردة في شان
القبلة وهذه الآية وحدها في شان الرسول عليه السلام فيكون الايات السابقة
من باب وهذه الآية من باب آخر كما تحققت فيكون هذه الآية كانها رأس
السورة لم يسبق عليها شئ من الايات ولم يذكر قبلها شئ ولذلك اضطر صاحب
الكشاف والمص في ارجاع الضمير الى ما قالا مع انه لم يسبق له ذكر في هذه
الآية اصلا ففيه اشعار بانه لشهرته علما معلوم من غير اعلام فراد الزمخشري
والمص من دلالة الكلام عليه دلالة هذه الآية عليه من حيث انه وقع فيها
ارجاع الضمير الى رسول الله من غير سبق ذكر له اصلا فاقيم شهرته مقام ذكره فهو
معلوم من غير اعلام لا دلالة الايات السابقة عليها لما سمعت ان الايات السابقة
كلها لكونها في شان شئ غير الذي وردت هذه الآية في شانه كانت هذه الآية
منقطعة عما قبلها كانها لم يذكر قبلها شئ اصلا ولهذا ترك فيها الواو اشارة الى
هذا الانقطاع وذكرت بعدها في قوله ولكل وجهة الآية فقول القائل لدلالة
الكلام الوارد في شانه من قوله سيقول السفهاء الى هنا غير صحيح من وجوه احدها
ان ليس هذا الكلام واردا في شانه عليه السلام بل في شان القبلة كما تحققت غير
مرة وثانيها ان هذه الآية منقطعة عما قبلها على رأي الزمخشري والمص كما تحققت
وكلام القائل هذا يقتضي الاتصال وثالثها ان تصريحها بعدم سبق ذكر رسول

ذكر رسول الله ههنا مبني على هذا الانقطاع كما تحققت فالمرجع مذكور معنى ان
اراد انه مذكور من جهة انه معلوم من غير اعلام لشهرته وحضوره في الاذهان
فهو كلام حق يجب تلقيه بالقبول لكن يكون تفريعه بهذا القول على قوله لدلالة
الكلام الوارد في شانه من قوله سيقول السفهاء الى هنا باطلا قطعا وهو ظ و
ان اراد به انه مذكور في الكلام السابق اعني من قوله سيقول السفهاء الى هنا
فهو مع كونه مخالفا لكلامي الزمخشري والمص كما تحققت لاقتضاء كلامهما الانقطاع
و كلام القائل الاتصال يكون قوله فالمرجع مذكور معنى فاسدا لان المرجع
يكون مذكورا لفظا لا معنى كما يدل عليه قوله بعده واشار بقوله وان لم يسبق
ذكره الى ان نجعله له بناء على سبق ذكره مساغ حيث تكرر ذكره بطريق الخطاب
فهذا القول وقوله السابق في بيان كلام المص اي لدلالة الكلام الوارد في شانه
من قوله سيقول السفهاء الى هنا كل منهما يقتضي ان المرجع مذكور لفظا وهل
هذا الا تهافت نشات من قلة التامل في كلام الحذاق المتقنين ومن الاعجاب
بالرأي الفاسد وقوله وقد عدل عن عبارة الكشاف حيث قال وجاز الاضمار
الى قوله الضمير لرسول الله مبالغة في جزالة هذا التوجيه لانه من خواص النظر الدقيق
ان اراد به العدول في مجرد التعبير والعبارة لا في المعنى والمراد كما هو عادة المص
غالبا في هذا التفسير ومبالغة الايجاز فهو كلام حق لا مرية فيه لكن يكون
تعليله بقوله مبالغة في جزالة هذا التوجيه لانه من خواص النظر الدقيق نابيا في هذا
التخريج وهو ظاهر وان اراد به العدول لا في مجرد اللفظ والعبارة بل في المعنى و
المراد فبعد تصريحهما بانه لم يسبق في هذه الآية ذكر لرسول الله بناء على انقطاع
هذه الآية عما قبله واتفاقهما في هذا المعنى وبعد اشعار كل منهما بان الدلالة
على المرجع اعني رسول الله في هذا الكلام الواقع فيه ضمير اريد ارجاعه الى رسول الله
من جهة انه معلوم من غير اعلام لشهرته وحضوره في الاذهان فبعد هذا التصريح
والاشعار والاتفاق منهما توهم انهما مختلفان في المعنى والمراد لا متفقان ناشئ
من مجرد التبجح والاغترار بما لا محصل له عند اهل التحصيل فيظهر لصاحب الطبع
السليم والذهن المستقيم ما ابرق وارعد وشدد واوعد بقوله فقول المحقق
التفتازاني انه ليس بشئ ليس بشئ ناشئ من عدم فهمه كلام المهرة المتقنين
في فهم كلام الزمخشري وكلام القاضي تغمدهما الله تعالى بغفرانهما ولم يدر القائل
ان النقاد وراءه وان الناقد بصير وانه رب صلف تحت الراعدة وقد قال
المحقق التفتازاني بعد قوله ليس بشئ ولهذا لم يذهب من جد في الهرب من الاضمار
قبل الذكر الى انه للعلم المذكور بقوله ما جاءك من العلم بمعنى المعلوم الذي وحي اليه
او التحويل القبلة المدلول عليه بقوله بمضمون ما سبق من الكلام انتهى فانظر
الى هذا التنبيه العظيم والافصاح المبين على انقطاع هذه الآية عما قبله على
تقدير رجوع الضمير الى الرسول وانا اتعجب من عدم تنبه القائل بعد هذا التنبيه
الاكيد **قال** او للعلم او للقرآن او للتحويل اي للعلم المذكور في قوله تعالى من بعد ما
جاءك من العلم لانه من المعلوم الذي وحي اليه في الكشاف وقيل الضمير للعلم او

القرآن او تحويل القبلة وقوله كما يعرفون ابناءهم يشهد للاول ويضره الحديث
عن عبد الله بن سلام ويعني بالاول ارجاع الضمير لرسول الله فيشعر كلامه ان
المعاني الثلثة المذكورة لا يشهد لها كما يعرفون ابناءهم ولا يضرها الحديث فالمناسب
الاشعار بالتمريض بعد التأخير ايضا كما فعله قال عن عمر انه سأل عبد الله بن سلام
عن رسول الله فقال انا اعلم به من ابني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه
نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت ذكره الواحدي في اسباب النزول والامام
البغوي في المعالم واخرجه الثعلبي عن ابن عباس قال والمعنى ان التولية عن الصخرة
الى الكعبة يدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التورية قبلته الكعبة وان محمدا
يجحد ديننا ويتبع قبلتنا قد سبق منه في تفسير قوله تعالى وان الذين اوتوا الكتاب
يعلمون انه الحق من ربهم لتضمن كتبهم انه يصلي الى القبلتين فهذان الاحتجاجان
من اليهود اللذان ذكرهما المص ههنا من طرفهم ظاهره لا يلايم لما سبق ذكره من
طرفهم من انهم حصل لهم علم من كتبهم انه صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي الى
القبلتين قال الامام البغوي في المعالم قال ابو روق لئلا يكون للناس يعني اليهود
عليكم حجة وذلك انهم عرفوا ان الكعبة قبلة ابراهيم ووجدوا في التورية ان محمدا
سيحول اليها فحوله الله اليها لئلا يكون لهم حجة فيقولوا ان الذي نجده في كتابنا
سيحول اليها ولم تحول انت فلما حول اليها ذهبت حجتهم الا الذين ظلموا الا ان يظلموا
فيكتموا ما عرفوا من الحق انتهى فالمنقول من ابي روق هو الموافق لما سبق من المص
من انهم حصل لهم علم من كتابهم انه صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي الى القبلتين
وفي المعالم قال ابو عبيدة قوله الا الذين ظلموا ليس باستثناء ولكن الا في موضع
واو العطف يعني والذين ظلموا ايضا لا يكون لهم حجة كما قال الشاعر وكل اخ مفارقه
اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان معناه والفرقدان ايضا يتفرقان فمعنى الآية فتوجهوا
الى الكعبة لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني اليهود فيقولون لم تركتم الكعبة
وهي قبلة ابراهيم وانتم على دينه ولا الذين ظلموا وهم مشركوا مكة فيقولون لم ترك
محمد قبلة جده وتحول عنها الى قبلة اليهود انتهى ففيه مخلص عن التعسفات
المبنية على الاستثناء سيما والقول بمعنى العطف صدر عن مثل ابي عبيدة الذي
هو امام الائمة وكان معاصرا للاصمعي واتفقوا على ان حلقة درسه افيد وانفع
من حلقة الاصمعي قال فلا تخالفوا ما امرتكم قال الحافظ ابو الفرج في تفسيره قال
ابن عباس فلا تخشوهم في انصرافكم الى الكعبة واخشوني في تركها قال وفي الحديث
تمام النعمة دخول الجنة اخرجه البخاري في الادب المفرد والترمذي من حديث معاذ
بن جبل قال وعن علي تمام النعمة الموت على الاسلام ذكره الامام البغوي في المعالم
قال وبما بعده كما ذكرتكم بالارسال فاذكروني قال ابو حيان الكاف على هذا يحتمل
ان يكون للتشبيه وان يكون للتعليل قال وهو الاظهر قال ثم هذا القول قد
رده مكي لان الامر اذا كان له جواب لم يتعلق به ما قبله لاشتغاله بجوابه قال
وما ذكره مكي ليس بشيء قال الحافظ ابو الفرج في تفسيرهم قال الزجاج كما لا يصلح
ان تكون جوابا لما قبلها والاجود ان تكون متعلقة بقوله فاذكروني وقد

وقد روي معناه عن علي وابن عباس ومجاهد ومقاتل والآية خطاب
لمشركي العرب انتهى فعلى هذا كان الاولى للمص ان يقول بعد قوله تعالى كما ارسلنا
فيكم رسولا منكم متصل لما بعده اي كما ذكرتكم بالارسال فاذكروني ويحتمل
ان يكون متصلا لما قبله اي ولاتم نعمتي الخ قال قدمه باعتبار القصد واخره
في دعوة ابراهيم باعتبار الفعل يعني قدم ههنا التزكية على تعليم الكتاب
والحكمة وفي دعوة ابراهيم قدم تعليم الكتاب والحكمة على التزكية بناء على
ان التزكية علة غائية لتعليم الكتاب والحكمة والعلة الغائية متأخرة في
الوجود متقدمة في القصد والارادة فالآية السابقة مبتنية على الاول وهذه
الآية مبتنية على الثاني قال بالفكر والنظر اذ لا طريق الى معرفته سوى الوحي وفي
التيسير مثل اقاصيص الامم الخالية واخبار القرون الماضية والاخبار عما يكون
في الازمنة الآتية وغير ذلك من علوم الديانة العالية قال وهو تنبيه على
ان حيوتهم ليس بالجسد قال الشيخ زكريا وهو ما عليه اكثر المفسرين قال ابن عادل
ويحتمل ان حيوتهم بالجسد وان لم يشاهد وايده بان حيوة الروح ثابتة لجميع الاموات
بالاتفاق فلو لم يكن حيوة الشهيد بالجسد لاستوى هو وغيره ولم يكن له مزية و
يدفع ذلك ما ذكره ابن جرير الطبري ان الشهداء فضلوا على غيرهم بانهم مرزوقون
من مطاعم الجنة ومآكلها وغيرهم منعم بما دون ذلك قال وعن الحسن ان الشهداء
احياء عند الله تعالى الخ ذكره الامام البغوي في المعالم وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود
مرفوعا ارواح الشهداء عند الله في حواصل طير خضر تسرح في رياض الجنة حيث شاءت
ثم تأوي الى قناديل تحت العرش واخرج احمد عن ابن عباس قال قال رسول الله
الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء تخرج اليهم رزقهم من الجنة غدوة
وعشية قال والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا اربعة عشر اخرجه ابن منده في
كتاب الصحابة من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس وهم
حارثة ابن سراقة ورافع بن المعلى وذو الشمالين ابن عبد عمرو الخزاعي وسعد
بن خيثمة وصفوان ابن بيضاء وعاقل بن بكير الليثي وعبيدة ابن الحارث وعمير
ابن الحمام وعمير بن ابي وقاص وعوذ ومعوذ ابنا عفراء ومبشر ابن عبد المنذر ومهجع
مولى عمر بن الخطاب ويزيد ابن الحارث قال الامام البغوي في المعالم ستة من
المهاجرين وثمانية من الانصار قال عبد الكريم العراقي في حاشية الكشاف عند
قول الكشاف والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا اربعة عشر رجلا ستة من
المهاجرين وهم عبيدة بن الجراح وحمزة بن عبد المطلب وعمرو بن ابي وقاص و
ذو الشمالين وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله وهو غلط ظاهر لان حمزة بن عبد
المطلب انما استشهد في غزوة احد لا في غزوة بدر وشهداء احد بلغوا سبعين
نفسا ثم ان صاحب الكشاف قال ههنا وقيل والآية نزلت في شهداء بدر بصيغة
التمريض وهو الظاهر بناء على ان في سبيل الله في قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في
سبيل الله اموات عام لا يختص بغزوة دون غزوة والمص لم يلتفت اليه قال
والآية نزلت الخ بدون صيغة التمريض وهو الظاهر لان اكثر الائمة مثل الواحدي

والبغوى وابن مندة وغيرها على انها فى شهداء بدر وانّ الاعتبار ليس لخصوص
السّبب بل لعموم النظم فلا يقدح خصوص هذا السّبب لعموم النظم الشريف قال
وبه نطقت الايات والسّنن الّا ان الجميع يبطل ما ذهب اليه عامّة الفلاسفة الاشراقيّين
والمشائيّين وبعض من المليّين مثل ابى منصور الماتريدى والرّاغب والغزالى والحليمى
ومعمر وغيرهم من انّ الارواح امور مجرّدة عن المادّة مبرّاة عن خصايص المادّيات
مثل الاكل والشّرب والتحيّز فى الاحياز والاقطار لما تحقّقت انّهم فى حواصل طير خضر او
بارق نهر بباب الجنّة فى قبّة خضراء وانّه تخرج اليهم رزقهم فى الجنّة غدوة وعشيّة
وانّهم تسرح فى رياض الجنّة وفى سورة آل عمران بل احياء عند ربّهم يرزقون فاثبات
امر مجرّد عن المادّة والمادّيات منزّه عن التحيّز فى الاحياز والجهات فى اصناف الممكنات
ممّا اخترعه الفلاسفة وكتب الانبياء وكلماتهم تدلّ على بطلانه وخلافه وانّ
التصدّى للتطبيق بين الشّرع والفلسفة ههنا بتعسفات واهية وتكلّفات باردة
من غير ان يمسّ الحاجة اليه عبث ظاهر وخشو جلّى قال وعلى هذا فتخصيص الشهداء للحى
اى على انّ الارواح تبقى بعد الموت درّاكة وهذا القول للمص على ان حيوتهم ليس بالجسد
وعلى ما ذكره ابن عادل من انّ حيوتهم بالجسد يكون التخصيص واقعيّا لا احكميّا تشريفيّا
قال وعن النبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم اذا مات ولد العبد الحديث اخرجه الترمذى
من حديث ابى موسى وحسّنه قال لقوله عليه السلام كلّ شئ يوذى المؤمن فهوله
مصيبة اخرجه ابن ابى الدّنيا فى كتاب العزاء من حديث عكرمة مرسلا بهذا اللّفظ
واخرجه الطّبرانى فى الكبير موصولا من حديث ابى امامة بلفظ ما اصاب المؤمن ممّا
يكرهه فهو مصيبة وله شواهد مرفوعة وموقوفة قال من استرجع عند المصيبة
جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه قال الطيبى ما وجدته
فى الكتب المعتبرة قال السّيوطى بل اخرجه ابن ابى حاتم والطبرانى والبيهقى فى شعب الايمان
من حديث ابن عبّاس قال وكان اهل الجاهليّة اذا سعوا مسحوهما قال القرطبى وكلّ من
اساف ونائلة اسم صنم وزعم اهل الكتاب انهما كانا رجلا وامراة زنيا فى الكعبة فمسخا
حجرين فوضعا عليهما يعتبر بهما فلمّا طالت المدّة عبدا من دون الله قال فلمّا جاء
الاسلام وكسر الاصنام تحرّج المسلمون ان يطوّفوا بينهما لذلك فنزلت قال الحافظ
ابو الفرج ابن الجوزى فى سبب نزول هذه الآية ثلثة اقوال احدها انّ رجالا من
الانصار ممّن كان يهلّ لمناة فى الجاهلية ومناة صنم كان بين مكّة والمدينة
قالوا يا رسول الله انا لا نطوف بين الصّفا والمروة تعظيما لمناة فهل علينا من
حرج ان نطوف بهما فنزلت هذه الآية رواه عروة عن عايشة والثانى ما ذكره
المص ههنا وعزاه الحافظ المذكور الى الشعبى والثالث انّ الصحابة قالت للنبىّ
انّا كنّا نطوف فى الجاهلية بين الصّفا والمروة وانّ الله تعالى ذكر الطواف بالبيت
ولم يذكره بين الصفا والمروة فهل علينا من حرج ان لا نطوف بهما فنزلت قال
لقوله عليه السّلام اسعوا فانّ الله كتب عليكم السّعى رواه الشّافعى واحمد واسحق
والطبرانى والدّارقطنى والحاكم عن حديث حبيبة بنت تجراة قالت رأيت رسول الله يطوف
بين الصّفا والمروة والنّاس بين يديه وهو وراءهم يسعى حتّى انّى لارى ركبتيه

ركبتيه من شدّة السّعى وهو يقول اسعوا فانّ الله كتب عليكم السعى قال والّذين
تتأتى منهم اللعن فى الملائكة والثقلين قال السّيوطى فى حاشيته هو قول قتادة و
الرّبيع اخرجه عنهما ابن جرير واخرج عن عكرمة انّهم كلّ شئ حتّى البهايم والخنافس
والعقارب واخرج عن مجاهد والضحّاك فهم دوابّ الارض ويدلّ عليه ما اخرجه
ابن ماجة وابن جرير وابن ابى حاتم عن البراء بن عازب قال كنّا مع النبىّ فى جنازة فقال
انّ الكافر يضرب ضربة بين عينيه فيسمعه كلّ دابّة غير الثقلين فتلعنه كلّ دابّة
سمعت صوته فذلك قول الله ويلعنهم اللّاعنون يعنى دوابّ الارض فهذا التفسير
من صاحب النبوّة فينبغى ان يوقف عنده ولا يتعدّى الى غيره فان قلت جمع العاقل
يأباه قلت هو على حدّ ائتيا طائعين رأيتهم لى ساجدين قال قيل لمّا سمعه المشركون
تعجّبوا وقالوا ان كنت صادقا فأت بآية نعرف بها صدقك فنزلت فى الكشّاف قيل
كان للمشركين حول الكعبة ثلثمائة وستّون صنما فلمّا سمعوا بهذه الآية تعجّبوا و
قالوا ان كنت صادقا فأت بآية نعرف بها صدقك فنزلت فكلام المص اختصار
كلام الكشّاف الّا انّ فى كلّ من الكلامين اضطرابا لان ايرادهما قول القائل فى سبب
النّزول بعد قوله والهكم اله واحد لا اله الّا هو الرّحمن الرّحيم يوهم انّه سبب نزول
هذه الآية وقوله لمّا سمع المشركون بهذه الآية يشعر انّه سبب نزول الآية التى
تليها اعنى انّ فى خلق السّموات والارض الآية وهو كذلك لانّه احد الاقوال الثلثة
المذكورة فى سبب نزول هذه الآية اعنى انّ فى خلق السّموات والارض الآية كما
ستقف وسبب نزول الآية المذكورة اعنى والهكم اله واحد الآية ما ذكره الحافظ
ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره والامام البغوى فى المعالم على ما قاله ابن عبّاس
انّ كفّار قريش قالوا يا محمّد صف لنا ربّك وانسبه فنزلت هذه الآية قال الله تعالى
انّ فى خلق السموات والارض واختلاف الّيل والنّهار الى قوله يعقلون قال الحافظ
ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره فى سبب نزولها ثلثة اقوال احدها انّ المشركين قالوا
للنبىّ اجعل لنا الصّفا ذهبا ان كنت صادقا فنزلت هذه الآية حكاه السدّى عن
ابن مسعود وابن عبّاس والثانى انّهم لمّا قالوا انسب لنا وصفه فنزلت والهكم اله
واحد قالوا فأرنا آية ذلك فنزلت انّ فى خلق السّموات والارض الى قوله تعقلون
رواه ابو صالح عن عبّاس والثالث انّه لمّا نزلت والهكم اله واحد قال كفّار قريش
كيف يسع النّاس اله واحد فنزلت هذه الآية قاله عطا قال مع ان الطّبع يقتضى احدهما
القول باقتضاء الطّبع سيئا ممّا ذهب اليه الطّبيعيّون من الفلاسفة ولم يقل به جمهور
المتكلّمين قال وعنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم ويل لمن قراء هذه الآية فمجّ بها اى
لم يتفكّر فيها قال الشيخ زكريّا ولى الدين العراقى لم اقف عليه قال السّيوطى لم يرد فى هذه
الاية ولا بهذا اللّفظ وانّما اخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن مردوية فى تفاسيرهم
وابن ابى الدّنيا فى كتاب التفكّر عن عايشة رضى الله تعالى عنها ان النّبىّ عليه السلام
قال انّ فى اختلاف الّيل والنّهار لآيات لاولى الالباب ثمّ قال ويل لمن قراءها
ولم يتفكّر فيها واخرج ابن ابى الدّنيا عن سفيان يرفعه قال من قراء آخر سورة آل عمران
فلم يتفكّر فيها ويله يعدّ باصابعه عشرا قال واعلم انّ دلالة هذه الآية على وجود

الاله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها والكلام المجمل انها امور ممكنة للحى
وما رأيت ههنا احسن وابدع وامتن واوضح مما قاله الشيخ الامام ابو بكر محمد بن
على القفال الشاشى فى بيان هذه الآيات المذكورة وتفصيلها فنقلت اكثره لنهاية
حسنه وغاية براعته فقال شكر الله سعيه ورضى الله تعالى عنه اخبر الله ان من
اياته خلق السموات وما ذكر بعدها وان من تدبر وتفكر فى هذه الاشياء ورأى
السموات على عجيب هيئتها سقفا مرفوعا فوق الناس بلا عمد فيها النجوم الطوالع
فى مطالعها والغوارب فى مغاربها يتعاقب فى الطلوع والغروب منها سيارات
تقطع السماء على مقدار لا يختلف ومنها ثوابت لا تزول تستدل بها على اوقات
الامطار ويهتدى بها فى ظلم البرارى والبحار وقد علق بها ما علق من امر العالم
وفيها الشمس التى بها ينتشر الناس لمعاشهم والقمر هو آية الليل وقد علق بها ما علق
من امور العالم من نضج الثمار وظهور النبات ونمو الحيوانات وما يتفرد بعلمه الخواص
من علم المد والجزر والبحرانات فى الامراض وهيجان الدماء وسكونها وغير ذلك
مما قد امتحن وجرب حتى علمت صحته ومن ايات وحدانيته خلق الارض التى جعلها
قرارا للخلق ومهادا لعباده حتى اتخذوا منها الاكنان والبيوت ووضع عليها مع
ما اودعها من انواع الجواهر والذهب والفضة ونحو ذلك وانبع عيونا مختلفة
من الماء وغيره وانبت على الجبال منها والارضين من الاشجار وانواع النباتات
والانوار والازهار والثمار المختلفة الطعوم والالوان والروايح وصنوفا لاغذية
على منافع مختلفة مع اتحاد اراضيها ومياهها ومغارسها ومن اياته اختلاف
الليل والنهار على نظام واحد جعل احدهما سكنا والآخر معاشا ثم جعل يأخذ
هذا من هذا وهذا من هذا وقد يستويان فى بعض الاحوال على مقدار واحد بها
تعرف الاوقات والآجال فى المعاملات واوقات الصلوات ومن اياته السفن
الجارية فى البحار بما ينتفع به الناس فى تجاراتهم ترى على وجه الماء سفينة كالجبل
الشامخ بل كالمدينة المبنية فيها من الاثقال والاموال وصنوف الاحمال مع ما فيها
من الركبان ما لا يوقف على قدره تساق بشراع وتزجيها ريح لينة رخاء يقطع المسافة
الطويلة التى يقطع مثلها فى البر فى ايام فى ليلة واحدة ومن اياته ما انزل الله من السماء
من ماء فانبت به انواع النبات والانوار والاشجار والرياض المونقة والجنات
النزهة بعد ان كانت ميتة فى غاية الوحشة واليبوسة ومن اياته ما بث الله
فيها من انواع الدواب وهى كل ذى روح يدب ويتحرك فمنهم الناس الذين هداهم الله
للتدبيرات العجيبة والصنايع البديعة والعلوم الدينية والدنيوية وجعل منهم
الانبياء والحكماء والملوك والساسة وركب فيهم العقول التى اهتدوا بها الى
رد الغائب الى الشاهد بالاستنباط والى دقايق العلوم كالطب والحساب و
النجوم وعلوم الرياضات والديانات وسخرت لهم الجبال والوحوش وعمرت [illegible]هم
الدنيا ومما بث فيها اصناف الحيوانات من البهايم والحشرات متفاوتة الطباع
مختلفة المساكن والاوقات متباينة المنافع والمضار وجعل فى كل منها نوعا
من المنافع والمرافق ومن اياته تصريف الرياح فى الجهات المختلفة مع اتحادها

اتحادها فى الجنس قبولا ودبورا وشمالا وجنوبا ونكباء ومنها عقيم ومنها لاقح و
منها عذاب ومنها رحمة ومنها حار ومنها بارد الى غير ذلك من صنوف الرياح بها
يسير السحاب ويزجى الفلك فى البحار ويصل الروح ونسيم الحيوة الى الابدان وبها
ينصر قوم وبها يهلك قوم وبها يغاث قوم وبها يصرع قوم ومن اياته السحاب
المسخر وهو المذلل بين السماء والارض يرتفع ويجتمع وينبسط كالجبال السيارة فيها
الرعود والبروق والصواعق موقرات بجمه المياه سقفا بغير عمد ولا علاقة متوسطا
بين السماء والارض بمطر مدة وتثلج اخرى ويجئ بالبرد تارة وبالسيل التى تسلب
الاشياء وتقلع الصخور وتهدم القصور ويهده الاحجار الثقال مع خفته ولينه
ويحيى به الارض ويخرج به النبات والاقوات ويطيب به الهواء ويزول بالاوباء
ويستغنى به عن ماء الانهار والعيون فى كثير من البقاع ويغزر به ماء العيون
والابار فمن تدبر ذلك بعقله وقف منها على عجايب لا ينقضى يدله جميع ذلك
على فاطر قاهر عالم قادر حكيم خبير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير لما يرى فى
جميع ذلك من اثار الصنعة ودلائل الحدوث من الاجتماع والافتراق والحركة و
السكون واختصاص كل منها بهيئة وصورة وحد ونهاية وجهة مخصوصة
ووقت مخصوص وتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض وجواز الزيادة
والنقصان عليها والاحوال المختلفة التى تعتورها كل ذلك دليل على استحالة انفكاكها
عن الاوصاف المتضادة والاحوال المتعاقبة عليها وتعاقبها دليل حدوثها وما
كان محلا للحوادث استحال خلوها عنها فاذن استحال سبقها لها لان فى السبق
الخلو وما لم يسبق الحوادث فهو حادث لا محالة ودل حدوثها على محدث احدثها
ومنشئ انشاها لان استحالة حدوثها بنفسها كاستحالة من يدعى فى بناء مبنى
ان ترابه صار بنفسه لبنا مضروبا ثم صار بنفسه جدارا مبنيا ثم صار عليه
سقفا مرفوعا وكاستحالة من يدعى فى ثوب منسوج ان القطن صار بنفسه غزلا
مغزولا ثم صار بنفسه ثوبا منسوجا اذ لا فرق بين ما ترى من السماء بما عليها من
انواع الزينة وبين ما ترى من ديباج منسوج فلا يكاد يشك فيه عاقل انه انما
صار كذلك بناسج ينسجه وبصانع صنعه فالسماء اعجب تأليفا واغرب ترتيبا و
ابدع تركيبا وكذلك ما يشاهد من الانسان وساير الحيوان من تأليف اجزائه و
انضمام اعضائه وقيام بعضه ببعض وحاجة بعضه فى الثبات والبقاء الى بعض
كل ذلك دليل على انه مربوب مصنوع محتاج الى ممسك يمسكه واذا تأملت ما
جعله فى البدن من مجارى الفضول فى اعالى البدن واسافله علمت انه مدبر مصنوع
كالبيت يبنى ويجعل له منافذ ومخارج ومداخل ثم اذا تأملت انه عرق وعصب
ولحم ودم وعظام علمت انه مؤلف مرتب احسن ترتيب وانه ليس شئ منه ثابتا
باقيا بنفسه بل بمثبت يثبته ومبق يبقيه وممسك يمسكه وعلمت ان فى ذلك
تفرد به رب العالمين ثم ان تلك الاشياء جميعا بوجودها تدلك على قدرة
صانعها وان قدرته على الكمال لاستحالة صحة الاختراع ممن لا يكون قدرته
على الكمال ثم يدلك تقدم بعضها على بعض مع جواز ان يكون متأخر بعضها

فى الوجود على بعض مع جواز ان يكون متقدمًا واختصاص كلّ من الجنس بحال
مخصوص ووقت ومحلّ مخصوص وقدر مخصوص مع جواز خلافه على ارادة
مريد خصّها به ثمّ يدلّك اتقانها ونظامها واحكامها على علم صانعها لاستحالة
موجود افعال متقنة محكمة منظومة من غير عالم بها كاستحالة وجود كتابة
منظومة من غير عالم بالكتابة ثمّ يدلك جملة ذلك على حياة صانعها لاستحالة
قيام القدرة والارادة والعلم ممّن لا يوصف بالحيوة ثمّ يدلّك انتظام وجود
العالم على انّه واحد لا شريك له اذ لو كان معه غيره لاضطربت الامور واختلّ
التدبير قال تعالى لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا ثمّ يدلّك ارتباط بعض
فى العالم ببعض وحاجة بعضها فى البقاء على بعض على انّ خالقها واحد وذلك
مثل حاجة الانسان وسائر الحيوانات الى شئ يتمكّن فيه وشئ يعتمد عليه وانّه
لا بدّ من ضياء وظلام وازمنة وحرارة ينشاء بها الاشياء والسّماء وما فيها
تتعلّق بعضها ببعض ومحتاج بعضها الى بعض ولا قوام للانسان الّا بها والكواكب
لا بدّ منها للاهتداء بها فى البرّ والبحر وليعرف بمجاريها عدد السّنين والحساب
والهواء الا بدّ منه لحاجة المتنفّس الى هواء يضطرب فيه الانفاس ولا بدّ ان يكون
باردًا يصل نسيمه الى النفوس تتماسك به الا ترى انّ من منع منه الهواء بالاخذ
بفمه وخيا يشمه لم يلبث ان يموت والرّيح تحرّك الهواء والحيوان منها ما يستطاب
لحومها فيحتاج الى لحومها للاغتداء وللتّقوى على الاعمال الّتى تتمّ بها امر المعاش
وما كان منها غير مستطاب اللّحم يركب ويحمل الاثقال عليها وما خرج عن هذين
فقد ينتفع بشحومها ومرارتها ولحومها فى معالجة المرضى فهذا يدلّك على تعلّق
بعضها ببعض وحاجة بعضها الى بعض والعالم كلّه كالبدن الواحد يمسك بعضه بعضا
ويتألف بعضه ببعض فيدلّ ذلك على انّ له مؤلّفًا هو الّف الجميع ويدلّك ذلك
كلّه على انّه لا يشبه شيئًا من خلقه بوجه ولا يشبهه شئ لانّ حقيقة المشبّهين
شيئًا يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر فلو اشبه خلقه بوجه لجاز عليه ما جاز
على خلقه من التغيّر والزّوال والانفصال والاتّصال والعجز والموت وسائر الافات
تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ويدلّك اختلاف اللّيل وذهاب كلّ واحد منها على
فناء العالم وعود كلّ منها بعد ذهابه واحياء الارض بعد موتها على البعث بعد
الموت ويدلّ ما فى الارض من انواع المطاعم والملابس والثّمار والانوار على ما وعد فى
الجنّة ليرغبهم فى نعيمها وما فيها من الحيّات والعقارب والحشرات على ما اوعد فى
النّار ليزجرهم عنها ثمّ انّ الله تعالى جعل من هذه الدلائل ما يدركه العامّة على
مقادير عقولها ومنها ما يدركه المتوسّطون فى العلم بتدبّرهم ومنها ما لا يتوصّل
اليه الّا المتقدّمون فى العلم والنظر بافكارهم واذهانهم الّتى فضّلهم الله بها على
غيرهم فقامت حجّة الله تعالى على توحيده على سائر طبقات النّاس ليهلك من هلك
عن بيّنة ويحيى من حىّ عن بيّنة قال واعلم انّ دلالة هذه الايات على وجود الاله
ووحدته من وجوه كثيرة الى آخر الكلام وههنا ابحاث يجب التنبيه عليها الاوّل
انّ قوله اذا كان من الجائز مثلا ان لا يتحرّك السّموات او بعضها كالارض يرد

عليه انّ تحرّك السّموات ليس بثابت فى اذهان المخاطبين بهذه الآية اعنى
مشركى العرب الّذين انكروا وحدة الصّانع وقدرته على البعث وشمول قدرته وعموم
تدبيره فى جميع العوالم ولا فى شئ من الايات والاحاديث الصّحيحة الصّالحة للتعويل
سيّما مثل ما ذكره الفلاسفة من ان جميع الافلاك الثمانية وما فيها من الكواكب
تحرّك قسرًا لحركة الفلك التاسع من انّ لكلّ واحد من الافلاك الثمانية حركة
خاصّة به بناء على انّ الجميع منطبق بعضها ببعض بحيث يقع التماس بين جميع محدّب
الفلك التحتانى وبين جميع مقعّر الفلك الفوقانى الى الفلك التاسع فلا جرم تحرّك
الجميع بحركة التاسع فهذا وامثاله اخترعوه بعقولهم بظنون وتخمينات اعترفوا فى
اكثرها بالضعف فليس العرب العرباء المنكرين لوحدة الصانع وعموم قدرته معتبرين
تلك الاعتبارات ولا شئ من الايات والاحاديث يدلّ على ذلك بل الّذى ارتكز فى
عقولهم والمفهوم من الايات والاحاديث تحرّك الكواكب فى السّموات تحرّك الحيتان
فى الماء ثمّ انّ حركة الافلاك ليس بامر وقع عليه الاجماع منهم كما يوهمه قوله او
بعضها كالارض بل ومنهم من ذهب الى انّ الافلاك كلّها ساكنة لا يتحرّك شئ منها
بل الطّلوع والغروب واللّيل والنّهار وسائر ما يترتّب على تقدير حركة الافلاك يقع
كلّ منها بحركة الارض وبلغنى ان طوايف الافرنج بنوا زيجاتهم وتقويماتهم اليوم على
هذه الحركة اعنى حركة الارض فقط فالاستدلال من المستدلّ على وجود الصانع ووحدته
وقدرته على البعث وعموم تدبيره فى جميع العوالم ليس من جهة تحرّك السموات بالحركات
الّتى اثبتها الفلاسفة كما يوهمه كلام المصنّف اذ العرب العرباء بمعزل عمّا ادّعاه الفلاسفة
وعن اصولهم وقواعدهم التى بنوا تلك الدّعاوى عليها بل من جهة خلق السّموات و
خلقتها سقفًا مرفوعًا وخلق الارض وخلقتها مهادًا مبسوطًا مع ما فى كلّ منهما من
الخصايص المشاهدة والبدايع المبصرة الثّانى انّ قوله وبحيث تصير المنطقة دائرة مارّة
بالقطبين وان لا يكون لها اوج ولا حضيض يرد عليه انّ فى مثل هذا الاستدلال
على معرفة الصّانع ووحدته اعتبار المنطقة والاوج والحضيض والقطبين وكلّ
من ذلك يبتنى على بساطة الافلاك وكرويّتها وحركاتها فى نفسها وليس شئ منها ثابتًا
فى الايات والاحاديث ولا اعتبرها العرب العرباء فى فطرتهم الّتى فطر النّاس عليها بل
كلّ ذلك ممّا اخترعه الفلاسفة ايضًا من عندهم مع عدم الاتّفاق بينهم ايضًا على ذلك
الثالث انّ قوله لبساطتها وتساوى اجزائها يرد عليه انّه لم يثبت ايضًا شئ من البساطة
وتساوى الاجزاء فى اذهان المخاطبين بهذه الآية الكريمة ولا فى شئ من الايات والاحاديث
فكيف يستدلّون بها والاستدلال انّما يكون بامر معلوم عند المستدلّ بل هو ايضًا
امر اخترعه طائفة الفلاسفة وضمّوا الى ذلك ايضًا من جملة مفاسدهم انّ الافلاك
بما فيها وبجميع اجزائها لا ثقيل ولا خفيف ولا حارّ ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يتّصف
بشئ من الالوان مع مخالفة طائفة منهم اعنى المنجّمين فى ذلك حيث قالوا بحرارة بعض
الكواكب وبرودة بعضها ورطوبة بعض الكواكب ويبوسة بعضها وكذلك قالوا فى
البروج فادّعوا يبوسة بعضها ورطوبة الآخر وحرارة بعضها وبرودة الاخرى كما
فصّل فى كتب الاحكام الرّابع انّه يوهم كلامه ههنا انّ معظم البراهين المذكورة

ههنا الدالّة على وجود الصّانع و وحدته وعموم قدرته وشمول تدبيره في جميع العوالم
علوا وسفلا روحا وجسما هو تحرّك السّموات على النّمط الّذى ذكره الفلاسفة
مع انّ البراهين المذكورة على تلك المطالب المذكورة تسعة براهين خلق السّموات
وخلق الارض واختلاف اللّيل والنّهار والفلك التى تجرى في البحر بما ينفع النّاس
وما انزل الله من السّماء من ماءٍ واحياءه تعالى به الارض بعد موتها وبثّه تعالى
في الارض من كلّ دابّةٍ وتصريف الرّياح والسّحاب المسخّر بين السّماء والارض فهذه
تسعة براهين مستقلّة في الدّلالة على ما يدلّ عليه ولم ينصّ في شيء منها تحرّك
السّموات فضلا عن التّحرك على النّمط الّذى ذكره الفلاسفة من كونها كرّية بسيطة
متشابه الاجزاء على المنطقة والقطبين والمحور والاوج والحضيض وكونها تسعة
وكلّ واحدٍ منها مماسًّا للآخر لا فرجة فيها وكون التّاسع محرّكا للجميع قسرًا الى غير ذلك
مع انّ المصنّف جعل التّحرك اعظم البراهين واجليها واتمّها واشملها بل لو امعن النّظر وسلك
مسلك الانصاف لم يتمّ شيء من هذه البراهين المذكورة ولا يتمشّى على اصول الفلاسفة
لانّ اوّل البراهين المذكورة ههنا خلق السّموات وخلق الارض والسّموات والارض
عندهم قديم لم يسبق بالعدم اصلا والخلق انّما هو الاخراج من العدم الى الوجود وانّه
ليس شيء من السّموات والارض عندهم صادرًا منه تعالى بل مصدرها هو العقول العشرة
فلم يصدر منه تعالى الّا موجود واحد فقط وهو العقل الاوّل بناء على انّه تعالى
واحد من كلّ الوجوه فلا يصدر منه تعالى الّا شيء واحد فقط نعم انّ صاحب المعتبر
الاسرائيلي حاول رفع الشّنار والعار عنهم فاخذ يأوّل كلماتهم تبعسّفات لا توافق
كلماتهم وتصريحاتهم وانّه ليس شيء من الفلك يقبل الخرق والالتيام والفساد و
الانخرام لانّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وانّه ليس شيء من السّموات والارض
عندهم محتاج الى ممسك يمسكه فالسّموات عندهم مستقرّة في محالها بانفسها و
بطبايعها وذواتها لانّها كما سمعت خالية عن الكيفيّات الاربعة وعن الثّقلة و
الخفّة وانّ الارض وان كان ثقيلة الّا انّ جميع الاثقال عندهم طالب للمركز الّذى
هو وسطه بجميع جوانب الارض من مجذبه الى مركزه يطلب هذا المركز فلا جرم لا
يحتاج الارض ايضًا الى ممسك يمسكه فالسّموات والارض عندهم لا تحتاجان
في قيامهما في محالّهما الى ممسك يمسكهما لا من الخلق ومن الخالق واما البراهين الباقية
فعدم جريانها على مذهبهم ومشربهم لانّ من جملة المقاصد من البراهين اثبات
قدرته تعالى وهم لا يقولون بالقدرة راسًا لانّ القدرة هي صحّة الفعل والتّرك
وهو تعالى يمتنع ان يتّصف بها بل هو تعالى عندهم موجب بالذّات لا فاعل بالاختيار
بمعنى صحّة الفعل والتّرك فهو تعالى عندهم لم يتّصف بالقدرة رأسًا فضلا عن عمومها
وشمولها وانّهم يقولون بتأثير الطبايع ولذا يقال لهم الطبيعيّون فمثل السّحاب و
انزال الماء والرّياح انّما هو من طبايع الاشياء وذواتها فالاستدلال بهذه البراهين
المذكورة في الآية الكريمة انّما يتمّ بفطرة الله الّتى فطر النّاس عليها بلا التفات الى
اباطيلهم المزخرفة وهذياناتهم المموّهة الّتى هي كسراب بقيعة يحسبه الظّمآن ماءً
الخامس انّ قوله وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام واهله وحثّ على البحث والنّظر

والنّظر فيه يرد عليه انّ سلفنا الصّالحين ذمّوا الكلام واهله حتّى قال الامام
الشّافعى رضى الله تعالى عنه حكمى في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال و
يطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسّنة واقبل
على الكلام وقال لقد اطّلعت من اهل الكلام على شيء ما ظننت مسلمًا يقوله ولان
يبتلى العبد بكلّ ما نُهى عنه ما خلا الشّرك بالله خير له من ان يبتلى بالكلام وقال
الامام ابو يوسف رضى الله تعالى عنه من طلب الدّين بالكلام تزندق قال الحسن بن
مالك لقد كنا بطانة ابي يوسف وخاصته ولقد كان يقول لنا لو انّى قدرت ان
اقاسمكم ما في قلبى من العلم وما عندى لفعلت وكان ناصحًا وما سمعته يرخّص في شيء
من الكلام ولقد كان ينهى عنه اشدّ النّهى قال محمّد بن شجاع سمعت الحسن بن زياد
يقول وقال له رجل في مسئلة ذكرها عن زفر وابي يوسف اكان زفر نظر في الكلام فقال
سبحان الله ما احمقك تقول لاصحابنا ومشيختنا نظروا في الكلام هؤلاء بيوت
العلم والفقه انّما يقال نظر في الكلام لمن لا عقل له هؤلاء كانوا اعلم بالله عزّ وجلّ
وبحدوده من ان يدخلوا في الكلام وقد كان الامام احمد بن حنبل هجر الحارث بن
اسد المحاسبي فسئاله عن سببه فقال لمّا كنت الّفت كتابًا ذكرت فيه مقالات اهل
البدع والاهواء فقال الحارث معتذرًا له انما ذكرتُ فيه تلك مقالات للرّد عليها وبيان
بطلانها فقال الامام يكفى سببًا لهجرك ذكرك هذه المقالات الباطلة وجمعك في
كتابك نعم في كثير من الايات الكريمة الحثّ والتّحريض على النّظر والاعتبار في الافاق
والانفس والملك والملكوت للاستدلال على صانع قادر عليم واحد لا شريك له
ولا نظير له بفطرة الله الّتى فطر النّاس عليها بلا التفات الى اصول الفلاسفة وقواعد
هم الّتى هي هوادم اساس الدّين ونواقض قصر الشّرع المتين والكتب الكلامية اليوم
اغلبها مغموره باباطيل الفلاسفة مشحون بهذياناتهم المزخرفة والله يقول الحقّ و
هو يهدى السّبيل قال اى يسوّون بينه وبينهم في المحبّة والطّاعة في الكشّاف كحبّ
الله اى كتعظيم الله والخضوع له اى كما يُحَبُّ الله على انّه مصدر من المبنى للمفعول و
انّما استثنى عن ذكر من يحبّه لانّه غير ملتبس يعنى المؤمنين وقيل كحبّهم الله اى يسوّون
بينه وبينهم في محبّتهم لانّهم كانوا يقرّون بالله ويتقرّبون اليه فاذا ركبوا في الفلك
دعوا الله مخلصين له الدّين فالمص كما ترى ترك المعنى الّذى رجّحه صاحب الكشّاف
ولم يلتفت اليه ورجّح المعنى الّذى زيّفه بصيغة التّمريض قال الحافظ ابو الفرج
ابن الجوزى في تفسيره وفي قوله يحبّونهم كحبّ الله قولان احدهما انّ معناه يحبّونهم
كحبّ الّذين امنوا الله هذا قول ابن عبّاس وعكرمة وابو العالية وابن زيد ومقاتل
والفرّاء والثّانى يحبّونهم كمحبّتهم لله اى يسوّون بين الاوثان وبين الله في المحبّة
هذا اختيار الزّجاج قال والقول الاوّل ليس بشيء والدّليل على نقضه قوله
والّذين آمنوا اشدّ حبّا لله قال المفسّرون اشدّ حبّا لله من اهل الاوثان لاوثانهم
انتهى ووجه ردّ الزّجاج القول الاوّل انّ قوله اشدّ حبّا لله يشعر انّ المشركين
ايضا لهم محبّة الله الّا انّ محبّتهم لله مساوية لمحبّتهم اوثانهم بخلاف المؤمنين
فانّ محبّتهم لله اشدّ واكثر من محبّة المشركين لله هذا كما ترى يشعر بنقض

القول الاوّل وتصويب المعنى الثانى وقوله قال المفسّرون اشدّ حبّا لله من
اهل الاوثان لاوثانهم جواب عن طرف القائلين بالقول الاوّل دفعًا لنقض
الزجاج يعنى ليس معنى اشدّ حبّا لله انّ المؤمنين اكثر محبّة لله المشركين لله
حتّى يستلزم انّ يكون ح ان يكون معنى كحبّ الله انّهم يسوّون بين الاوثان
وبين الله فى المحبّة بل معناه انّ المؤمنين اشدّ حبّا لله واقوى من محبته المشركين
لاوثانهم فيكون حينئذ هذا القول تقريرًا وتاكيدًا لمضمون الجملة السّابقة وتصريحا
بما علم ضمنا لانّ المشبّه به اقوى من المشبّه فى وجه التّشبيه فى اغلب الاحوال
وما وقع ادّعاء التّسوية فى القول الاوّل كما وقع فى القول الثانى فلا يلزم الهجنة
المذكورة فظهر لك من الجميع انّ المعنى الّذى رجّحه صاحب الكشّاف هو المعنى الّذى
ذهب اليه ائمّة التفسير مثل ابن عبّاس وعكرمة وابو العالية وابن زيد ومقاتل
والفراء ولم يلتفت صاحب الكشّاف الى تزييف الزّجاج هذا المعنى لما انّه ذهب
اليه من الصّحابة والتّابعين وتبع التابعين وائمّة اللغات علام وعظماء فلا
يسمع ح نقض الزجاج وتزييفه سيّما وقد رفعه المفسّرون بما مرّ فيما سلكه
المص ترجيح المرجوح وتزييف الزاجح فالّذى يصلح للتّعويل هو ما سلك اليه صاحب
الكشّاف فمن المتشاهدين فى الاطلاع والامعان والاتقان من قال الظاهر انّ
المص جعل حبّ الله مصدرا مبنيّا للفاعل مضافا الى المفعول لا مصدرا مبنيّا للمفعول
مضافا الى مفعول مالم يسمّ فاعله ولم يلتفت الى احتماله كما فصله صاحب الكشّاف
لانّه بعيد عن الفهم وبمنزلة انبت نباتًا فمع احتمال كونه من قبيل انبت انباتا
لاتلتفت النّفس اليه كيف لا والمحبوبيّة امر ضمنى وسوق الكلام فى الكون محبّا فالم
يصرّح بانّ التّشبيه للامر الضمنىّ لاتلتفت النّفس اليه ويقتصر على فهم التّشبيه على
الامر القصدىّ لا يقال لا اتّحاد بين المعنى الّذى ذكره صاحب الكشّاف وبين المعنى
المنقول عن الاصحاب والتّابعين وغيرهم لانّا نقول لا فرق بينهما فى المآل والحاصل
اذ كلّ منهما لم يقل بتحقّق محبّة الله فيمن يتّخذ اندادا من دون الله بل هى اى محبّة الله
انّما يتحقّق فى المؤمنين قال لانّه لا ينقطع محبّتهم لله بخلاف محبّة الانداد الخ هذا
المعنى يشعر المعنى الّذى رجّحه صاحب الكشّاف وتركه المص تجنّبا منه الهجنة فيه
ففيه اعتراف للامر من حيث لا يشعر قال ثمّ يرفضونه الى غيره فى الكشّاف ثمّ يرفضون
او يأكلونه كما اكلت باهلة آلهتها من حيسٍ عام المجاعة انتهى الحيس تمر يختلط به سمن
واقط والمجاعة الجدب والقحط والباهلة قبيلة من قيس عيلان يضرب بها
المثل فى اللؤم والبخل قال اصله وما يخرجون فعدل بها الى هذه العبارة للمبالغة
فى الخلود ولاقناط عن الخلاص والرجوع الى الدنيا فى الكشّاف هم بمنزلته فى قولهم
يفرشون اللّبد كلّ طمرّة فى دلالته على قوّة امرهم فيما اسند اليهم لا على الاختصاص
قال العلّامة الطّيبى اشارة الى مذهبه وذلك انّ صاحب الكبيرة عندهم تخلّد فى
النّار اذا لم يتب فالاحمل الاية على الاختصاص لزم منه خروجه عنها وقوله فى قوّة
امرهم فيما اسند اليهم يعنى دلالة التّركيب على تقوّى الحكم بمعنى انّهم لا يخرجون البتة
لا انّ غيرهم يخرجون منها وكذا معنى البيت انّهم يفرشون على التحقيق لا انّ غيرهم

غيرهم لا يفرشون قال صاحب الانتصاف لما استشعر المص دلالة الآية لاهل
السّنّة على انّه لا يخلّد فى النّار الّا الكافر وامّا العاصى وان اصرّ على الكبائر فموحّده
يخرجه منها وفاء بالوعد ووجه الدلالة على ذلك انّه صدّر الجملة بضمير مبتداء
ومثل هذا النّظم يقتضى الاختصاص والحصر لغة وسمّى للمص مواضع يستدل فيها
على الحصر فقال فى قوله تعالى ام اتّخذوا آلهة من الارض هم ينشرون انّ معناه لا ينشر
الّا هم وانّ المنكر عليهم ما يلزمهم من حصر الوهيّة فيهم وكذلك فى امثال قوله و
بالاخرة هم يوقنون انّ معناه الحصر اى لا يؤمن بالاخرة الّا هم فاذا ابتنى الامر على
ذلك لزم حصر نفى الخروج من النّار فى هؤلاء الكفّار دون غيرهم من الموحّدين لكن
الزمخشرى يأبى ذلك فحمل الجملة فى معارضة الفائدة بفائدة تتمّ له على قاعدته
فجعل الضمير المذكور يفيد تأكيد نسبة الخلود اليهم لا اختصاصه بهم وهم عنده
بهذه المثابة لانّ العصاة وان خلدوا على زعمه الّا انّ الكفّار احقّ بالخلود وادخل
فى استحقاقه منهم انتهى فكان اللّايق للمص ان لا يؤيّد مذهب خصمه وقال العلّامة
الطّيبى ليس الآية نظير البيت لتسليط حرف النّفى على الفاعل المعنوىّ بل هو نظير قوله
تعالى وما انت علينا بعزيز فمن اراد الاستقصاء فعليه بحاشية الطّيبى قال نزلت
فى قوم حرّموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس قال الامام البغوى فى المعالم نزلت
فى ثقيف وخزاعة وعامر بن صعصعة وبنى مدلج فيما حرّموا على انفسهم من الحرث
والانعام والبحيرة والسّايبة والوصيلة والحام وكذا ذكره الامام الواحدى فى
كتاب اسباب النّزول له والحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره وابن جرير الطبرى
فى تفسيره فيكون النّزول فى شان الكفرة والمشركين والّذين حرّموا رفيع الاطعمة و
الملابس هم المؤمنون وفيهم ابو بكر وعمر قال الحافظ ابو الفرج فى تفسيره فى سورة المائدة
عند قوله يا ايّها الّذين امنوا لا تحرّموا طيّبات ما احلّ الله لكم الاية قال كانوا عشرة
ابو بكر وعمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن مظعون والمقداد وسالم مولى ابى حذيفة
وسلمان الفارسىّ وابو ذر وعمّار بن ياسر اجتمعوا فى دار عثمان بن مظعون فتوافقوا
على تحريم اللّحم والنّساء على انفسهم وارادوا جبّ انفسهم ليتفرّغوا للعبادة فقال رسول
الله لم اومر بذلك ونزلت هذه الآية قال السّدى كان سبب عزمهم على ذلك انّ رسول
الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم جلس يومًا فلم يزدهم على التخويف فرقّ النّاس وبكوا
وعزم هؤلاء على ذلك وحلفوا على ما عزموا عليه وكذا فى المعالم وكتاب اسباب النّزول
للواحدى فاشتبه الامر على المص فجعل ما هو سبب النزول فى الآية المذكورة فى المائدة
سبب النّزول فى هذه الآية وذكره على وجه الايجاز والاختصار قال الشيخ السّيوطى
ويؤيّده قوله تعالى بعده قالوا بل نتّبع ما الفينا عليه اباءنا كما ذكروا مثل ذلك فى
المائدة فى قصّة تحريم البحاير ونحوها وامّا المؤمنون الّذين حرّموا رفيع الاطعمة
والملابس فلم يقع بينهم هذا القول ولهذا صدّرت هذه الآية بيا ايّها النّاس
وآية المائدة بيا ايّها الّذين امنوا ويؤيّده ايضا خطاب المؤمنين بعد انقضاء قصّة
الكافرين بقوله يا ايّها الّذين امنوا قال الضمير للنّاس وعدل عن الخطاب عنهم للنداء
على ضلالهم كانّه التفت الى العقلاء وقال لهم انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يجيبون وفى

هذا الكلام اضطراب لان المص وان ذكر هذا الكلام اتباعا لصاحب
الكشاف الا انه لا لهجة فى هذا التقرير بالنسبة الى كلام صاحب الكشاف
لانه لم يذكر سبب النزول لهذه الآية اعنى يا ايها الناس كلوا مما فى الارض
حلالا الآية لا كما ذكره المص ولا كما ذكرنا عن الائمة مع ان تقريره المقام وتنسيه
بالايم ما نقلنا عن الائمة فى سبب النزول كما يظهر بالمراجعة اليه بخلاف كلام
المص حيث قال اولا فى قوله تعالى يا ايها الناس كلوا الآية نزلت فى قوم حرموا
على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس وذلك توهم منه كما سمعت وتحققت
فبعد هذا التوهم كيف يصح اجزاء هذه النكتة المذكورة فى الكشاف فى كلام المص
لان العدول عن الخطاب الى الغيبة على طريقة الالتفات للنداء على ضلالهم
يقتضى اتحاد المعنى المراد فى الصورتين اعنى الخطاب والغيبة وقد علمت ان
المراد ممن حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس هم المؤمنون بشهادة
هؤلاء الاعلام فكيف يصح ح القول منهم واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا
بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا نزلت فى المشركين امروا باتباع القرآن وسائر ما
انزل الله من الحجج والايات فجنحوا الى التقليد فظهر ان صاحب الكشاف وفق
ههنا حيث جعل المخاطبين فى كلوا ولا تتبعوا وغيرهما والغايبين فى قوله و
اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله الآية امرا واحدا وهم الكفار والمشركين الذين
حرموا على انفسهم من الحرث والانعام والبحيرة والسايبة والوصيلة والحام فح
يلتئم السياق والسباق ويتعانق الصدق والروادف ويوافق ما ذكره فى
بيان الايات المذكورة لما رويه لثقات الاعلام من ائمة التفاسير كما تحققت
قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى بعد قوله واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله اختلفوا
فيمن نزلت على ثلثة اقوال احدها انها نزلت فى الذين قيل لهم كلوا مما فى الارض
حلالا طيبا فعلى هذا يكون الهاء والميم عايدة عليهم وهذا قول مقاتل والثانى
نزلت فى اليهود وهى قصة مستانفة فيكون الهاء والميم كناية عن غير مذكور
ذكره ابن اسحق عن ابن عباس والثالث انها فى مشركى العرب وكفار قريش فيكون
الهاء والميم عائدة على قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا انتهى فظهر لك
ان ما سلك اليه صاحب الكشاف فى تفسير هذا المقام وتبيينه هو الموافق كل الموافقة
لما ذكره الائمة فى سبب نزول قوله تعالى يا ايها الناس كلوا الآية وللقول الاول
من الاقوال الثلثة فى سبب نزول قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله الآية
وهو الراجح عنده حيث قدمه على الباقيين والموافق لما سبق من الائمة واما قول
المص بعد قوله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا نزلت فى المشركين امروا باتباع
القرآن الخ هو القول الثالث من الاقوال الثلثة المذكورة فى سبب نزول قوله تعالى
واذا قيل لهم اتبعوا الآية لكنه يقع فى الكلام حينئذ اضطراب بناء على ان الضماير
المذكورة فى هذه الآية اعنى لهم واتبعوا وغيرهما ح لا تكون راجعة الى الناس فى
قوله تعالى يا ايها الناس كلوا الآية بل الى الناس فى قوله تعالى ومن الناس من يتخذ
الآية وقوله الضمير للناس وعدل عن الخطاب عنهم للنداء الخ يقتضى اتحاد المراد

المراد بالخطاب والغيبة فى الآيتين وكذا جعل سبب نزول قوله تعالى يا ايها الناس
كلوا الآية ما ذكره من قوله نزلت فى قوم حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس
يقتضى عدم اتحاد المراد بالخطاب والغيبة فى الآيتين فلا يلتئم ح الالتفات الذى
ذكره اتباعا للكشاف وكذا لا يقع الالتيام بين سببى نزول الآيتين على ما ذكره فلا
مخلص عن وقوع الاضطراب فى كلام المص لا من جهة واحدة بل من جهات فما ذكر
فى بعض الحواشى اختلف فى سبب نزول قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا
طيبا الآية فقيل انها نزلت فى شان قضاعة وبنى صعصعة وبنى مدلج حرموا على
انفسهم السمن والاقط وقيل نزلت فى شان عبد الله بن سلام واصحابه حين امتنعوا
عن اكل لحوم الابل وقيل فى شان اهل الكتاب بانهم كانوا يحرمون البحيرة والسايبة و
الوصيلة والحاصية وكانوا يقولون ان الله تعالى حرمها علينا فرد الله قولهم وكلام المص
اشمل انتهى ففيه اوهام عديدة وسقطات كثيرة تتبين جميعها مما فصلنا وبينا و
انت خبير بان ملاك الامر فى التفسير انما هو تميز الروايات الصحيحة عن سقيمها وتميز
ما جاء عن الثقات المتقنين الحفاظ عما جاء عن غيرهم والاقوال الثلثة وان ذكرها
النسفى فى التيسير الا انها لا تصلح للتعويل لان البحيرة والسايبة والوصيلة والحام لم
يحرمها احد من اهل الكتابيين وانما احدثها وحرمها مشركو العرب الذين ذكرناهم
باجماع الثقات المتقنين وكذا قوله نزلت فى شان قضاعة وبنى صعصعة وبنى مدلج
حرموا على انفسهم السمن والاقط وهم منه اشتبه عليه الامر لانهم هم الذين حرموا
البحيرة والسايبة والوصيلة والحام باتفاق الحفاظ المتقنين وكذا قوله وقيل نزلت
فى شان عبد الله بن سلام الخ مخالف لاتفاق الحفاظ المتقنين من ائمة التفسير والله
يقول الحق ويهدى السبيل قال وعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله تعالى انى
والانس والجن فى نبإ عظيم اخلق ويعبد غيرى وارزق ويشكر غيرى اخرجه الطبرانى
فى مسند الشاميين والبيهقى فى شعب الايمان والديلمى من حديث ابى الدرداء قال
والحديث الحق بها اما ابانه من حى اخرجه ابو داود والترمذى وحسنه عن ابى واقد الليثى
قال قال النبى عليه السلام ما قطع من البهيمة وهى حية فهى ميتة قال واستثنى الشرع
اى فى حديث احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال اخرجه ابن
ماجة والحاكم من حديث ابن عمر قال بالاستيثار على مضطر آخر يعنى متحقق البغى من
المضطر والاثم عليه اذا كان معه مضطر آخر فانفرد عنها بتناول الميتة والدم ومنع
رفيقه حتى هلك من الجوع قال ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب الآية لم يذكر
المص ههنا سبب نزول هذه الآية قال الواحدى فى كتابه اسباب النزول وكذا البغوى
فى المعالم والحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره نزلت فى رؤساء اليهود وعلمائهم كانوا
يصيبون من سفلتهم الهدايا والماكل وكانوا يرجون ان يكون النبى المبعوث منهم فلما
بعث محمد صلى الله تعالى عليه وسلم من غيرهم خافوا ذهاب ماكلتهم وزوال رياستهم
فعمدوا الى صفة رسول الله فغيروها ثم اخرجوها اليهم فاذا نظرت السفلة الى النعت
المغير وجدوه مخالفا لصفة محمد فلا يتبعونه قال كلت دما ان لم ارعك الخ هذا
انشاء فى صورة اخبار مثل قولنا فى حق احد رضى الله تعالى عنه ومثل قول المتعلم لمعلمه

رضي الله تعالى عنكم وكذا قول العرب نظرت الى ضيفى بوجه عبوس ان فعلت كذا ولما
كان التعبس الى وجه الضيف واخذ الدم واكلها يعنى الدية التى هى مسببة عن الدم
عادة عند العرب كان مثل هذا التركيب جاريا مجرى الايمان فى عرفهم كقولهم انت
طالق ان دخلت الدار وانت حر ان فعلت كذا وقيل يعنى بالدم دم الحية وهو سم
وقيل الدم يؤكل فى الجدب فمعنى اكلت دما وقعت فى الجدب قال لا يثنى عليهم هذا قول
الزجاج وقال مقاتل لا يزكى اعمالهم وقال ابن جرير لا يطهرهم من دنس كفرهم و
ذنوبهم قال تعجب من حالهم فى الالتباس بموجبات النار من غير مبالات قال ابن
الانبارى معنى الآية التعجب والله يعجب المخلوقين ولا يعجب هو كعجبهم قال كما قال
عليه السلام لما سئل اى الصدقة افضل ان تؤتيه الحديث رواه الشيخان عن ابى
هريرة قال وللمصدر اى الايتان والمعنى واعطى المال على حالة المحبة للاعطاء لا على
حالة الكراهة له ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون
قال كما قال عليه السلام صدقتك على المسكين صدقة وعلى ذى رحمك اثنتان
صدقة وصلة اخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث سلمان
بن عامر قال وقال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرس اخرجه احمد من حديث
حسن بن على قال وفى الحديث نسخت الزكوة كل صدقة اخرجه ابن شاهين فى الناسخ
والمنسوخ من حديث على مرفوعا نسخت الاضحى كل ذبح و رمضان كل صوم وغسل الجنابة
كل غسل والزكاة كل صدقة وقال هذا حديث غريب وفى اسناده مسيب بن شريك
ليس عندهم بالقوى واخرجه الدارقطنى والبيهقى قال نصب على المدح ولم يعطف
لفضل الصبر على سائر الاعمال وفى المعالم فى نصب الصابرين اربعة اوجه قال ابو عبيدة
نصبه على تطاول الكلام ومن شان العرب ان تغير الاعراب اذا طال الكلام والنسق
ومثله فى سورة النساء والمقيمين الصلوة وفى سورة المائدة والصابئون والنصارى
وقيل معناه واعنى الصابرين وقيل نصبه نسقا على قوله ذوى القربى اى وآتى الصابرين
وقال الخليل نصب على المدح والعرب تنصب الكلام على المدح والذم كانهم يريدون
افراد الممدوح والمذموم فلا يتبعونه اول الكلام وينصبونه والمدح كقوله والمقيمين
الصلوة والذم كقوله ملعونين اينما ثقفوا قال من عمل بهذه الآية فقد استكمل
الايمان اخرجه ابن المنذر فى تفسيره عن ابى ميسرة قال كان فى الجاهلية بين حيين
من احياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الآخر فاقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد
والذكر بالانثى فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله فنزلت وامرهم ان يتباوأوا
كذا ذكره الواحدى فى كتاب اسباب النزول والبغوى فى المعالم وابو الفرج ابن الجوزى
فى تفسيره لكن قال الامام الزيلعى فى تخريج احاديث الكشاف لم اجده وكذا قال الولى
العراقى لم اقف عليه فكأنهما ارادا لم يقفا عليه مسندا مخرجا وقال السيوطى بل اخرجه
ابن ابى حاتم عن سعيد بن جبير وهو مرسل قال لما روى على ان رجلا قتل عبده فجلده النبى
فنفاه سنته ولم يقده به قال المناوى فى تخريج احاديث هذا التفسير لم اقف عليه
قال وروى عنه انه قال ان من السنة ان لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد
قال المناوى لم اقف عليه قال واحتجت الحنفية به على ان مقتضى العمد القود وحده

وحده وهو ضعيف قال الشيخ زكريا فى حاشيته ليس بضعيف بل هو الاصح من مذهب
الشافعى والمص من اتباعه ولا يختص ذلك بالحنفية وقال السيوطى عجب من المص كيف
ينسبه الى الحنفية ويضعفه وهو الاصح من مذهب الشافعى قال اذ الواجب على التخيير
يصدق عليه انه وجب وكتب قال الشيخ زكريا وهذا القول من المص مردود ولان
وجه الاحتجاج بالآية انه رتب فيها الدية على العفو فدل على انها تجب بالعفو عنه
فى القتل العمد فعلم ان القتل العمد انما يوجب القصاص فقط وتبعه السيوطى وقال
فى حاشيته ان هذا القول من المص ليس بشئ قال وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما
من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه قال الامام البغوى فى المعالم وفى الآية
دليل على ان القاتل لا يصير كافرا بالقتل لان الله تعالى خاطبه بعد القتل بخطاب الايمان
فقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص وقال فى آخر الآية فمن عفى له من اخيه
واراد به اخوة الايمان فلم يقطع الاخوة بينهما بالقتل انتهى ففى الآية ابطال لمذهب
الخوارج حيث ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان ويدخل فى الكفر ورد للمعتزلة
حيث ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان قال لقوله عليه السلام لا اعافى
احدا قتل بعد اخذه الدية اخرجه ابو داود من حديث سمرة قال لما روى عن على
ان مولى له اراد ان يوصى وله سبعمائة درهم الخ اخرجه ابن ابى شيبة فى المصنف
وسعيد بن منصور فى سننه والحاكم فى مستدركه قال وعن عائشة ان رجلا اراد ان
يوصى فسألته كم مالك فقال ثلثة الاف الخ اخرجه ابن ابى شيبة وسعيد بن منصور
قال فى الكشاف فى تفسير ان ترك خيرا لا كثيرا عن عائشة رضى الله تعالى عنها ان رجلا
اراد الوصية وله عيال واربعمائة دينار فقالت ما ارى فيه فضلا انتهى عبد الرزاق
عن الثورى عن منصور بن صفية عن صفية ان عائشة سئلت عن رجل مات وله
اربع مائة دينار وله عدة من الولد فقالت عائشة ما فى هذا فضل عن ولده وعن
ابن جريج عن منصور بن عبد الرحمن عن امه عن عائشة مثله وزاد فلامته وقالت
ان ذلك تعليل ثم ذكر صاحب الكشاف عقيب هذا الحديث حديث عائشة ايضا
ان رجلا اراد ان يوصى فسألته الخ وذكر بعده حديث على ان مولى له اراد ان يوصى
الخ كما ذكرهما المص فظهر لك ان تفسير خيرا بالمال الكثير هو الذى ورد عن سيدنا على
كرم الله تعالى وجهه وعن ام المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها بنقل الائمة
الثقات فتزييف المص هذا التفسير المأثور عن الصحابة خصوصا عن مثلهما وترجيح
ما ذكره ليس باولى قال المولى القطب فى حاشيته على الكشاف لو وجب الوصية فى كل
مال قليلا كان او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا مفيدا لان كل واحد
لا بد وان يترك شيئا ما ولو قدر كرباس يستر به عورته قال وكان هذا الحكم
فى بدء الاسلام فنسخ باية المواريث اخرجه ابو داود فى ناسخه عن ابن عباس
وابن ابى شيبة وابن جرير عن ابن عمر قال وبقوله عليه السلام ان الله اعطى كل
ذى حق حقه الا لا وصية لوارث اخرجه ابو داود والترمذى وحسنه وابن
ماجه من حديث ابى امامة والترمذى ايضا وصححه والنسائى وابن ماجة من
حديث عمرو بن خارجة وابن ماجه من رواية عبد الرحمن بن يزيد بن جابر

عن سعيد بن ابى سعيد انه حدثه عن انس بن مالك قد سبق ان مذهب جمهور
العلماء جواز نسخ الكتاب بالسنة ومنهم الامام ابو حنيفة واصحابه وخالفت
طائفة وقالت لا يجوز ذلك ومنهم الامام الشافعى وكان المص فيما سبق
ضعف هذا المذهب ونقض ادلته دليلا دليلا من جانب الجمهور فتلقى مذهب
الجمهور بالقبول وههنا خالف طوره السابق فرد مذهب الجمهور وتصدى
لنقض مغزاهم وهدم مبناهم قال والحديث من الاحاد تلقى الامة لها بالقبول
لا يلحقه بالمتواتر قال الامام فى تفسيره وكونها منسوخة بالحديث بعيد ايضا
ودعوى تلقى الامة اما على الظن او على القطع والاول مسلم الا ان ذلك اجماع
منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرأن به والثانى ممنوع لانهم لو قطعوا
بصحته مع انه من الاحاد لاجمعوا على الخطاء وانه غير جائز ولو قيل انها منسوخة
بالاجماع بعد وجود دليل الناسخ واكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل فيقال
لا يصح ذلك لان فى الامة من انكر وقوع النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع ويرد
على قوله الا ان ذلك اجماع منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرأن به ان اراد
انه لا يجوز نسخ القرأن بخبر الواحد بالاجماع فهو فاسد لان من قال يجوز نسخ الكتاب
بخبر الواحد اذا كان مشهورا وتلقته الامة بالقبول اكثر الامة لما سمعت ان ذلك
مذهب جمهور العلماء وما خالفهم الا شرذمة قليلة بالنسبة اليهم وان اراد انه
لا يجوز ذلك عند هذه الشرذمة فلا يفيده ويرد على قوله لو قطعوا بصحته مع
انه من الاحاد لاجمعوا على الخطاء وانه غير جائز ان القطع بصحة الخبر الواحد المذكور
مذهب عامة اهل الحديث ومذهب السلف واكثر اهل الكلام من الاشعرية ولا
بد ههنا من تفصيل الكلام حتى يقع الاطلاع على حقيقة الحال فنقول وبالله
التوفيق قال الشيخ ابو عمرو بن الصلاح فى كتابه الذى صنفه فى اصول الحديث بعد
ذكر الاقسام الواردة فى الصحيحين هذه امهات اقسامه واعلاها الاول وهو
الذى يقول فيه اهل الحديث كثيرا صحيح متفق عليه يطلقون ذلك ويعنون به
اتفاق البخارى ومسلم لا اتفاق الامة عليه لكن اتفاق الامة عليه لازم من ذلك
وحاصل معه لاتفاق الامة على تلقى ما اتفقا عليه بالقبول وهذا القسم اعنى
ما رواه الشيخان او احدهما جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقينى النظرى واقع به
خلافا لقول من نفى ذلك محتجا بانه لا يفيد فى اصله الا الظن وانما تلقته الامة
بالقبول لانه يجب عليهم العمل بالظن والظن قد يخطئ وقد كنت اميل الى هذا
القول واحسبه قويا ثم بان لى ان المذهب الذى اخترناه هو الصحيح ثم قال وهذه
نكتة نفيسة نافعة ومن فوائدها القول بان ما انفرد به البخارى ومسلم مندرج
فى قبيل ما يقطع بصحته لتلقى الامة كل واحد من كتابيهما بالقبول على الوجه الذى
فصلناه من حالهما فيما سبق سوى احرف يسيرة تكلم عليها بعض اهل النقد
من الحفاظ كالدارقطنى وغيره وهى معروفة عند اهل الشان قال الامام النووى
فى التقريب ذكر الشيخ ابن الصلاح ان ما روياه او احدهما فهو مقطوع بصحته
والعلم القطعى حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن ما لم

مالم يتواتر قال فى شرح مسلم ولا يلزم من اجماع الامة على العمل بما فيهما اجماعهم
على القطع بانهما كلام النبى عليه السلام انتهى ووافق النووى ابن برهان وابن
عبد السلام وعابا الشيخ على ذلك القول قال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى
ما ذكره النووى فى التقريب من انه خالف الشيخ الاكثرون مسلم واما انه خالفه
المحققون فغير واقع بل المحققون من المذاهب الاربعة مع الشيخ ابن الصلاح انتهى
قال البلقينى ما قاله النووى وابن عبد السلام ومن تبعهما فى قدح الشيخ و
طعنه ممنوع فقد نقل بعض الحفاظ المتأخرين مثل قول ابن الصلاح عن جماعة
كابى اسحق وابى حامد الاسفرايينى والقاضى ابى الطيب والشيخ ابى اسحق الشيرازى
من الشافعية وشمس الائمة السرخسى من الحنفية والقاضى عبد الوهاب من
المالكية وابى يعلى وابى الخطاب وابن الزاغونى من الحنابلة وابن فورك واكثر اهل
الكلام من الاشعرية واهل الحديث قاطبة ومذهب السلف عامة بل بالغ ابن طاهر
المقدسى فالحق به ما كان على شرطهما وان لم يخرجاه انتهى قال الشيخ ابن الصلاح
فى كتابه المذكور ايضا قال الحافظ ابو نصر الوائلى السجزى اجمع اهل العلم الفقهاء
وغيرهم ان رجلا لو حلف بالطلاق ان جميع ما فى كتاب البخارى مما روى عن النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم قد صح عنه ورسول الله قاله لا شك فيه انه لا شك
فيه انه لا يحنث والمرأة بحالها فى حبالته وكذلك قال ابو عبد الله الحميدى فى كتابه
الجمع بين الصحيحين من قوله لم يجد من الائمة الماضين من افصح لنا فى جميع ما جمعه
بالصحة الا هذين الامامين انتهى وكذلك قال امام الحرمين لو حلف انسان
بطلاق امرأته ان ما فى الصحيحين مما حكما بصحته من قول النبى لما الزمته الطلاق
لاجماع علماء المسلمين على صحته انتهى قال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى فى شرح
النخبة الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم خلافا لمن ابى ذلك قال وهو انواع منها ما
اخرجه الشيخان فى صحيحيهما مما لم يبلغ التواتر فانه احتف به قرائن منها جلالتهما
فى هذا الشان وتقدمهما فى تمييز الصحيح على غيرهما وتلقى العلماء لكتابيهما بالقبول
وهذا التلقى وحده اقوى فى افادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر
الا ان هذا مختص بما لم ينتقده احد من الحفاظ وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه حيث
لا ترجيح لاحدهما على الاخر وما عدا ذلك فالاجماع حاصل على تسليم صحته وما قيل
من انهم انما اتفقوا على وجوب العمل به لا على صحته ممنوع لانهم اتفقوا على وجوب
العمل بكل ما صح ولو لم يخرجاه فلم يبق للصحيحين فى هذا مزية والاجماع على ان لهما
مزية فيما يرجع الى نفس الصحة قال ويحتمل ان يقال المزية المذكورة كون احاديثهما
اصح الصحيح قال ومنها المشهور اذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة
والعلل وممن صرح بافادته الجزم واليقين الاستاد ابو منصور البغدادى قال ومنها
المسلسل بالائمة الحفاظ حيث لا يكون غريبا كحديث يرويه احمد ويشاركه فيه غيره
عن مالك فانه يفيد القطع واليقين عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته
قال وهذه الانواع التى ذكرناها لا يحصل الجزم واليقين فيها الا العالم متبحر فى
الحديث العارف باحوال الرواة والعلل وكون غيره لا يحصل له العلم لقصوره عن

الاوصاف المذكورة لاينافى حصول العلم للمتبحر المذكور فيه انتهى فالقطع بصحته تحصيل
للمتبحر بلا واسطة ولغير المتبحر بواسطته واخباره بانه مقطوع بصحته وقال ابن كثير
وانا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وارشد اليه وههنا امر يلزم علينا ان نذكره
وهو انه قال السيوطى فى شرح التقريب بعد قوله وانا ايضا اختار ما قاله الشيخ ولا
اقول سواه نعم يبقى الكلام فى التوفيق بينه وبين ما ذكر اولا من ان المراد بقولهم
هذا حديث صحيح انه وجدت فيه شروط الصحة لا انه مقطوع به فى نفس الامر فانه
مخالف لما ههنا فلينظر فى الجمع بينهما فانه عسير ولم ار من تنبه له انتهى اقول لامخالفة
بينهما اصلا حيث قال فيما سبق فمتى قالوا هذا حديث صحيح فمعناه انه اتصل سنده
مع سائر الاوصاف المذكورة وليس من شرطه ان يكون مقطوعا به فى نفس الامر
اذ منه ما ينفرد بروايته عدل واحد وليس من الاخبار التى اجمعت الامة على تلقيها
بالقبول انتهى فهذا كما ترى لامخالفة فيه بينه وبين ما قاله ههنا وهذا القسم
جميعه مقطوع به بصحته والعلم اليقينى النظرى واقع به انتهى فالذى حكم عليه
بالقطع بالصحة وافادة اليقين هو الصحيح الذى ورد فى البخارى ومسلم ما تلقته
الامة بالقبول والذى حكم عليه بعدم القطع وعدم افادة اليقين فى نفس الامر
هو الصحيح الذى تفرد به عدل واحد ولم يكن مع هذا مما تلقته الامة بالقبول فمقتضى
كلام الشيخ ان الصحيح نوعان قسم مقطوع بالصحة ويفيد اليقين فى نفس الامر
وهو الصحيح الذى تلقته الامة بالقبول وقسم ليس بمقطوع الصحة فى نفس الامر و
هو الصحيح المصطلح عند القوم الذى انفرد بروايته عدل واحد ولم يكن مع هذا من
الاخبار التى تلقته الامة بالقبول فاين المخالفة وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام
لانه اشتهر بين اهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والروافض ومن انتسب الى
السنة ممن لاخبرة لهم بعلل الحديث وتمييز صحيحه من سقيمه وتمييز ما يصح عليه
التعويل وما لا يصح انكار الاحاد على الاطلاق سواء استجمعت شرائط الصحة والقبول
او لا فيقولون فى معرض السقوط وعدم الاعتداد هذا من اخبار الاحاد فلنرجع الى ما
نحن بصدده فنقول قول الامام لو قطعوا بصحة الخبر المشهور مع انه من الاحاد
لاجمعوا على الخطاء ان اراد من الخطاء هو الخطاء ببداهة العقل وضرورته فهو فاسد لما
سمعت انه محل النزاع وقد سمعت انه ذهب الى القطع بصحته وافادته اليقين عامة
السلف وجمهور اهل الحديث واكثر اهل الكلام من الاشعرية وعظماء الدين من محققى
المذاهب الاربعة كما سمعت تعداد هؤلاء العظماء ودعوى البداهة فى محل النزاع سيما
وقد تحققت ان المنازع منهم غير مسموع وان اراد من الخطاء هو الخطاء باجماع الامة
واتفاقهم فهو فاسد ايضا وهو ظاهر لما تحققت انفا وان اراد من الخطاء هو الخطاء
باجماع من ذهب الى ان الحديث المشهور من الاحاد لا يفيد الا الظن فقط فهو غير
مفيد له بوجه ويرد على قوله ولو قيل انها منسوخة بالاجماع بعد وجود دليل الناسخ
واكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل فيقال لا يصح ذلك لان فى الامة من انكر وقوع
النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع ان من انكر وقوع النسخ فى ديننا لم يكن من
اهل القبلة فلا يقدح مخالفته فى اجماع المسلمين كما ان من غلاة الصوفية من ذهب

من ذهب الى قدم العرش وقدم الارواح بل منهم من ذهب الى قدم العالم و
نفى حشر الاجساد وقد اجمع المسلمون على حدوث العرش وحدوث الارواح و
حدوث العالم ووقوع حشر الاجساد وهل يقدح فى هذا الاجماع مخالفة هؤلاء
الغلاة لانهم ليسوا من اهل القبلة ولعمرى ما ذكرنا فى هذا المقام من اول القول الى هنا
وان كان فى صورة المناظرة والمطارحة الا انه اجدى من تفاريق العصا واجدر
بالتلقى والقبول واحرى بالاذعان والتسليم سيما وقد وقع عليه اجماع السلف
واجماع اهل الحديث وارتضاه العظماء والمحققون من سادات المذاهب الاربعة
وفيه التفصى عن كثير من الشبهات والورطات التى يتدعها الفرق الضالة من الجهمية
والمعتزلة والروافض واقتدى بهم بعدهم بعض من انتسب الى السنة ممن لاخبرة له
بصناعة الحديث فيقولون باجمعهم لا شئ من اخبار الاحاد قطعى الثبوت والصحة
ولا قطعى الافادة والدلالة فى وقوع مدلوله فيستطردون ذلك فى عامة الاصول
الدينية وجميع الاحكام الشرعية حتى الايات فى المعجزات الواقعة من سيد الانبياء
وسند الاصفياء عليه وعلى اخوانه المرسلين صلوات رب الارض والسماء فيقولون
طريق كل واحدة من هذه المعجزات انما هو اخبار الاحاد ولا شئ من الاخبار الاحاد
يفيد القطع واليقين فلا شئ من هذه المعجزات الثابتة بالاحاديث قطعى الوقوع
بل انما يكون ظنى الوقوع فكانوا يدعون ذلك ويصرون على هذا الزعم ولو كانت
تلك الاحاديث من الكتب العشرة التى هى اصول الاسلام بل من الكتب الستة بل مما
ورد فى البخارى ومسلم بل مما اتفقا عليه ويقولون ما لم يبلغ الحديث الى حد التواتر
لا يفيد القطع واليقين ثم يسلكون الى الاعتساف روما للخلاص عن فساد هذا الزعم
وقالوا ان هذه الاخبار وان كان كل منها من قبيل الاحاد التى لا تفيد الا الظن الا
ان الجميع لما كان مشتركا فى معنى صار الجميع متواتر المعنى وقد تحققت انه لا حاجة الى
هذا الاعتساف وان من الاحاد نوعا استجمع شرايط الصحة والقبول فحكم على مثله
السلف عامة واهل الحديث قاطبة والمحققون من عظماء المذاهب الاربعة بانه مقطوع
الصحة ومقطوع بافادة اليقين اذا كان نصا سواء ورد الحديث فى البخارى ومسلم
او ورد فى غيرهما كما تحققت اولا ثم قال الامام واعلم ان الحديث المتواتر المعتبر فى
الدين هو ان يرويه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم فيكون
اوله كاخره ووسطه كطرفيه نحو القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير
الذكوات وما اشبه ذلك ذكره البزدوى فى اصوله وهذا الحديث لم يتفق له
هذا المعنى لا سلفا ولا خلفا فان البخارى ومسلما والنسائى ما اوردوه فى صحاحهم
واما السلف فان مالكا لم يذكره فى موطاءه انتهى فتذكر ما ذكرناك اولا وتفطن بما
فيه من وجوه الخلل فلا يفيد شيئا مما ذكرناك اولا الا انا نقول للامام واضرابه
اليس ان رؤية الله تعالى فى الاخرة تثبت عند عامة اهل السنة والجماعة بحيث يكون
منكرها مبتدعا من الفرق الضالة وان الاية الدالة عليها وان كانت قطعى الثبوت
الا انها ليست بقطعى الدلالة فلا يدل عليها دلالة قطعية الا الاحاديث الصحيحة
التى استجمعت شرائط الصحة والقبول ولا مجال لك ان تقول ان هذه الاحاديث

متواترة لعدم استجماع شيء منها شرائط التواتر كما لا يخفى على من له خبرة من صناعة الحديث
فكل من هذه الاحاديث من قبيل الاحاد فلولا ان من الاحاد نوعا يفيد القطع في
ثبوته وافادته لما كان الامر كذلك وكذلك في الصراط والميزان ووزن الاعمال وعذاب
القبر وخلق الجنة والنار اولا ومعراجه عليه السلام الى السموات ورؤيته الجنة و
النار وغيرها مما ثبت بالاحاديث الصحيحة واثباتها من شعائر اهل السنة والجماعة
ومنكرها عندهم من الفرق الضالة ولا مجال لك في شيء من تلك الاحاديث ان تقول
انه متواتر بل جميعها من قبيل الاحاد فلو تأمل المصنف حق التأمل لوجد اكثر
اصول اهل السنة وقواعدهم مأخوذا من الاحاديث التي هي من قبيل الاحاد وان
مشايخ اهل السنة نصرهم الله تعالى على مذهب السلف واهل الحديث في ان نوعا
بل انواعا من الاحاد مقطوع بالصحة وافادة اليقين وان القول بان شيئا من
اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فقط ولا يفيد شيء منها القطع والجزم لا في ثبوته
وصحته في نفسه ولا في افادته ودلالته قول المتأخرين منهم مخالفا لقدماء اهل
السنة والجماعة والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال مصدر مؤكد اي
حق ذلك حقا قال ابو حيان هذا يأباه القواعد النحوية لان الظاهر من كلامه
تعلق على المتقين بحقا او يكون في موضع الصفة له وكلا التقديرين يخرجه عن
التأكيد اما تعلقه به فلان المصدر المؤكد لا يعمل عندهم وانما يعمل المصدر الذي
ينحل الى حرف مصدري والفعل او المصدر الذي هو بدل من اللفظ بالفعل واما
جعله صفة لحقا اي حقا كائنا على المتقين فذلك يخرجه لانه اذ ذاك يتخصص
بالصفة قال كما قال عليه السلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء الحديث
رواه الشيخان عن ابن مسعود قال قال لنا رسول الله يا معشر الشباب من استطاع
منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم
فانه له وجاء والوجاء بكسر الواو نوع من الخصا والمعنى ان الصوم يقطع شهوة الجماع
كما يقطعها الخصى وفي النهاية الباءة النكاح والتزويج قال يهال هيلا في الصحاح
هلت الدقيق في الجراب اي صببته من غير كيل قال لوقوع الفصل بينهما وقال المحقق
التفتازاني انه جائز بناء على القول بجوازه في الظرف وان لم يجئ في غيره قال وما وجب
صومه قبل وجوبه ونسخ به وهو عاشوراء وثلثة ايام من كل شهر اخرجه احمد
وابو داود والحاكم عن معاذ بن جبل لكن فيه ان ذلك كان قبل نزول هذه الاية
وانه نسخ بها قال روي ان رمضان كتب على النصارى الخ اخرجه ابن جرير
عن السدي قال لموتان اصابهم الموتان بوزن بطلان الموت الكثير الوقوع قال وعن
قال ابو هريرة اخرجه ابن جرير قال رخص لهم في ذلك في اول الامر لما امروا بالصوم
فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوه ثم نسخ قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي في قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الاية نقل عن ابن مسعود ومعاذ
بن جبل وابن عمر وابن عباس وسلمة ابن الاكوع وعلقمة والزهري فاخرين في هذه
الاية انهم قالوا كان من شاء صام ومن شاء افطر وافتدى يطعم عن كل يوم مسكينا
حتى نزلت فمن شهد منكم الشهر فليصمه فعلى هذا يكون معنى الكلام وعلى الذين يطيقونه

يطيقونه ولا يصومونه فدية ثم نسخت انتهى فقول المص قول هؤلاء الاعلام
من الصحابة والتابعين قال ورمضان مصدر رمض قال ابو حيان يحتاج
في تحقيق انه مصدر الى صحة نقل لان فعلانا ليس مصدر فعل اللازم بل ان
جاء فيه كان شاذا والاولى ان يكون مرتجلا لا منقولا قال فاضيف اليه الشهر
وجعل علما قال ابو حيان ما ذكره الزمخشري من ان علم الشهر هو مجموع اللفظين
غير معروف وانما اسمه رمضان فاذا قيل فيه شهر رمضان فهو كما يقال شهر
المحرم ونحو ذلك قال وقوله عليه السلام من صام رمضان فعلى حذف المضاف
لامن الالتباس في الكشاف فان قلت فاذا كانت التسمية واقعة مع المضاف
والمضاف اليه جميعا فما وجه ما جاء في الاحاديث من نحو قوله عليه السلام من
صام رمضان ايمانا واحتسابا من ادرك رمضان فلم يغفر له قلت هو من باب
الحذف لامن الالتباس الحديث الاول اخرجه الشيخان وتمامه غفر له ما تقدم من
ذنبه والحديث الثاني اخرجه الترمذي وابن حبان والبزار واللفظ للبزار عن ابي
هريرة اتاني جبرئيل فقال من ادرك رمضان فلم يغفر له فابعده الله ثم ابعده
قل آمين فعلم ان كلا منهما صدر الحديث اقتصر عليه صاحب الكشاف في السؤال
من غير اتمام كل منهما لعدم توقف السؤال عليه فما قاله المولى التفتازاني ههنا في
حاشية الكشاف واما من ادرك رمضان فلم يغفر له فلا يوجد له تمام فيما اشتهر
من الكتب ويحتمل ان يكون من استفهامية والمعنى ما ادركه احد فلم يغفر له بمعنى ان
كل من ادركه غفر له فيكون كلاما تاما فغير صحيح لما تحققت ثم قوله ويحتمل ان يكون
من استفهامية والمعنى ما ادركه الخ بعد تسليم ما زعمه من انه ليس بصدر الحديث
بل جملة الحديث غير صحيح ايضا لان من الامة من ادرك رمضان ولم يغفر له بشهادة الاحاديث
التي ذكرها الثقات مثل ما ذكرنا وغيره قال وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نزلت
صحف ابراهيم اول ليلة من رمضان الحديث اخرجه الامام احمد والطبراني من حديث
واثلة ابن الاسقع قال والخبر فمن شهد والفاء لوصف المبتدا بما تضمن معنى الشرط
قال ابو حيان وهذا ليس بشيء ولا يصح ان يكون نظيرا لقوله تعالى قل ان الموت
الذي تفرون منه فانه ملاقيكم لان الذي هنا صفة للعلم فلا يتخيل فيه شيء من
العموم ولمضي الفعل الذي هو انزل لفظا ومعنى بخلاف ان الموت فان الموت ليس
فيها تعيينا بل فيه عموم وصلة الذي فيه مستقبلة انتهى ورد بان العلم فيما
هنا علم جنس لا علم شخص كما اختاره والفعل الماضي يجامع العموم فلا ينافيه انتهى
ورد عليه ان كون العلم جنسا لا يفيد لان رمضان الذي انزل فيه القرآن شهر
معين لا يصح ان يعم لرمضان آخر قال روي ان اعرابيا قال لرسول الله اقريب ربنا
فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت الطبري وابن ابي حاتم والدارقطني في المؤتلف
من رواية الصلت بن حكيم بن معاوية بن حيدة عن ابيه عن جده وزاد بعد قوله
فنناديه فسكت عنه قال روي ان المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل الحديث اخرجه
الامام احمد من حديث كعب بن مالك وابو داود من حديث معاذ بن جبل وابن
جرير عن ابن عباس قال وقيل عن غير المأتي والمقدر وابتغوا المحل الذي كتبه الله لكم

وفي الكشاف وقيل واطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب ان اصبتموها
وقمتموها وهو قريب من بدع التفاسير انتهى قال الامام وهو قول معاذ بن جبل
وابن عباس والجمهور استبعدوه وعندي انه جائز وذلك ان الانسان اذا
قضى وطره من المباشرة ويصير فارغا من داعية الشهوة المانعة عن
التفرغ للعبادة يمكنه يتفرغ لها اي اذا تخلصتم من تلك الخواطر المانعة من الاخلا
فابتغوا ما كتب لكم من الاخلاص في العبودية من الصلاة والذكر وطلب ليلة
القدر قال وما روي انها نزلت ولم تنزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين اسودين
الى قوله وفي تجويز المباشرة اشارة الى اعتراض وجوابه اما الاعتراض فهو انه
يلزم من صحة هذه الرواية تأخير البيان عن وقت الحاجة وتأخير البيان وان
كان جائزا عن وقت الخطاب الا ان تأخيره عن وقت الحاجة ممتنع فاجاب عن
هذا الاعتراض باجوبة ثلثة الاول ان هذا الحديث غير صحيح فلا يلزم شيء من
المحذور الثاني سلمنا ان هذا الحديث صحيح وان القصة واقعة فلا يلزم محذور
ايضا اذ يجوز ان يكون نزول الآية المذكورة بدون قوله من الفجر وقع قبل مجيء
رمضان وكان العمد الى الخيطين والاكل والشرب حتى يتبينا وقع في صوم النفل لا في
صوم الفرض فلا يلزم ح من وقوع هذه القصة الا تأخير البيان الى وقت الحاجة لا
تأخيره عن وقت الحاجة لان الحاجة والضرورة الى البيان لم تقع ما لم يجيء شهر
رمضان الثالث سلمنا ان الحديث صحيح ثابت وان سلمنا القصة انما وقعت في
رمضان وفي صوم الفرض لا في صوم النفل فلا يرد محذور ايضا لان الخيط الاسود
والخيط الابيض اشتهر عند العرب في سواد الليل وبياض النهار فنزل الآية بدون
ذكر من الفجر لعدم الحاجة الى ذكره لاشتهارهما عند العرب في المعنيين المذكورين فما
مست الحاجة الى تصريح البيان لانفهامه بسبب الاشتهار وانما وقع تصريح البيان
بعد مدة مع عدم الحاجة العامة اليها تبرعا لتوهم بعض بسبب ذهوله عن عرف
العامة المعنيين الحقيقيين في الخيطين فلم يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
اصلا هذا غاية الكلام في تقرير كلام المص وتبيين مراده ويرد على المص ان
الحديث ثابت صحيح ثبت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم باتفاق البخاري
ومسلم وقد تحققت ان الحديث الذي اتفق عليه الشيخان اعلى الاقسام واقواها واصحها
وقد سمعت ما قاله قدوة الحفاظ المتقنين ابو نصر الوائلي السجزي وما قاله
الحافظ المتقن الرحلة ابو عبد الله الحميدي وما قاله قدوة المحققين اسوة المتبحرين
امام الحرمين في حق صحيح البخاري ومسلم فتذكره قال في الكشاف من لم يجوز تأخير
البيان وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب ابي علي وابي هاشم فلم يصح عندهم
هذا الحديث انتهى وابو علي هو الجبائي وابو هاشم هو ابنه وهما من كبار المعتزلة وعند
المعتزلة قاعدة لا يصدون عنها البتة ولا يصرفون عنها بوجه من الوجوه وهي
انهم اذا اصلوا اصلا بآرائهم وعقولهم فهو المقبول والمرجع عندهم والاس والدستور
لديهم حتى ان كان نص من نصوص الشرع مخالفا لهذا الاصل فان كان من كتاب الله
تعالى فبسبب عدم قدرتهم على انكاره لانهم يصيرون ح كفارا خارجين عن الملة

عن الملة اولوه بتأويل يوافق هذا الاصل وان كان من حديث رسول الله ينكرون
ثبوت هذا الحديث وان كان الحديث من جنس الاحاديث الصحيحة بل ومما اتفق عليه
الشيخان فظهر لك ان انكار صحة الحديث بمجرد عدم موافقته لاصل من اصولهم الفاسدة
بلا بيان لقوادح الصحة ومع سلامته عن العلل القادحة من دأب هذه الطائفة
الضالة المضلة والمص في انكاره اولا لصحة هذا الحديث جرى على طرزهم و
مسلكهم لعدم معرفة مقادير الاحاديث وذهوله عن هذا الشان ومما ذكره عبد
الكريم العراقي في حاشية الكشاف الصحيح عند المحدثين ما كان راويه عدولا فهو
مقابل السقيم عندهم قيل في بعض الشروح الحديث رواه البخاري ومسلم فكيف
يقال لم يصح وهو مدفوع لان ما صح عند الشيخين لا يلزم ان يكون صحيحا عند غيرهما
وانكار ما صح عندهما ليس بكفر اذا لم يكن خبرا متواترا وهذا الحديث ليس بمتواتر ولذلك
قيل ان من قال ان كان ما في صحيحي البخاري ومسلم من الحديث صحيحا فامرأته طالق لا
يقع طلاقه فكلام ساقط ناشئ من جهالته عن حقيقة الحال اما اولا فلان عدالة
الراوي شرط واحد في صحة الحديث وله شروط كثيرة لا يثبت صحة الحديث بدونها
واما ثانيا فلان قوله ان ما صح عند الشيخين لا يلزم ان يكون صحيحا عند غيرهما
ان اراد من غيرهما مثل الجبائي وابي هاشم وصاحب الكشاف وغيرهم من شيوخ
المعتزلة الذين ينكرون صحة الحديث اذا وجدوه غير موافق لاصولهم الفاسدة
فعدم الصحة بهذا المعنى غير قادح في الصحة في الواقع بمعنى انه حديث صحيح ثبت
عن رسول الله وانه كلام رسول الله بشهادة السلف قاطبة وبشهادة ائمة
الحديث عامة وبشهادة المحققين من علماء المذاهب الاربعة مثل الامام شمس
الائمة السرخسي من الحنفية وهو منقطع القرين ويعادل الف الائمة منهم بشهادة
الموافق والمخالف وابي اسحق وابي حامد الاسفرائينيين والاستاد ابي اسحق الشيرازي
وغيرهم من الشافعية والقاضي عبد الوهاب من المالكية وابي يعلى وابن الزاغوني
من الحنابلة وكل واحد من هؤلاء الاعلام نسيج وحده وفريد عصره في وقته كما يظهر
عند المراجعة في الطبقات وان اراد من غيرهما مثل اهل الكلام والفلسفة الذين
غلب عليهم القول بالرأي في دين الله بما شاؤا وبما ارادوا ممن ليس لهم خبرة في
صناعة الحديث ولا لهم قدم في معرفة العلل والقوادح في صحة الحديث ولا لهم اتباع
واذعان وتسليم لما ذكره ائمة الحديث وحفاظه فعدم الصحة بهذا المعنى ايضا
غير قادح في الصحة في الواقع ايضا وهو ظاهر وان اراد من غيرهما مثل الفقهاء والمترسمين
الذين ليس لهم عناية بفن الحديث واصوله وقواعده ولا لهم التفات واعتناء الى
الاحاديث والاخبار والآثار وانما جل عنايتهم على الفروع والمسائل التي وجدوها
في بطون الدفاتر والاوراق فعدم الصحة بهذا المعنى ايضا لا يقدح في صحة الحديث
في الواقع فهؤلاء الاصناف الثلثة الذين ذكرناهم لا يعبأ بهم ولا يعتد بمقالاتهم
لا بجرحهم ولا بتعديلهم في امر الحديث ورجاله وطرقه وانما التعويل والاعتماد في
امر الحديث ورجاله وطرقه جرحا وتعديلا نفيا واثباتا على ائمة الحديث فقط كما
ان التعويل فيما يتعلق باللغات على ائمة اللغات وفيما يتعلق بالقراءات على ائمة القراءات

وفيما يتعلق بالنحو على ائمة النحو وفيما يتعلق بالطب على ائمة الطب الى غير ذلك
فصاحب الاعتماد فى امر الحديث جرحا وتعديلا نفيا واثباتا على مثل المتفلسفين
واهل الكلام مثل الجبائى وابى هاشم وصاحب الكشاف وغيرهم من اهل الاعتزال
ومثل الفقهاء الذين لاخبرة لهم بفن الحديث وصناعته ولا لهم عناية والتفات
الى الاخبار والآثار كغليل قصد التشفى عن علة الظماء بسراب بقيعة يحسبه
الظمآن ماء وان اراد من غيرهما سائر ائمة الحديث فهو باطل وبيانه ان الامامين
المذكورين كانا قدوة وثبتا ومرجعا فى امر الحديث ورجاله وطرقه جرحا وتعديلا
نفيا واثباتا عند ائمة الحديث قاطبة فالجرح جرحهما والتعديل تعديلهما عند
اهل هذا الشان عامة ولقد اجمع ائمة الحديث ان قول الشافعى ما تحت اديم
السماء اصح من كتاب الموطاء لمالك فهو قبل صحيح البخارى والا فلا يذكر الموطاء
جنب صحيح البخارى باجماع منهم وقد قال الامام البخارى حفظت ثلثمائة الف
حديث مائتا الف فى غير الصحيح ومائة الف فى الصحيح وانما وضعت فى كتابى الصحيح
الذى اجمعوا على صحته وقد وقع فى صحيح مسلم انه ساله بعض تلامذته هل كان
الحديث الفلانى صحيحا عندك قال نعم قال فلم لا وضعت فى كتابك قال ليس ما وضعت
فى هذا الكتاب هو الصحيح عندى فقط بل الذى وضعت فى هذا الكتاب هو الصحيح
عند جميع ائمة المتقنين فى هذا الشان فظهر ان صحيحى البخارى ومسلم هما صحيحان
عند جميع ائمة الحديث سوى احرف يسيرة جدا معروفة عند اهله فالبخارى ومسلم
فيما يتعلق بالاحاديث والاخبار مثل الخليل وسيبويه فيما يتعلق باللغات وقواعد
النحو فجميع ما ذكرنا لا ينكره الا عامى جلف لا يعرف قبيلا من دبير جل بضاعته اللجاج
والجدال فمحصل الكلام ان ما صح عند ائمة الحديث سيما عند البخارى ومسلم هو الصحيح
فى الواقع بمعنى انه صح وثبت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطعا ويقينا
باجماع السلف والخلف من اهل الحديث وعند المحققين من عظماء المذاهب الاربعة
واكثر الاشاعرة حتى عند طائفة من المعتزلة قالوا ان الامة اذا عملت الحديث اقتضى
ذلك القطع بصحته نعم ان فى الاحاديث الصحيحة نوعا من الحديث يقال له الصحيح وقال
الحذاق واهل التحقيق منهم فى هذا النوع انه صحيح عندهم لا انه صحيح فى الواقع ونفس
الامر بمعنى انه ثبت عن رسول الله قطعا وذلك مثل الحديث الذى تفرد به العدل الواحد
ولم يكن مما تلقته الامة بالقبول واما ثالثا فقوله وانكار ما صح عندهما ليس بكفر
اذا لم يكن خبرا متواترا وهذا الحديث ليس بمتواتر يرد عليه ان الاحاديث الصحيحة
المشهورة الدالة على وقوع رؤية الله تعالى جل جلاله فى الدار الآخرة وعلى وقوع
عذاب القبر وعلى وقوع سبق القضاء والقدر فى السعادة والشقاوة والكفر والايمان
وعلى اخراج عصاة المؤمنين من النار بعد ادخالهم فيها وغير ذلك من الاحاديث الدالة
على صحة معتقدات اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى وعلى فساد عقائد الفرق
الضالة لا يكفر جاحدها ولا يحكم على منكرها بالخروج عن الملة مع ان مدلولات
تلك الاحاديث قطعية يقينية وانها من المطالب القطعية اليقينية التى يعد منكرها
من الفرق الضالة وخارجين عن الجماعة وداخلين فى الوعيد الوارد بقوله عليه

عليه السلام فى حق الفرق الضالة كلهم فى النار فعدم تكفير منكرها لا يدل على عدم
القطع بصحة تلك الاحاديث فى الواقع واما رابعا فقوله ولذلك قيل ان من قال
ان كان ما فى صحيحى البخارى ومسلم من الحديث صحيحا فامرأته طالق لا يقع طلاقه
يرد عليه انه قول فقيه عامى قصر نظره على اخذ ابواب الفروع من بطون الاوراق
من غير خبرة لصناعة الحديث وقوانينه مثل غالب فقهاء زماننا فقول مثله لا يعبأ
وقد سمعت ما قاله الحافظ الرحلة ابو وائل السجزى والحافظ المتقن ابو عبد الله
الحميدى والشيخ الامام افضل المحققين استاد العلماء امام الحرمين فقول هؤلاء اعنى
المتفلسفين والمتكلمين وغالب الفقهاء الذين لاخبرة لهم بفن الحديث ولا لهم ميل
والتفات الى قواعد الحديث انما هو كصرير الباب او كطنين الذباب فيما يتعلق بامر
الحديث فما قاله العصام وقول المص ان صح مع انه صحيح عند البخارى ومسلم وغيره معناه
ان صح عند من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة يرد عليه ان من لم يجوز ذلك
ان كان من اهل الاعتزال واهل الرأى الذين ليس لهم عناية بفن الحديث ولا خبرة لهم
بقواعده واصوله فصحة الحديث وعدم صحته عند امثال هؤلاء لا يعبأ به ولا يقول
عليه فلا اعتداد بهم لا بجرحهم ولا بتعديلهم كما تحققت فاعتبار تصحيح رسول
الله لمثل هؤلاء والعمى البكم الصم الذين لا يعقلون عبث خال عن التحصيل وان كان
ممن له خبرة بصناعة الحديث واعتناء باصوله وقواعده فقواعد الحديث واصوله
تقتضى صحة هذا الحديث فى الواقع بحيث يجزم انه ثبت عن رسول الله قطعا فيكون
تفريق صحة هذا الحديث عند البخارى ومسلم وغيره من ائمة الحديث واهله و
تمييزها من صحته عند هؤلاء الذين لهم خبرة بقواعد الحديث واصوله كلاما خاليا
عن التحصيل لانك قد تحققت ان الصحيح عندهما صحيح عند الجميع من اهل الحديث
ثم قول المص ولعله كان قبل دخول رمضان الخ كلام عندى نشأ من التخمين
والحسبان والا فالثابت بما ذكره الثقات هو وقوع القصة فى ليالى رمضان
وفى القصد والتصدى للصوم الفرض ثم انه يرد على المص ان من لم يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة هو القائل بالحسن والقبح العقليين والقائل بامتناع تكليف
ما لا يطاق واما القائل بالحسن والقبح الشرعيين والقائل بجواز تكليف ما لا
يطاق مثل الاشاعرة ومن حذو حذوهم فعندهم يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة والمص مع انه من اتباع الشيخ الامام ابى الحسن الاشعرى رضى الله تعالى عنه
التزم ههنا امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة **قال** وعن قتادة كان الرجل الخ
اخرجه ابن جرير **قال** ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه الحديث اخرجه الشيخان
قال روى ان عبدان الحضرمى ادعى على امرئ القيس الكندى قطعة ارض الى قوله
فنزلت قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره هذا قول جماعة منهم سعيد بن
جبير وقال السيوطى اخرجه ابن ابى حاتم عن سعيد بن جبير مرسلا **قال** انما انا بشر
وانتم تختصمون الى الحديث اخرجه الشيخان من حديث ام سلمة ومعنى الحن بحجته اقوم
من صاحبه واقدر عليها من اللحن بفتح الحاء الفطنة **قال** سأل معاذ بن جبل وثعلبة
ابن غنم فقالا الحديث قال الواحدى فى كتابه اسباب النزول قال معاذ بن جبل يا رسول الله

ان اليهود تغشانا ويكثرون مسئلتنا عن الاهلة فانزل الله تعالى هذه الآية
قل هى مواقيت للناس والحج وقال الكلبى نزلت فى معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وهما
رجلان من الانصار فقالا ما بال الهلال الخ كما ذكره المص قال الشيخ ولى الدين العراقى
لم اقف للقول الثانى على اسناد واعترض عليه بان ابن عساكر اخرجه فى تاريخه
من طريق السدى الصغير عن الشعبى عن ابى صالح عن ابن عباس والجواب ان المراد من
الاسناد الذى لم يقف عليه العراقى هو الاسناد الذى عول عليه عند ائمة هذا
الشان والسدى الصغير كذاب وابو صالح ضعيف عندهم فاين الاسناد المعتد به
قال ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدأها الى منتهاها والزمان مدة
مقسومة والوقت الزمان المفروض لامر هذا كلام فى غاية السقوط اذ هذا الفرق
مبنى على مصطلحات الفلاسفة واصولهم الفاسدة اذ جعل الزمان عبارة عن مقدار
حركة الفلك الاعظم والمدة عبارة عن امتداد هذه الحركة والوقت عبارة عن
صنف من الزمان كل واحد منها من مخترعات الفلاسفة والعرب بمعزل عن هذه
الاعتبارات ولم يثبت عند العرب ولا فى نصوص الشارع فلك تاسع يتحرك به جميع
الافلاك وهو يماس الفلك الثامن تماسا تاما ولا حركته فضلا عن ان يكون الزمان
مقدارا لهذه الحركة فاستعمال كل من الزمان والوقت والمدة فيما ذكره المص لم يثبت
فى كتب اللغات لا على طريق اصل اللغة ولا على طريق العرف العام ولا يصح ان يدعى انه
من الاوضاع الشرعية وهو ظاهر قال كانت الانصار اذا احرموا الخ اخرجه البخارى
من حديث البراء وابن ابى حاتم من حديث جابر قال دون غيرهم من المشايخ والصبيان
والرهابنة والنساء هذا القول اخرجه ابن جرير من طريق ابن ابى طلحة عن ابن عباس
قال ما روى ان المشركين الى قوله فنزلت اخرجه ابن جرير عن قتادة قوله تعالى
واقتلوهم حيث ثقفتموهم وفى المعالم قال مقاتل بن حيان وقوله واقتلوهم حيث
ثقفتموهم اى حيث ادركتموهم فى الحل والحرم صارت هذه الآية منسوخة بقوله
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم نسختها آية السيف فى براءة فهى ناسخة ومنسوخة
قال وقيل معناه شركهم فى الحرم هذا القول هو الموافق اخرجه ابن جرير عن مجاهد
والضحاك وقتادة والربيع وابن زيد فلم يظهر لتضعيفه وجه قوله تعالى ولا
تقاتلوهم عند المسجد الحرام قال ابو الفرج فى تفسيره ذهب الربيع ابن انس وابن
زيد الى انه منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة اى شرك قال فى بعض الحواشى نظم الآية ينافى قرار المشرك على
عصام
الجزية الا ان يقال نسخه باية الجزية او يقال حتى بمعنى كى اى قاتلوهم لهذا الغرض
لا للانتقام والاغتنام ويمكن ان يقال يراد بانتفاء الشرك انتفاء سلطانه بحيث
لا يجرى على اهل الشرك حكم دين الله واهل الجزية سلب عنهم احكام دينهم وانقادوا
احكام الاسلام فمع الجزية الدين كله لله انتهى فهذا الكلام كله خال عن التحصيل
ناشئ عن عدم فهم المعنى المراد ههنا اذ المراد من مرجع الضمير الذى ذكر فى قوله وقاتلوهم
هم مشركوا العرب واجمع فقهاء الامصار انه لا يصح لهم عقد الذمة ولا وضع الجزية
وانما عليهم الاسلام والسيف لا غير فقوله نظم الآية ينافى قرار المشرك على الجزية

على الجزية قلنا نعم لان المراد من المشرك ههنا مشركوا العرب ولا يقبل منهم الجزية
باجماع الفقهاء قوله الا ان يقال بنسخه باية الجزية كلام عندى فاسد بلا
حاجة اليه وكذا قوله او يقال حتى بمعنى كى اى قاتلوهم لهذا الغرض فقط لا للانتقام
والاغتنام حشو لا حاجة اليه لان المراد قاتلوهم حتى لا يقع فى جزيرة العرب
عبادة الاحجار والاصنام من العرب الذين ليسوا باهل كتاب وكذا لا حاجة الى
الجواب المذكور ويمكن ان يقال يراد الخ قال قاتلهم المشركون عام الحديبية قال
العلامة الطيبى وفيه نظر لان عام الحديبية لم يكن فيه قتال بل كان صلح على ما رويناه
عن البخارى ومسلم وفى كشف الكشاف اقول قال المص فى سورة الفتح لم يكن فيه قتال
شديد بل ترام بين القوم بسهام وحجارة وعن ابن عباس رموهم حتى ادخلوا ديارهم
وبهذا يجمع بين الروايتين انتهى المفهوم من كتب الاحاديث وكتب المغازى والملاحم
انه لم يقع بين المشركين والمسلمين مقاتلة ولا مقابلة ولا ملاقاة احد العسكرين
بالآخر بل لما خرج رسول الله من المدينة مع الصحابة قاصدين الحج واستاقوا البدنة
واحرموا سمع مشركوا مكة ذلك واجمعوا على صد رسول الله من مكة فاراد رسول الله
ان يرسل عمه العباس الى المشركين ليعلمهم انه لم يرد حربا ولا قتالا وانما اراد الحج ونحر
البدنة فى الحرم ثم بدا له ان يرسل مكان العباس عثمان بن عفان فلما ارسله شاع الخبر
الى ان المشركين قتلوا عثمان فوقع بيعة الرضوان تحت الشجرة وبايعوا رسول الله على
الموت وعزموا وصمموا على القتال ثم ظهر ان خبر قتل عثمان غير واقع وارسل المشركون
قاصدا الى رسول الله يطلبون الهدنة والصلح على ان يرجع رسول الله عامه ذلك
الى المدينة ويأتى من قابل فيخلى له مكة ثلثة ايام فيحج وينحر فهذا عمرة القضاء فذلك
قوله تعالى ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الادبار الآية وما ذكره المص فى سورة الفتح
وما روى عن ابن عباس لم يذكر لهما سند حتى ينظر كيف حاله ايصلح للاعتناء ام لا
فما قاله القطب اعتراض الطيبى ليس بشئ اذ من البين ان المراد ان المشركين فى معرض القتال
لانهم صدوا المؤمنين وظاهر ان المؤمنين لو لم يرجعوا لقاتلوهم كلام خال عن التحصيل
وكذا ما قاله البعض ولا ينفيه ما فى صحاح كتب الحديث انه لم يكن عام الحديبية قتال
عصام
بل صلح لان المراد بما فى الصحاح انه لم يشتد القتال ولم يقتل احد والا فقد ثبت الترامى
بالسهام والحجارة كلام خال عن التحصيل لانه يرد عليه من اين ثبت تقابل الفريقين اعنى
المسلمين والمشركين وتراميهما بالسهام والحجارة لانه ان اراد ثبوت ذلك بنقل الائمة
الثقات من اصحاب الحديث فهو غير واقع بل الظاهر من كلماتهم خلافه وان اراد
ثبوته بمجرد ذكر صاحب الكشاف اياه بلا سند وبلا عزو روايته الى واحد من الحفاظ
الموثوق روايتهم فهو غير صحيح لان غزوات رسول الله وكيفية وقوعها لا يثبت الا
بنقل الائمة الحفاظ المتقنين الذين عليهم التعويل والاعتماد فى المرويات قال و
يؤيده ما روى عن ابى ايوب الانصارى انه قال لما اعز الله الاسلام وكثر اهله الحديث
فى الكشاف روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس القى بيده
الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصارى نحن اعلم بهذه الآية وانما انزلت فينا صحبنا رسول
الله فنصرنا وشهدنا معه المشاهد وآثرناه على اهالينا واولادنا واموالنا فلما نشاء

الاسلام وكثر اهله و وضعت الحرب اوزارها رجعنا الى اهالينا و اولادنا و
اموالنا نصلحها ونقيم فيها فكانت التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد
قال الامام الزيلعى فى تخريج احاديث الكشاف اخرجه الدارمى عن اسلم ابى عمران فذكره
سواء واصله عند ابى داود والنسائى والترمذى من رواية اسلم المذكور قال
خرجنا من المدينة نريد القسطنطينية فخرج من المدينة صف عظيم من الروم وصففنا
لهم صفا عظيما من المسلمين فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم
فصاح الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب يا ايها الناس الحديث قال السيوطى
ان الترمذى والحاكم صححا هذا الحديث انتهى فكان ينبغى ان يقدم قوله بالكف عن
الغزو والانفاق فيه على قوله بالاسراف وتضييع وجه المعاش لان قول الصحابى
فى سبب نزول الآية فى حكم المرفوع واخرجه الائمة الثقات وصححه الترمذى والحاكم
كما سمعت قال والتهلكة والهلاك والهلك واحد الخ فى الكشاف وحكى ابو على فى
الحلبيات عن ابى عبيدة التهلكة والهلاك والهلك واحد قال فدل هذا من قول ابى
عبيدة على ان التهلكة مصدر ومثله ما حكاه سيبويه من قولهم التضرة والتسرة
وانما نقل صاحب الكشاف كون التهلكة مصدرا عن ابى على ولم يحكم هو بنفسه عليه
وكذا لم يحكم ابو على بذلك عليه بل استدل بقول ابى عبيدة لان التفعلة بضم العين
لم يجئ مصدرا الا قليلا جدا حتى قال بعض الائمة لا اعلم فى كلام العرب مصدرا على
تفعلة بضم العين الا هذا ولم يعهد كونه مصدر فعل بالتشديد وانما المعروف عند
هم تفعلة بكسر العين ولذا قال صاحب الكشاف ويجوز ان يقال اصلها التهلكة كالتجربة
والتبصرة ونحوهما على انها مصدر من هلك فابدلت من الكسرة ضمة كما جاء الجوار فى
الجوار انتهى والمراد بالحلبيات كتاب صنفه ابو على فى الحلب والتضرة بضم الضاد المعجمة
وتشديد الراء المهملة بمعنى الضرر والتسرة بضم السين وتشديد الراء المهملتين
بمعنى السرور قال الامام انى لاتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين فى امثال
المواضع انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية
فورود هذا اللفظ فى كلام الله المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة اولى
بان يدل على صحة هذه اللفظة واشتقاقها انتهى ويرد عليه ان هذا الكلام
فشاء من التساهل فى فهم كلام الائمة لانهم ان حكموا عليه بكونه مصدر فعل بالتشديد
يرد عليه ان مصدره ما جاء فى كلام العرب الا بكسر العين مثل الترضية والتصلية
وغيرها وان حكموا عليه بكونه مصدرا من غيره يرد عليه ان مجيئ تفعلة مصدرا
فى كلام العرب قليل جدا فيلزم حمل اللفظة على النادر الذى هو كالمعدوم وهو
امارة الشذوذ ففى كل من المحملين هجنة والعجب ان ما ذكرنا مع ظهوره من كلام
صاحب الكشاف خفى على مثل الامام فظن ان الشبهة فى صحة هذه اللفظة واشتقاقها
فليس كذلك بل الشبهة فى انها من اى صنف من اصناف الاسم اهى اسم مصدر او مصدر
فاذا كان مصدرا هو من فعل بالتشديد او من غيره قال وقيل معناه لا تجعلوها
اخذة بايديكم فى الكشاف الباء فى ايديكم مزيدة مثلها فى اعطى بيده للمنقاد والمعنى
لا تقبضوا التهلكة ايديكم اى لا تجعلوها آخذة بايديكم مالكة لكم فى الكشف عند

عند قوله مثلها فى اعطى بيده اى سلم نفسه بالامانة وهذه العبارة فى التسليم
والانقياد شايعة فى عرف العرب والعجم ومعنى لا تلقوا ايديكم الى التهلكة اى لا تجعلوها
آخذة بيدكم قابضة اياها لان من القى بيده الى صاحبه فقد عرضها لقبضه اياها
منه كما تقول القيت اليه المتاع اذا قبضته منك انتهى يعنى ان القى بيده واعطى
بيده كل منهما يستعمل عند العرب العرباء فى التسليم والانقياد بالامانة قال الطيبى
عند قول صاحب الكشاف والمعنى ولا تقبضوا التهلكة ايديكم بيان لطريق المجاز
اى لا تجعلوا التهلكة مسلطا عليكم فيأخذكم كما يأخذ المالك القاهر بيد مملوكه
فسبيل هذا المجاز سبيل الاستعارة المكنية انتهى فما ذكره القاضى معنى سوقى
عامى وما ذكره صاحب الكشاف معنى بديع موافق الاستعمالات البلغاء فتزييف
القاضى ما ذكره صاحب الكشاف وترجيح ما ذكره من المعنى السوقى غير جيد فلله در
صاحب الكشاف حيث كان خريتا حاذقا فى معرفة التراكيب العربية وطرق استعمالاتها
وفى تطبيق الكلام لمقتضى الحال والمقام قال وما روى جابر انه قيل يا رسول الله الحديث
اخرجه احمد والترمذى والدارقطنى قال فى بعض الحواشى قوله وما روى جابر الخ رد
لما جعله صاحب الكشاف دليلا على ضعف الامر بالنسبة الى العمرة عن الوجوب الى الندب
ووجه الرد انه معارض والترد الزائى لا برهانى لان قول الصحابى ليس بحجة عنده
فكيف يصير معارضا لما روى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى وهو كلام
ناشئ عن الذهول عن صناعة الحديث لان ائمة الحديث قالوا اذا قال الصحابى من السنة
كذا فهو فى حكم الحديث المرفوع يعامل به معاملة الحديث المرفوع الثابت عن رسول الله
سيما اذا كان القائل من الصحابة المعروفين وكلامه نصا فى كونه سنة رسول
الله والقائل ههنا سيدنا عمر رضى الله تعالى عنه وقال هديت لسنة نبيك فقوله
والترد الزائى لا برهانى يعنى ان صاحب الكشاف من الحنفية القائلين بكون قول
الصحابى بحجة فايراد المص هذا الكلام مع انه مخالف لمذهبه لمجرد الزام صاحب
الكشاف ورده فكان هذا القول من المحشى تداركا لدفع ما يرد على المص مع انه
لا حاجة اليه اصلا كما تحققت قال انه جلا قال العمرانى وجدت الحج والعمرة الخ اخرجه
ابو داود والنسائى وابن حبان من رواية ابى وائل قال ولا يقال انه فسر وجدانهما
مكتوبين بقوله اهللت بهما الخ قال صاحب الكشاف واما حديث عمر فقد فسر الرجل
كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما واذا اهل بالعمرة وجبت عليه كما اذا كبر
بالتطوع من الصلوة فرده المص بانه رتب الاهلال على الوجدان وذلك يدل على انه
سبب الاهلال دون العكس قال لا حصر لا حصر العدد اخرجه ابن ابى حاتم قال
من كسر او عرج فعليه الحج من قابل اخرجه ابو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه
والحاكم وصححه من حديث الحجاج بن عمرو وعرج بالفتح اصابه شئ فى رجله فمشى مشى
الاعرج وعرج بالكسر اذا صار اعرج قال لقوله عليه السلام لضباعة الحديث اخرجه
الشيخان والنسائى من حديث عايشة وابو داود والترمذى من حديث ابن عباس
قال لانه عليه السلام ذبح عام الحديبية بها وهى من الحل اخرجه البخارى عن ابن عمرو
غيره قال ويجعل للمبعوث بيده يوم امارة الضمير فى بيده راجع الى اللام فى المبعوث

والجار مع المجرور فاعل للمبعوث ويوم اما رمفعول يجعل والامار والامارة
العلامة يريد انّه يقول للمبعوث على يده انحر يوم كذا فاذا جاء ذلك اليوم و
غلب على ظنّه انّه نحر تحلّل قال روى انّه عليه السّلام قال لكعب بن عجرة الحديث
متّفق عليه وله طرق والفاظ فى الكتب السّتة وغيرها والاقرب للفظ المص رواية
مالك قال فذلكة الحساب الفذلكة فى الحساب ان يذكر تفاصيله ثمّ يجمل فيقال
فذلكة كذا قال وفائدتها ان لا يتوهّم انّ الواو بمعنى او نحو جالس الحسن وابن سيرين
قال ابن هشام فى المغنى ذكر الزّمخشرى عند الكلام على قوله تلك عشرة كاملة انّ
الواو تأتى للاباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين وانّه انّما جيئ به للفذلكة دفعا
لتوهّم ارادة الاباحة فى صيام ثلثة ايّام فى الحجّ وسبعة اذا رجعتم وقلّده فى ذلك
صاحب الايضاح البيانى ولا يعرف هذه المقالة لنحوىّ وقال الشيخ بدر الدّين الدمامينى
فى حاشية المغنى بل هى معروفة لبعض النّحاة فقد قال السّيرافى فى شرح الكتاب وممّا
تقع فيه الواو بمعنى الاباحة كرجل انكر على ولده مجالسة ذوى الزّيغ والرّيب فاراد ان
يعدل به الى مجالسة الصّلحاء فقال دع مجالسة اهل الرّيب وجالس الفقهاء والقرّاء
واصحاب الحديث اى وقال جالس الفقهاء والقرّاء واصحاب الحديث فذلك كلّه بمعنى
هذا كلامه وقال الدّمامينى ايضا وقد رجع المص عمّا قاله ههنا الى قول السّيرافى فى
حواشيه الّتى عملها على التّسهيل قال اشارة الى الحكم المذكور عندنا وهو وجوب الهدى
او الصّيام قال ابو حيّان الاظهر من سياق الكلام انّ الاشارة الى جواز التّمتّع كما قال
ابو حنيفة لقوله تعالى لمن والمناسب فى الرّخص اللّام وفى الواجبات على قال وقيل نزلت
فى اهل اليمن كانوا يحجّون ولا يتزوّدون الخ اخرجه البخارى وابو داود والنسائى عن
ابن عبّاس بعد ما ثبت الرّواية عن ابن عبّاس بنقل الائمّة الثّقات لا وجه لصيغة
التّمريض والتّزييف فالصّواب اسقاط كلمة قيل قال قيل كان عكاظ ومجنّة وذو المجاز
اسواقهم فى الجاهليّة يقيمونها مواسم الحجّ وكان معايشهم منها فلمّا جاء الاسلام تأثّموا
منه فنزلت اخرجه البخارى عن ابن عبّاس وعكاظ بضمّ العين المهملة وفتح الكاف
بعدها الف واخرها ظاء معجمة سوق لقيس ومجنّة بفتح الميم اشهر من كسرها وبفتح
الجيم وتشديد النّون سوق لكنانة بمرّ الظّهران وذو المجاز بفتح الميم آخره زاء معجمة
سوقا لهذيل ومعنى تأثّموا عدّوا حرجا واثما فكان على المص ان يترك كلمة قيل ههنا ايضا
كما لا يخفى قال وعرفات جمع سمّى به كاذرعات قال الفرّاء لا واحد له وقول النّاس نزلنا
عرفة ليس بعربىّ محض وامّا عرفة فاسم اليوم واذرعات اسم بلدة بالشّام ينسب
اليها الخمر وتشبيه عرفات باذرعات فى انّه لا واحد له اذ لم يوجد اذرعة ولا عرفة
كما عرفت قال وانّما نوّن وكسر وفيه العلميّة والتّأنيث لان تنوين الجمع الى قوله وانّما
سمّى الموقف اختلف ائمّة النّحو فى انّ مثل عرفات بعد ما جعل علما منصرف او غير منصرف
فذهب الى كلّ منهما طائفة احتجّت الى مذهبه وصاحب الكشّاف من القائلين بالانصراف
والمص لم يذهب الى واحد منهما بالتّعيين بل ذكر المذهبين وبيّن ادلّة كلّ من الطّرفين الّا
انّه قدّم القول بعدم الانصراف على القول بالانصراف فقال وانّما نوّن وكسر الخ يعنى انّ مثل
عرفات غير منصرف للعلميّة والتّأنيث ومع ذلك دخل فيه الكسر والتّنوين لانّ هذا التّنوين

التّنوين ليس بتنوين التّمكّن وهو الّذى يمتنع دخوله فى غير المنصرف بل هو تنوين المقابلة
وهو انّما جيئ به ليكون فى جمع المؤنّث السّالم مقابلا للنّون فى جمع المذكّر السّالم
كمسلمون وتنوين المقابلة لا يمتنع دخوله فى غير المنصرف نصّ كلا منهما ائمّة النّحو و
الدّليل على كون هذا التّنوين لمقابلة النّون فى نحو مسلمين لا لانّ يكون علامة على
قوّة مدخوله فى الاسميّة وتمكينه فيها انّ هذا التّنوين يجتمع مع الالف واللّام
ثمّ الاولى للمص فى صحّة بقاء الكسرة مع عدم الانصراف ان يقول انّ فتح ما لا ينصرف
انّما يكون لو قبل الفتح على تقدير الانصراف كما اذا سمّى مؤنّث بمسلمون يبقى على اعرابه
الاوّل فتقول جاءتنى مسلمون ورأيت مسلمين ومررت بمسلمين فقوله لانّ تنوين
الجمع الى قوله او لانّ التّأنيث اشارة الى دليل القائلين بعدم انصرافه وقوله او لانّ
التّأنيث الخ اشارة الى دليل من ذهب الى كونه منصرفا يعنى انّ عرفات بعد كونه علما
ايضا اسم منصرف لعدم تحقّق العلّتين من العلل التّسع ههنا بل المتحقّق هو العلميّة
فقط لا التّأنيث لانّك امّا ان تجعل السّبب لمنع الصّرف هو التّاء الملفوظة فى عرفات
او التّاء الّذى تقدّره فيه كما فى سعاد ولا سبيل لك الى شيئ منهما امّا الى الاوّل فلانّ
التّاء فيه انّما هى مع الالف علامة جمع المؤنّث وامّا الى الثّانى فلانّ التّاء المذكورة تمنع
تقدير التّاء بعدها من حيث انّها كالبدل لها لاختصاصها بالمؤنّث كتاء بنت الّتى هى بدل
من الواو قال عصام الدّين وفيما ذكره صاحب الكشّاف نظر لانّ التّأنيث الّذى يمنع الصّرف
لا يستدعى قوّة الاثر لانّ طلحة يعتبر تأنيثه لمنع الصّرف ولا يعتبر لتأنيث ضمير يرجع اليه
بل يجب تذكيره وكذا فى اسناد المشتقّ اليه يجب تذكير المشتقّ ويقال وقفت بعرفات
وافضت منها على ما نقله المحقّق التّفتازانى قال وقيل ما بين مأزمى عرفة ووادى
محسّر قال الجوهرى المأزم طريق ضيّق بين الجبلين ومنه سمّى الموضع الّذى بين المشعر وعرفة
قال ما روى جابر انّه عليه السّلام لمّا صلّى الفجر الحديث اخرجه مسلم قال وما مصدريّة
او كافّة قال ابو حيّان الاولى الحمل على المصدريّة لاقرار الكاف على ما استقرّ لها من عمل
الجرّ قال ويجوز ان يكون الكاف للتّعليل على رأى من اثبته انتهى قال ابن هشام زعم الزّمخشرى
وابن عطيّة وغيرهما انّ ما ههنا تامّة وفيه اخراج الكاف عمّا ثبت لها من عمل الجرّ من
غير مقتض قال كانوا يقفون الخ اخرجه البخارى عن عايشة قال وكانت العرب اذا
قضوا مناسكهم الخ اخرجه ابن ابى حاتم عن ابن عبّاس قال امثلة المراد بها خبر القول على الخ
بمعنى انّ تفسيرات على والحسن بما ذكر امثلة للمفسّرات بها لا محصورات فيها قال
يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم فى مقدار لمحة او يوشك ان يقيم القيمة و
يحاسب النّاس فبادروا الى الطّاعات واكتساب الحسنات فى الكشّاف عند قوله
سريع الحساب يوشك ان يقيم القيمة ويحاسب العباد فبادروا اكثار الذّكر وطلب
الاخرة او وصف نفسه بسرعة حساب الخلايق على كثرة عددهم وكثرة اعمالهم ليدلّ
ذلك على كمال قدرته ووجوب الحذر منه روى انّه يحاسب الخلق فى قدر حلب شاة
وروى فى مقدار فواق ناقة وروى فى مقدار لمحة انتهى فالمص كما ترى خالف نسق
الكشّاف وغيره من وجوه عديدة الاوّل غيّر ترتيب الكشّاف فجعل الوجه الثّانى اوّلا
والوجه الاوّل ثانيا ظنّا منه انّ الثّانى مرجّح على الاوّل فهو احقّ بالتّقديم والثّانى

انّه ذكر بدل العباد النّاس والثّالث أنّه قال بادروا الى الطّاعات واكتساب
الخيرات بدل قول الكشّاف فبادروا اكثار الذّكر وطلب الآخرة ظنّا منه انّ كلا
منهما تخصيص من غير مخصّص والرّابع انّه اقتصر من الرّوايات الثلث على الرّواية
الثالثة مع عدم الايماء الى كونه مرويّا ظنّا منه انّه الثابت من رسول الله فيكون
تفسيرا بالحديث فنقول والاولى والاحسن ما فعله الكشّاف لانّ الوجه الّذى
ذكره اوّلا هو الملايم للمقام وسوق الكلام وانسب لما ذكر فى آية اخرى اقترب
للنّاس حسابهم وهم فى غفلة معرضون وقصر الطلب على الدّنيا انّما ينشاء عن الغفلة
والانهماك فى الدّنيا والاعراض عن الاخرة ولانّه وقع قوله فمن النّاس من يقول
الآية بعد قوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشدّ ذكرا والمص قال
اتباعا للكشّاف بعد قوله تعالى فمن النّاس من يقول تفصيل للذّاكرين الى مقلّ لا
يطلب بذكر الله الّا الدّنيا ومكثر يطلب خير الدّارين والمراد الحثّ على الاكثار والارشاد
اليه فظهر انّ الملايم ما ذكره الكشّاف من قوله فبادروا اكثار الذّكر وطلب
الآخرة ولانّ العباد هو الملايم ههنا دون النّاس لانّ الثّواب والعذاب والحساب
فى الاخرة لا يختصّ بالنّاس بل يعمّ الجنّ والانس وقد قال ولى الدّين العراقى لم اقف
عليه اعنى يحاسب النّاس فى مقدار لمحة ورده السّيوطى فقال قلت اخرج ابن ابى
حاتم عن ابن عبّاس انّما هى ضحوة فيقيل اولياء الله على الاسرة مع الحور العين ويقيل
اعداء الله مع الشّياطين مقرّنين واخرج ابن جرير عن سعيد الصّواف قال بلغنى
ان يوم القيمة يقصر على المؤمنين حتّى يكون كما بين العصر الى غروب الشمس انتهى
ويرد عليه انّ المتبادر من الضّحوة هى مقدار الضّحوة من يوم من ايّام الاخرة وكذا
ما بين العصر الى الغروب الشمس هو مقدار ذلك بالنّسبة الى يوم من ايّام الاخرة و
انّ يوما عند ربّك كالف سنة ممّا تعدّون فلم يظهر كون ما ذكره شاهدا
عليه **قال** اى الّذى ذكر من التخيير او الاحكام لمن اتّقى الحج قال الطّيبى فاللام امّا
للاختصاص نحو المال لزيد او للتعليل وقال التّفتازانى بل هى للبيان كما فى قوله تعالى
هيت لك اى الخطاب لك **قوله** تعالى ومن النّاس من يعجبك قوله فى الحيوة الدّنيا
الاية وفى المعالم قال الكلبى ومقاتل وعطاء نزلت فى اخنس ابن شريق الثقفى حليف
بنى زهرة واسمه ابىّ وسمّى اخنس لانّه خنس يوم بدر بثلثمائة رجل من بنى زهرة عن قتال
رسول الله وكان رجلا حلو الكلام حلو المنظر وكان يأتى رسول الله فيجالسه ويظهر
الاسلام ويقول انى لاحبّك ويحلف بالله على ذلك وكان منافقا فكان رسول الله
يدنى مجلسه وشريق مثل حليس بفتح الشين المهملة ونقل فى بعض الحواشى عن ابن
الجوزى انّه اسلم واحسن اسلامه قلت قد ذكر فى تفسيره مثل الامام البغوى
فقال انّها نزلت فى اخنس بن شريق كان لين الكلام كافر القلب يظهر للنّبى الحسن
ويحلف له انّه يحبّه ويتبعه على دينه وهو يضمر غير ذلك هذا قول ابن عبّاس و
السّدى ومقاتل انتهى هذا هو المذكور فى تفسير ابن الجوزى والظاهر انّ ذلك
النّقل غير صحيح عنه سيّما وقد عزاه الى ابن عبّاس والسّدى ومقاتل وهو موثوق
فى نقله وقد اخرجه ابن جرير ايضا عن السّدى ولا شكّ انّ المراد من السّدى ههنا

ههنا هو السّدى الكبير وهو راوى ابن عبّاس وهذا السّدى هو الموثوق بخلاف
السّدى الصّغير وهو المتّهم بالكذب واسلامه بعد نزول الآية يدفعه ظاهر قوله
تعالى فحسبه جهنّم **قوله** تعالى وهو الدّ الخصام امّا مصدر فاعل مثل قاتل قتالا
وهو المنقول عن الخليل وامّا جمع خصم مثل صعب وصعاب وبحر وبحار وهو المنقول
عن الزّجاج والدّ يجوز ان يكون صفة مشبّهة وان يكون اسم تفضيل اى يحتمل لهذا
وذاك عند بعض الائمّة مثل ابى البقاء البغدادى صاحب المعرب وابى حيّان صاحب
البحر والنّهر وهو المفهوم من ظاهر كلام صاحب الكشّاف وعند البعض لا يحتمل ان
يكون افعل التّفضيل وانّما يصحّ ان يكون صفة مشبّهة فقط لانّه جاء فى جمعه لدّ
كقوله تعالى لتنذر به قوما لدّا وفى مؤنّثه لدّاء مثل حمراء فتعيّن ان يكون صفة
مشبّهة ونقل كونه اسم تفضيل عن الخليل ليس بثبت وانّما الثّابت عنه كونه مصدر
فاعل ثمّ القائلون بكون الدّ اسم تفضيل مع كون الخصام مصدرا قالوا لا يصحّ حمله
على المبتدا لانّ ضمير هو راجع الى من فى قوله تعالى ومن النّاس من يعجبك ومن جثّة فلا
يصحّ حمل الحدث عليه فلا بدّ من التأويل فى المبتدا بحذف المضاف فيقال وخصامه
اشدّ المخاصمة واقويها او فى الخبر بان يقدّر لفظ ذوى بين الدّ وبين الخصام فيقال وهو
اشدّ ذوى المخاصمة واقويهم او يقال انّ ضمير المبتدا لا يرجع الى من بل الى الخصام المفهوم
من المقام والمعنى وخصامه اشدّ الخصام او انّ ضمير المبتدا راجع الى قوله فى قوله تعالى
يعجبك قوله وقوله وان كان حلوا ذا يقا ظاهرا الّا انّه خصام حقيقة فيكون
هو عبارة عن الخصام وهذه المحامل الاربعة لا يحتاج اليها اذا كان الدّ صفة مشبّهة
سواء جعل الخصام مصدرا او جمعا لانّه يكون المعنى على كونه مصدرا وهو شديد
الخصام فيكون الاضافة من قبيل حسن الوجه فالمعنى وهو شديد خصومته وعلى
كونه جمعا وهو شديد الخصوم خصومة وبقى الكلام فى ان يكون الدّ اسم تفضيل و
الخصام جمع خصم او الخصام مصدر بمعنى اسم الفاعل فعلى الوجهين انّه من قبيل الاضافة
الى ما هو بعضه مثل زيد افضل القوم فزيد بعض من القوم فاضافة افضل المتحد
مع زيد اضافة البعض الى كلّه وقد عيب على صاحب الكشّاف فى قوله والخصام المخاصمة
واضافة الالدّ بمعنى فى كقولهم ثبت الغدر انتهى قالوا انّه مخالف لما عليه النّحاة فى
انّ افعل لا يضاف الّا الى ما هو بعضه وفيه اثبات الاضافة بمعنى فى وهو قول مرجوح
وانّما اطنبنا الكلام ههنا بعض الاطناب لما وقعت فيه اوهام من اصحاب الحواشى
فى فهم كلام الائمّة ههنا فضلّوا واضلّوا **قال** وقيل انّها نزلت فى صهيب بن سنان
الخ اخرجه ابن جرير عن عكرمة وذكر الامام البغوى قولين آخرين الّا انّه قال هذا
هو قول اكثر المفسّرين قال ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره يشرى كلمة من الاضداد يقال
شرى بمعنى باع وبمعنى اشترى فمعناها على قول من قال نزلت فى صهيب معنى يشترى وعلى
بقية الاقوال معنى يبيع **قال** حال من الضمير او السلم لانّها تؤنّث كالحرب تبع المص ههنا
الكشّاف قال ابو حيّان تعليل الزّمخشرى كون كافّة حالا من السّلم بقوله لانّها تؤنّث
كما تؤنّث الحرب ليس بشئ لانّ التّاء فى كافّة ليست للتأنيث وان كان اصلها ان تدلّ
عليه بل صار هذا نقلا محضا الى معنى جميع وكلّ كما صار قاطبة وعامّة اذا كان حالا

نقلا محصنًا فاما قلت قام النّاس كافّة وقاطبة لم يدلّ شئ من ذلك على التأنيث كما لا
يدلّ عليه كلّ وجميع وقال ابن هشام فى المغنى بتجويز الزّمخشرى ان يكون كافّة حالا من
السلم وهم لانّ كافة مختصّ بمن يعقل ووهمه فى قوله تعالى وما ارسلناك الّا كافّة للنّاس
اذ قدّر كافّة صفة لمصدر محذوف اى رسالة كافّة اشدّ لانّه اضاف الى استعماله فيما
لا يعقل اخراجه عمّا التزم فيه من الحالية ووهمه فى خطبة المفصّل اذ قال محيط بكافّة
الابواب افحش فحصّل الكلام انه التزام العرب العرباء فى كافّة امرين احدهما استعماله فيمن يعقل
وثانيهما لا يستعمل الّا حالا فى كلامهم فقول من قال رد هذا شارح اللّباب بانّه سمع من قول
عمر من كتاب له محفوظ مضبوط جعلت لآل بنى كاكلة على كافة بيت مال المسلمين لكلّ عام
مأتى مثقال ذهبا على انّه لو سُلّم فلا يعدّ مثله خطاء لانّه لا يلزم استعمال المفردات
فيما استعملته العرب بعينه ولو التزم هذا لاخطاء النّاس فى اكثر كلامهم وقد بسطنا
فى شرح درّة الغوّاص كلام خالٍ عن التحصيل اذ بعد تسليم ان يكون هذا المنقول عن سيّدنا
عمر بالسند والعنعنة وانّ اسناده برئ عن عامّة العلل القادحة فى صحّة السّند يرد
عليه ما قاله العظماء والمحققون من النحاة من انّ الاحاديث والاثار وان صحّت اسانيدها
فانّ ائمّة النحو لا يستشهدون بها على قواعدهم استشهادهم بالقرآن وباشعار
العرب العرباء مثل زهير ولبيد وحطيئة والعشى وغيرهم من العرب العاربة الموثوق
بعربيّتهم وسرّه انّ النقل بالمعنى فشى فيما بين رواة الحديث وفيهم زنوج وحبوش وبربرة
وترك وديلم وروم وعجم وصقلب وبلغار ممن ليس لهم طبع العرب العاربة ولا
سليقتهم الجبلّية فلا جرم خرج بعض التراكيب والالفاظ الحديثيّة عن هيئتها الصادرة
عن مشكوة النبوّة فهذا التغيّر والتغيير لم يقع الّا فى الفاظها وتراكيبها لا فى معانيها لانّ
من يجوّز النقل بالمعنى انّما يجوّز فيما اذا لم يقع التغيّر فى المعنى اصلا وامّا اذا وقع التغير
فى المعنى فنقل الحديث بالمعنى على هذا التقدير لا يصحّ اجماعا واتّفاقا منهم ويؤيّد قول
العظماء ما ذكر فى صحيح مسلم انّ قاسم بن محمّد بن ابى بكر مع انّه احد الفقهاء السّبعة كانت
امّ المؤمنين عايشة رضى الله تعالى عنه تعيّبه باللحن وعدم استقامة عربيّته وقالت له
يوما انّى لاعلم من اين اعتراك اللحن انّ امّك الّتى ادبتك كانت من السّرارى من غير العرب
فلا جرم سرى اليك لحنها فغضب واراد الانصراف فقالت له اقعد غُدَرُ اى يا غدر
انتهى وكذا قال الحريرى فى درّة الغوّاص يقولون هو سداد من عوز فيلحنون فى فتح السين
كما لحن هُشَيم المحدّث فيها والصّواب ان يقال بالكسر وجاء فى اخبار النحويين انّ النضر بن
شميل المازنى استفاد بافادة هذا الحرف ثمانين الف درهم ومساق خبره ما اخبرنا به ابو
علىّ بن احمد التسترّى عن جميل القاضى ابى القاسم عبد العزيز بن محمّد العسكرى عن ابى احمد
الحسن ابن سعيد العسكرى اللغوىّ عن ابيه عن ابراهيم بن حامد عن محمّد بن ناصح الاهوازى
قال حدثنى النضر بن شميل قال كنت ادخل على المأمون فى سمرة فدخلت ذات ليلة وعلى
قميص مرقوع فقال يا نضر ما هذا التقشّف حتّى تدخل على امير المؤمنين فى هذه الخلقان
قلت يا امير المؤمنين انا شيخ ضعيف وحرّ مرو شديد فاتبرّد بهذه الخلقان قال لا ولكنّك
قشف ثمّ اجرينا الحديث فاجرى هو ذكر النّساء فقال حدثنا هُشَيم عن مجالد عن الشّعبى
عن ابن عبّاس قال قال رسول الله اذا تزوّج الرّجل المرأة لدينها وجمالها كان فيها سَدادًا

سَدادًا من عَوَزٍ فاورده بفتح السّين قال فقلت صَدَقَ يا امير المؤمنين هشيم حدّثنا
عوف ابن ابى جميلة عن الحسن عن علىّ ابن ابى طالب قال قال رسول الله اذا تزوّج الرّجل
المرأة لدينها وجمالها كان فيها سِدادًا من عوز بكسر السّين وكان المأمون متّكئا فاستوى
جالسا وقال يا نضر كيف قلت سداد قلت لان السّداد لحن قال او تلحّنّى قلت انما
لحن هشيم وكان لحّانة فتبع امير المؤمنين لفظه قال فما الفرق بينهما قلت السّداد
بالفتح القصد فى الدّين والسّبيل والسّداد بالكسر البلغة وكلّ ما سددت به شيئا
فهو سِدادٌ قال او تعرف العرب ذلك قلت نعم هذا العرجى يقول اضاعونى واىّ فتىً
اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر فقال المأمون قبّح الله من لا ادبَ له واطرق مليّا
فاخذ القرطاس وانا لا ادرى ما يكتب ثمّ قال كيف تقول اذا امرت ان يُتْرَبَ قلت اَتْرِبه
قال فهو ماذا قلت مترب قال فمن الطّين قلت طِنه قال فهو ماذا قلت مطين قال
هذه احسن من الاولى ثم قال يا غلام اَتْرِبْه وطِنه وتبلغ معه الى الفضل بن سهل قال
فلمّا قراء الفضل الكتاب قال يا نضر انّ امير المؤمنين قد امر لك بخمسين الف درهم فما
كان السّبب فيه فاخبرته ولم اكذبه فقال الحَنّت امير المؤمنين فقلت كلّا انّما لحن
هشيم وكان لحّانة فتبع امير المؤمنين لفظه وقد تتّبّع الفاظ الفقهاء ورواة
الاثار ثمّ امر لى الفضل بثلثين الف درهم فاخذت ثمانين الف درهم بحرف استفيد
منى انتهى والنضر بن شميل كان اماما من ائمّة المسلمين وهو تلميذ الخليل بن احمد من اقران
سيبويه ومن عظماء المحدّثين من مشايخ الامام البخارى وكذلك هشيم كان عظيما
من عظماء ومن رواة البخارى ايضا الّا انه كان لحّانة ضعيفا فى العربيّة والعلوم
الادبيّة وقوله على انّه لو سلّم فلا يعدّ مثله خطاء لانه لا يلزم استعمال المفردات
فيما استعملته العرب بعينه يرد عليه انّه ان اراد انه لا يلزم ذلك فى الكلام الفصيح
فهو فاسد اذ لا يكون الكلام فصيحا الّا اذا كان مفرداته على استعمال العرب العرباء حتّى
لو كان واحد منها مخالفا لاستعمال العرب العاربة لم يكن فصيحا وهو ظ وان اراد انه
لا يلزم ذلك فى الكلام فصيحا كان او غيره فمسلّم ولا يجديه نفعا وهو ظاهر لان الكلام
فى الفصيح الذى هو نهاية فى الفصاحة وقوله لو التزم هذا لاخطاء النّاس فى اكثر كلامهم
قلنا نعم وهل لاحدٍ شبهة فى ذلك لانّ الفصاحة امرها عظيم وشانها جسيم لا ينالها
الّا الاقلّ من القليل ولقد ذكر الامام المطرزى فى كتابه الموسوم بمغرب اللّغة تصحيفات
وتغييرات واستعمالات وقعت فى عبارات الفقهاء الاقدمين مخالفة لاستعمالات
العرب العرباء فنبّه على فساد هذه العبارات حرفا حرفا وكلمة كلمة بحيث يقضى منها
العجب من غير التفات الى جلالة صاحبها وعلوّ رتبتها فى طبقات الفقهاء وكذا ابن
قتيبة الدينورى نبّه فى كتابه الموسوم بادب الكاتب على اغلاط واوهام صدرت عن العلماء
والمصنّفين وقد تحقّقت انّ ائمّة النّحو اجمعوا واتّفقوا على انّ اشعار مثل ابى تمّام و
البحترى وابى الطّيب وابى بكر الخوارزمى والبديع الهمدانى واضرابهم لا يحتجّ ولا يستشهد
على قاعدةٍ نحويّة قالوا لانّ اشعارهم لا تخلوا عن التراكيب والالفاظ المستعملة
على خلاف استعمال العرب العرباء لاختلاط الامم المختلفة والالسنة المتغايرة بفشو
الاسلام وانتشاره شرقا وغربا ثمّ انّ جواب شارح المفصّل بمكتوب سيّدنا

عمر لا يحسم مادة الاشكال لان القائل باقتضاء كون لفظة كافة على الحالية لا يقول
الا لو وقوعه حالاً فى كلام جمع ممن يستشهد بكلامهم ويقوم الحجة باتفاقهم ثم
ان القائل بوقوعه فى كلام العرب العاربة حالاً وغير حال لم يستشهد فما ادعاه
بشئ من مقالات من يستشهد بكلامه الا بالمكتوب المنسوب الى سيدنا عمر ولم يذكروا
شاهداً آخر غيره يشهد على ما قاله وقد قال بعض الفضلاء ان المكتوب لو ثبت من عمر و
لم يشهد شاهداً آخر مثله كما شهد على الحالية شواهد كثيرة يكون وقوعه غير الحال شاذ
ج والله اعلم قال والخطاب لمؤمنى اهل الكتاب فانهم بعد اسلامهم حرموا السبت وحرموا
الابل والبانها اخرج ابن جرير عن عكرمة قال نزلت فى ثعلبة وعبد الله بن سلام وابن
يامين واسد واسيد ابنى كعب وسعيد بن عمرو وقيس بن زيد وكلهم من يهود قالوا
يا رسول الله يوم السبت يوم كنا نعظمه فدعنا فلنسبت وان التورية كتاب فلنقم بها
بالليل فنزلت قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة الاية
قال الامام البغوى فى المعالم والاولى فى هذه الآية وفيما شاكلها ان يؤمن الانسان
بظاهرها ويكل علمها الى الله تعالى ويعتقد ان الله عز اسمه منزه عن سمات الحدث على ذلك
مضت ائمة السلف وعلماء السنة وكان مكحول والزهرى والاوزاعى ومالك وابن المبارك
وسفيان الثورى والليث بن سعد واحمد واسحق يقولون فيه وفى امثاله امروها كما جاءت
بلا كيف انتهى ونقل الامام ابو المعين النسفى فى التبصرة عن الامام محمد بن الحسن الشيبانى
انه سئل عن الايات والاخبار التى فيها من صفات الله تعالى ما يؤدى ظاهره الى التشبيه
فقال نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف ثم قال الامام ابو المعين النسفى
واليه ذهب من اصحابنا ابو عصمة سعد بن معاذ المروزى وهو مذهب اهل الحديث مثل
الامام محمد بن اسمعيل البخارى وابى داود السجستانى واسحق بن راهويه واحمد بن حنبل
وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انتهى ثم كلام الامام البغوى فى المعالم يشعر ان
الطريقين اعنى طريقة السلف وطريقة الخلف كل منهما طريقة مسلوكة بحيث لا حرج
على السالكين فى اى من الطريقين سلكوا وهو الموافق لما اشتهر فيما بين الفريقين اعنى الاشعرية
والماتريدية من ان طريق السلف اسلم وطريق الخلف احكم وقال فى شرح السنة فى بيان
قوله عليه السلام حتى يضع الجبار قدمه القدم والرجل المذكورتان فى هذا الحديث
من صفاته المنزهة عن التكييف والتشبيه وكذلك كل ما جاء من هذا القبيل فى الكتاب
والسنة كاليد والاصبع والعين والكف والنزول والمجيئ والاتيان فالايمان بها فرض و
الامتناع عن الخوض فيها واجب والمهتدى من سلك فيها طريق التسليم والخايض فيها
زايغ والمنكر معطل والمكيف مشبه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ليس كمثله شئ
وهو السميع البصير انتهى فيشعر هذا الكلام بان سلوك طريق السلف واجب انه يجب علينا
الايمان بهذه الصفات كما يجب علينا الايمان بالصفات السبعة المعروفة وانه كما يلزم
من نفى هذه الصفات السبعة تعطيل والذين ينفونها معطلة كذلك نفى تلك الصفات
عنه تعالى تعطيل والذين ينفونها معطلة حيث قال والمنكر معطل والمهتدى فيها من
سلك طريق التسليم ويؤيد هذا الكلام ما نقل عن الامام ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه
ولا نقول ان يده تعالى نعمته وقدرته بل هى صفته تعالى بلا كيف انتهى وكذا ما نقل عن

عن الامام مالك رضى الله تعالى عنه انه سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
الاستواء معلوم والايمان بها فرض والبحث عنها بدعة انتهى قال ابو حفص عمر النسفى فى
تفسير هذه الآية الكريمة اى ما ينتظر اهل مكة اذا لم يدخلوا فى السلم كافة ولم يؤمنوا
بمحمد خاتم الانبياء وبكتابه آخر الكتب وقد وضحت الايات وقامت البينات الا ما لا يكون
وهو اتيان الله تعالى فانه مستحيل على ما يعرف من اتيان الاجسام اى هم يتوقعون المحال
وهو كسلطان يدعو احداً برسول يبعثه اليه فلا يجيئ فيقول هو ما ينتظر الا اتيانى بنفسى
لدعوته اى هو يتوقع ما لا يكون وقد قال تعالى وقالوا لن نؤمن لك الى ان قال تعالى او تأتى
بالله والملائكة قبيلا انتهى ويرد عليه ان النافين لرؤيته تعالى فى الآخرة قالوا لو صح ذلك
للزم ان يكون تعالى محدوداً مجسماً وان يكون بينه وبين الرائى مسافة واهل السنة
نصرهم الله تعالى قالوا هذا قياس الغايب على الشاهد وقياس من ليس مثله شئ على ماله مثل
ومثيل فنفى الاتيان بناء على لزوم التجسيم ولزوم الانتقال والحركة قياس الغايب على الشاهد
وقياس من ليس مثله شئ على ماله مثل ومثيل ونظير وشبيه مع ان القائل بالاتيان
يقول بثبوت ذلك بلا كيف كما تحققت حيث قال الامتناع عن الخوض فيها واجب والخايض
فيها زايغ والمكيف مشبه فغاية ما يقوله المثبت ان الاتيان صفته تعالى بلا كيف كما
يقوله الامام ابو حنيفة ان يده تعالى صفته تعالى بلا كيف فمن اين يلزم التجسيم والانتقال
والحركة مع انه مذهب خير القرون بشهادة النبى المعصوم خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم السابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضى الله عنهم ورضوا عنه قال والمزين على الحقيقة هو الله لخ قال صاحب الكشاف المزين
هو الشيطان زين لهم الدنيا وحسنها فى اعينهم بوساوسه وحببها اليهم فلا يريدون غيرها
ويجوز ان يكون الله قد زينها لهم بان خذلهم حتى استحسنوها واحبوها او جعل امهال المزين
تزييناً قال صاحب الانتصاف وردت اضافة التزيين الى الله تعالى فى اضافة الى غيره فى
مواضع من الكتاب العزيز وهذه الآية تحتمل الوجهين لكن الاضافة الى قدرة الله تعالى
حقيقة والى غيره مجاز على قواعد اهل السنة والزمخشرى يحمل على عكس هذا فان اضاف الله
تعالى فعلاً من افعاله الى قدرته جعله مجازاً وان اضافه الى بعض مخلوقاته جعله حقيقة
وسبب هذا التعكيس اتباع الهوى فى القواعد الفاسدة انتهى فقول المص والمزين على الحقيقة
هو الله الى قوله بالعرض رد لصاحب الكشاف قال فى بعض الحواشى عند قول المص والمزين على
الحقيقة هو الله قصد بذلك الرد على صاحب الكشاف حيث جعل المزين الشيطان وجعل
قراءة زين مبنياً للفاعل مسنداً الى الله تعالى مجازاً اما فى النسبة او فى الطرف بجعل امهال المزين
تزييناً وبنى رده على مذهب الاشاعرة ان لا فاعل الا الله على خلاف المعتزلة الذاهبين
الى ان كل فاعل هو فاعل لفعله وفيه بحث لان كون الله تعالى فاعلاً لجميع الافعال لا يصحح
كون اسناد كل فعل اليه حقيقة اذ مدار الحقيقة على الكسب لا على التأثير ولا يقال اكل الله
ولا ضرب زيداً الا بتجوز انتهى والجواب ان المصادر مثل الحيوة والموت والقيام والقعود
والقتل والضرب وغيرها تطلق على معنيين احدهما احداث الحيوة والموت مثلاً وايجادهما
وايقاعهما ويقال له المعنى الحدثى وثانيهما الهيئة والحالة المترتبة بالذات على ذلك الايقاع
والايجاد وهو صفة الموت وصفة الحيوة ههنا فكلاهما من الله تعالى عند الامام ابى

الحسن الاشعرى غايته انّ الاوّل بالذات والثانى بالواسطة فالموت مثلا بمعنى ايجادها
واحداثها وبمعنى الصفة المحدثة الموجدة بالفتح كلاهما من الله تعالى عنده وكذلك
الاكل بمعنى ايجاد الاكل وبمعنى الامر الموجد بالفتح بهذا الايجاد كلاهما من الله تعالى
عنده وعند من وافقه الّا ان ائمّة العربيّة اصطلحوا على امرٍ وهو انّ الموت مثلا مع انّه
بمعنييه من الله تعالى يطلقون على من تحقّق فيه هذا الفعل فاعلا فيقولون فى مات
زيد انّ زيد فاعل مات وانّ اسناد مات الى زيد على وجه الحقيقة مع انّ الموت
خلق الله تعالى وكذلك فى صفة الاكل التى انشاءها الله تعالى وخلقها يطلقون على من
تحقّق هذا الفعل وقام به فاعلا لهذا الفعل ويقولون فى اكل زيد انّه فاعل اكل وانّ
اسناد اكل الى زيد حقيقة مع انّ فاعله بمعنى خالقه هو الله الذى لا خالق سواه ولا موجد
غيره وكذا فى القيام والقعود والضرب فظهر لك انّ لفظ الفاعل يجيئ على معنيين بمعنى
المؤثّر والموجد وهو مصطلح الاكثرين وبمعنى ما قام به الاثر سواء كان مؤثّرا فيه موجدا له
ولا وهو مصطلح اهل العربيّة وكذلك لفظ الفعل له معنيان بمعنى الاثر الصادر عن
المؤثر وهو مصطلح المعقوليّين واهل الكلام وبمعنى ما جاء على هيئة مخصوصة وصيغة
مخصوصة مثل فعل يفعل واستفعل يستفعل وغيرها وهو مصطلح اهل العربيّة وظهر لك
ايضًا انّ قول القائل ان كون الله تعالى فاعلا لجميع الافعال لا يصحّح كون اسناد كلّ فعل
اليه حقيقة غلط نشاء من اشتراك لفظ الفاعل بين المعنيين المذكورين ومن
اشتراك لفظ الفعل ايضا بين المعنيين المذكورين اذ من البيّن المعلوم بداهة ان
كونه تعالى مؤثرا وموجدا لجميع الاثار يصحّح كون اسناد كلّ اثر اليه حقيقة اذ الفاعل
بمعنى المؤثّر والفعل بمعنى الاثر ههنا لا انّ الفاعل بمعنى المؤثر والفعل بمعنى مصطلح اهل
العربيّة كما توهّمه القائل وكذا قوله اذ مدار الحقيقة على الكسب لا على التأثير غلط نشأ
من اشتراك لفظ الفاعل فى معنييهما ومن اشتراك لفظ الفعل فى معنييهما اذ من
المعلوم بداهة انّ كون اسناد كلّ فعل بمعنى الاثر اليه تعالى حقيقة مداره على كونه
تعالى مؤثّرا فى جميع الاثار بحيث لا تأثير لغيره تعالى من ماسواه وكذا قوله لا يقال اكل الله
ولا ضرب زيدا الّا بتجوّز غلط نشاء من عدم الفرق بين معنيي الفعل والّا فمن اين يلزم
كون مثل اكل الله وشرب الله وجلس الله الى غيرها من التراكيب الباطلة حقيقة وهذه خطرات
من وساوسه والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوّة الّا بالله قال متّفقين
على الحقّ فيما بين آدم وادريس او نوح لحى و فى المعالم عند قوله تعالى امّة واحدة قال
مجاهد اراد آدم وحده وكان امّة واحده سمّى الواحد بلفظ الجمع لانّه اصل النّسل وابو
البشر ثمّ خلق الله منه حوّاء ونَشَرَ منهما النّاس فكانوا مسلمين الى ان قتل قابيل هابيل
فاختلفوا وقيل كان العرب على دين ابراهيم الى ان غيّره عمرو بن لحىٍّ وروى عن ابى العالية
عن ابىّ بن كعب قال كان النّاس حين عرضوا على ادم وخرجوا من ظهره واقرّوا بالعبوديّة
امّة واحدة مسلمين كلّهم ولم يكونوا امّة واحدة قطّ غير ذلك اليوم ثمّ اختلفوا بعد
آدم نظيره فى سورة يونس وما كان النّاس الّا امّة واحده فاختلفوا انتهى ولعلّ هذا
القول الاخير هو احسن الاقوال وارجحها قال وعن كعب الّذى علمته من عدد الانبياء
مائة الف واربعة وعشرون الفا والمرسل منهم ثلثمائة وثلثة عشر جعل المص هذا

هذا الحديث موقوفا على كعب كانّه لم يرد مرفوعًا ولم يوجد الا موقوفًا على كعب مع انّه
حديث مرفوع اخرجه الامام احمد فى مسنده وابن حبّان فى صحيحه عن ابى ذرّ الغفارى
رضى الله تعالى عنه انّه سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم كم الانبياء قال مائة
الف واربعة وعشرون الفًا فقلت يا رسول الله كم الرّسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر
جمًّا غفيرًا فكان ينبغى على المص ان يقول بدل ما ذكره وعن ابى ذرّ غفارى انّه سأل
رسول الله الحديث قال اى الله او النّبى المبعوث او كتابه قال المحقّق التفتازانى الاظهر عود
الضمير فى ليحكم الى الكتاب اذ لا بدّ فى عوده الى الله تعالى من تكلّف فى المعنى اى ليظهر حكمه
والى النبىّ من تكلّف فى اللفظ حيث لم يقل ليحكموا وقال ابو حيّان الاظهر عوده الى الله والمعنى
انّه انزل الكتاب ليفصل به بين النّاس ويؤيّده قراءة لنحكم بالنّون على الالتفات ونسبه
الحكم الى الكتاب مجاز كما انّ اسناد النّطق فى قوله هذا كتابنا ينطق عليكم بالحقّ مجاز قال
خاطب به النّبى والمؤمنين بعد ما ذكر اختلاف الامم على الانبياء تشجيعًا لهم على الثبات
مع مخالفتهم اختصار الكلام صاحب الكشّاف بحيث لا يخلو عن ايهام ظاهره خلاف
المقصود وبيانه انّ صاحب الكشّاف قال ههنا لمّا ذكر ما كانت عليه الامم من الاختلاف
على النبيّين بعد مجئ البيّنات تشجيعًا لرسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم والمؤمنين
على الثّبات والصّبر مع الّذين اختلفوا عليه من المشركين واهل الكتاب وانكارهم لاياته
وعداوتهم له قال لهم على طريق الالتفات التى هى ابلغ ام حسبتم فغيّر المص نظام هذا
النّسق الى حيث يوهم انّ قوله تشجيعًا تعليل لخاطب مع انّك تحقّقت انّه ليس بتعليل لخاطب
بل تعليل لذكر وهو ظاهر ثمّ انّ هذا القول من صاحب الكشّاف والمص لا يخلو عن مخالفة
لكلام ائمّة التّفسير وذلك انّه قال الامام البغوى فى المعالم قال قتادة والسدّى نزلت
هذه الآية فى غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد وشدّة الخوف
والبرد وضيق العيش وانواع الاذى كما قال الله تعالى وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت
فى حرب احد وقال عطاء لما دخل رسول الله واصحابه المدينة اشتدّ عليهم الضرّ لانّهم
خرجوا بلا مالٍ وتركوا ديارهم واموالهم بايدى المشركين واثروا رضاء الله ورسوله و
اظهرت اليهود العداوة لرسول الله واسرّ قوم النّفاق فانزل الله تطييبًا لقلوبهم ام حسبتم
وكذا ذكره الامام الواحدى فى كتابه اسباب النّزول والشيخ الامام الحافظ ابو الفرج ابن
الجوزى فى تفسيره فيشعر كلام هؤلاء الاعلام على ما نقلوا من قتادة والسدّى الكبير وعطا
انّها نزلت تسلية لما اصابهم فى غزوة الخندق اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذ
زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنّون بالله الظنونا هنالك ابتلى المؤمنون
وزلزلوا زلزالًا شديدًا او تسلية لما اصابهم يوم احد من البأساء والضّراء وشماتة
الاعداء او تسلية لما اصابهم حين ما هاجروا الى المدينة من قلّة ذات اليد وضنك
المعيشة ولاواء المدينة وقصد قوم من اغنيائها الى الشرّ والمكيدة فكان على المص
وصاحب الكشّاف ان يذكرا كلامًا يشعر لواحد من هذه الاسباب الثلثة او جميعها فتركا
ما هو الاهمّ المقصود المنقول عن الائمّة ههنا واشتغلا بذكر ما يتوقّف صحّته على تقدّم
الآية السابقة فى النّزول على هذه الآية وهو غير معلوم مع انّك قد تحقّقت انّه لا يتمشّى
الرّاى فى سبب نزول الآية قال واصل لمّا لم زيدت عليها ما وفيها توقّع ولذلك جعل مقابل

قد ذكر النحاة ان في لمّا في النفي معنى التوقع في الفعل الذي يذكر بعده كما ان في قد في
الاثبات معنى التوقع في الفعل المذكور بعده فالمنتظر في لمّا ايضا معنى الفعل المنفيه
يقال قد ركب الامير لمن ينتظر ركوبه ويتوقعه كما يقال جئت حال ولمّا يركب الامير
معناه ما وُجد بعد ما كنت اتوقّعه ذكر الشهاب ابن سمين الحلبي لمّا حرف جزم
معناه النفي كلم وهو ابلغ من النفي بلم لانها لا تنفي الا الزمان المتصل بزمان الحال
والفرق بينها وبين لم من وجوه منها انه قد يحذف الفعل بعدها في فصيح الكلام
اذا دلّ عليه دليل ومنها انّ لمّا لنفي الماضي المتصل بزمان الحال ولم لنفيه مطلقا
او منقطعا ومنها انّ لمّا لا تدخل على فعل شرط ولا جزاء بخلاف لم واختلف في لمّا فقيل
بسيطة وقيل مركبة من لم وما زيدت عليها وفي قوله مثل الذين حذف مضاف و
حذف موصوف تقديره ولمّا يأتكم مثل محنة المؤمنين الذين خلوا ومن قبلكم متعلق
بخلوا وهو كالتأكيد فان القبلية مفهومة من قوله خلوا قال لتناهي الشدّة و
استطالة المدّة بحيث تقطّعت حبال الصبر قال صاحب الكشاف عند قوله حتى
يقول الرسول الى الغاية التي قال الرسول ومن معه فيها متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر
ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمان الشدة
وفي هذه الغاية دليل على تناهي الامر في الشدة وتماديه في العظم لان الرسل لا يقادر
قدر ثباتهم واصطبارهم وضبطهم لانفسهم فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان
ذلك الغاية في الشدة التي لا مطمح وراءها انتهى ففي كلام المص كما ترى تغيير للنسق الاول
على المقصود وخرم لنظامه قصدا للايجاز فاوجب الاخلال والتعقيد بحيث ضاع
نكتة الغاية ونكتة تخصيص الرسول مع الذين امنوا قال كما قال عليه السلام حفّت
الجنّة بالمكاره وحفّت النار بالشهوات اخرجه مسلم من حديث انس وابي هريرة
قال عن ابن عبّاس انّ عمرو بن الجموح الخ اخرج ابن المنذر عن مقاتل ابن حيان والهمّ بكسر
الهاء وتشديد الميم الشيخ الفاني قال او بمعنى الاكراه على المجاز قال المحقق التفتازاني
كونه بمعنى المكروه منقول عن الليث وكون الفتح والضمّ لغتين منقول عن الكسائي وكون
المفتوح بمعنى الاكراه منقول عن كثيرين وايقاعه على القتال مجاز من جهة اطلاق الاكراه
على المكره عليه ثم حمل المكره عليه على ما هو شبيه به انتهى وقال ابو حيان جعل مصدر الثلاثي
مصدرا للرباعي لا يقاس قال والله يعلم ما هو خير لكم وانتم لا تعلمون ذلك قال المحقق
التفتازاني يعني ان المفعول مراد لا متروك منزل فعله منزلة اللازم لكن لو جُعل ما موصولة
كان الفعل من قبيل المتعدّي الى مفعول واحد بمعنى المعرفة ولو جعلت استفهامية فالى
مفعولين على الالغاء قال روى انّه عليه السلام بعث عبد الله بن جحش الخ اخرجه ابن
جرير من طريق السدّي باسانيد وابن اسحق في المغازي ومن طريقه رواية البيهقي في
الدلائل والطبراني من حديث جندب بن عبد الله البجلي موصولا قال واسروا اثنين وهما
الحكم ابن كيسان وعثمان بن عبد الله المخزومي وافلت الآخر وهو نوفل بن عبد الله المخزومي
وكانا اوّل اسيرين في الاسلام وكذا عمرو بن الحضرمي اوّل قتيل من المشركين كذا في المعالم
قال ويبذعرّ فيه الناس بسكون الباء الموحّدة وفتح الذال المعجمة وكسر العين المهملة و
تشديد الراء المهملة في الصحاح ابذعرّ القوم اي تفرّقوا ثمّ انّ القول بانّه صلى الله تعالى

تعالى عليه وسلّم ارسل هذه السرية في جمادى الآخرة ووقع الملاقاة بين المسلمين
والمشركين والقتل والاسر في يوم ظنّ المسلمون انّه من جمادى كما وقع في تفسير الكشاف و
تفسير القاضي اخرجه ابن جرير من طريق اسمعيل السدّي وكذا اخرجه ابن اسحق في المغازي
وقال حدّثني يزيد ابن رومان عن عروة ابن الزبير بطوله واخذ هذا الطريق من ابن اسحق
فرويه الامام البيهقي في الدلائل واخرجه الطبراني من طريق جندب بن عبد الله البجلي
موصولا وكذا ذكره ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة ومن طريقه ذكره الواحدي في
اسباب النزول والامام البغوي في تفسيره وكذا رواه الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي من
طريق جندب بن عبد الله البجلي وذكر ابو الفتح اليعمري المشتهر بابن سيّد الناس في سيرته
انّه وقع ارسال رسول الله هذه السرية في رجب ووقع الملاقاة والقتل والاسر في آخر
يوم من رجب فاغترّ بعض من لم يطلع على حقيقة الحال بما ذكره ابن سيّد الناس فطعن
على ما ذكره المص وصاحب الكشاف ههنا بانّه مخالف لنقلهم الصحيح فزعم انّ ما ذكره
ابن سيّد الناس هو النقل الصحيح وانّ من خالفه خالف الائمّة الثقات ولعمري هذه فرية
بلامرية ناشية من قلّة الاطّلاع وقلّة التصفّح والتتبّع لكلام الائمّة الاعلام لانّ محمّد
بن اسحق صاحب المغازي والامام ابن جرير الطبري والامام البيهقي والطبراني بل الامام
البغوي والحافظ ابا الفرج ابن الجوزي كلّهم اعلى كعبا من ابن سيّد الناس سيّما وقد اتّفقوا
واجمعوا ههنا وقد قال الموافق والمخالف انّ الناس عيال على محمّد بن اسحق في المغازي والسير
كما انّ الناس عيال على ابي حنيفة في الفقه وعلى ابي عبيد قاسم بن سلام في غريب الحديث وعلى
محمّد بن جرير الطبري في التفسير فكلّ من هؤلاء الاعلام منقطع القرين في فنّه وصناعته وقد
طعن ذلك البعض على قول المص والسائلون هم المشركون الذين كتبوا اليه تشنيعا وتعييرا
بانّه لا يناسب الدراية ولا الرواية وهذا الطعن ايضا توهّم فاسد ناشي من التساهل
والتسامح في تتبّع اقوال الائمّة قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي القول بان السائلين هم
المشركون سألوه على وجه التعييب والتعيير على المسلمين قول الحسن البصري وعروة ومجاهد
وقد ذكر الامام البغوي في المعالم قالت قريش قد استحلّ محمّد الشهر الحرام فسفك فيه الدماء
واخذ الحرائب وعيّر بذلك اهل مكّة من كان بها من المسلمين فقالوا يا معشر الصباة استحللتم
الشهر الحرام وقاتلتم فيه ثم قال في المعالم ايضا فلمّا نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن انيس
الى مؤمني مكّة اذا عيّركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيّروهم انتم بالكفر واخراج
رسول الله من مكّة ومنعهم المسلمين عن البيت فمحصّل الكلام انّ فعل السؤال في يسئلونك
ان اسند الى المسلمين فالمراد منه السؤال على وجه الاسترشاد والاستعلام وان اسند الى
المشركين فالمراد منه السؤال على وجه الاعتراض والردّ والتشنيع والتقريع ولقد نبّه المص
رحمه الله على ما قلنا حيث قال كتبوا اليه تشنيعا وتعييرا قال لانّ عطف قوله وكفر به على وصدّ
مانع منه اذ لا يتقدّم العطف على الموصول على العطف على الصلة قال المحقق التفتازاني وههنا
حاشية عن المص قد تُلحَق بالمتن وحاصلها ان عطف وكفر به على صدّ عن سبيل الله انّما جاز
لوجهين الاوّل انّ الكفر بالله والصدّ عن سبيله متّحدان معنى فكانّه لا فصل بالاجنبي
بين سبيل الله وما عطف عليه ولا عطف للكفر على الصدّ قبل تمامه بمنزلة ان يقال و
صدّ عن سبيل الله والمسجد الحرام والثاني هذا التقديم لفرط العناية ومثله لا يعدّ فصلا

انتهى وقال المحقق والاول اوجه قال ولا على الهاء في به فان العطف على الضمير المجرور
انما يكون باعادة الجار قال ابو حيان هذا على مذهب اكثر البصريين وذهب الكوفيون
ويونس والاخفش والشلوبين الى جوازه بدون اعادته والسماع يعضده والقياس
يقويه وقد ورد من ذلك في اشعار العرب كثير يخرج عن ان يجعل ضرورة ولسنا متقيدين
بمذهب البصريين بل المتبع ما قامت عليه الادلة فتخريج الآية عليه ارجح بل متعين
لان وصف الكلام وفصاحة التركيب يقتضى ذلك قال نزلت ايضا في السرية الخ اخرجه
ابن ابي حاتم والطبراني في الكبير من حديث جندب بن عبد الله وفي المعالم وكذا في تفسير ابي
الفرج قال اصحاب السرية يا رسول الله هل نوجر على وجهنا هذا وهل ان يكون سفرنا
هذا غزوا فانزل الله تعالى هذه الآية قال روى انه نزل بمكة قوله ومن ثمرات النخيل
والاعناب الى قوله انتهينا ورد مفرقا من جملة احاديث اخرج ابن ابي حاتم عن انس
قال كنا نشرب الخمر فانزلت يسئلونك عن الخمر والميسر الآية فقالوا نشرب منها ما ينفعنا
فانزلت التي في المائدة انما الخمر الآية فقالوا قد انتهينا واخرج احمد وابو داود والترمذي
والحاكم وصححاه والنسائي عن عمر انه قال اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت يسئلونك
عن الخمر والميسر الآية فدعى عمر فقرئت عليه فقال اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا
فنزلت الآية التي في سورة النساء فكان منادى رسول الله اذا اقام الصلوة نادى
ان لا يقربن الصلوة سكران فدعى عمر فقرئت عليه فقال اللهم بين لنا في الخمر بيانا
شافيا فنزلت الآية التي في سورة المائدة فقال عمر انتهينا واخرج ابو داود والترمذي
وحسنه والحاكم وصححه والنسائي عن علي قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاما
فدعانا فسقى ناس الخمر فاخذت الخمرة منا وحضرت الصلوة فقدموني فقرأت قل يا ايها
الكافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون فانزل الله لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى الآية قال قيل سائله ايضا عمرو بن الجموح قال السيوطي لم يرد بل ورد ان
سائله معاذ بن جبل وثعلبة ابن غنم اخرجه ابن ابي حاتم بسند مرسل واخرج عن ابن
عباس ان نفرا من الصحابة سألوا انتهى قلت وفي تفسير الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي قال
ابن عباس الذي سأله عن ذلك عمرو بن الجموح انتهى قال سأل اولا عن المنفق والمصرف
ثم سأل عن كيفية الانفاق وفي بعض الحواشي اراد به دفع التكرار لكن في حمل هذه العبارة
على السؤال عن كيفية الانفاق بعد وهو كالصريح في السؤال عن المنفق فالاولى الحمل على
انهم يسئلونك مكررا ولا يمتنعون عن السؤال قال الامام ابو حفص عمر النسفي في تفسيره
قد ذكرنا ان عمرو بن الجموح الانصاري سأل رسول الله سؤالين على من ينفق وكم ينفق
فنزل جواب الاول في قوله تعالى فللوالدين والاقربين الآية وجواب الثاني في هذه الآية
وهو قوله تعالى قل العفو والسؤالان بصيغة واحدة لكن عرف اختلافهما ايضا من
قول الانصاري على من ننفق وكم ننفق قال وروى ان رجلا اتى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ببيضة من ذهب الحديث اخرجه ابو داود والبزار وابن حبان والحاكم
من حديث جابر ولفظ بزار في بعض المغازي كما ذكره المص ولفظ الباقين في بعض
المعادن وفي النهاية عن ظهر غنى الظهر قد يزاد في مثل هذا اشباعا للكلام وتمكينا
كان صدقته مستندة الى ظهر قوي من المال والحذف بالحاء المهملة الرمي ومعنى يتكفف

يتكفف يمد كفه يسئلهم قال والمخاطب جمع على تأويل القبيل وفي تفسير ابي الفرج ابن
الجوزي قال الزجاج انما قال كذلك وهو يخاطب جماعة لان الجماعة معناه القبيل كأنه
قال كذلك يا ايها القبيل وجائز ان يكون الكاف للنبي كأنه قال كذلك ايها النبي لان
الخطاب له مشتمل على خطاب امته وقال ابن الانباري كذلك اشارة الى ما بين من
الانفاق وكأنه قال مثل ذلك الذي بينه لكم في الانفاق يبين الايات ويجوز ان
يكون عن اشارة الى ما قبله فيكون معناه هكذا قال لما نزلت ان الذين الخ اخرجه ابو
داود والنسائي والحاكم وصححه من حديث ابن عباس قال يحكم ما يقتضيه الحكمة ويتبع له
الطاقة قد سبق مرارا ان الحكمة عند الاشاعرة هي وقوع الفعل منه تعالى على وفق
مشيته تعالى وارادته وعند عامة المعتزلة واكثر الماتريدية ان تدبيره تعالى في ملكه
وملكوته تابع لقضية العقل وتحسينات العقول فالحكمة عندهم هي موافقة التدبير
والفعل لقضايا العقول فيجب موافقته لقضايا العقول وعدم موافقته لقضايا العقول
سفه يجب تنزيهه تعالى عنه عندهم فهو راجع الى التحسين والتقبيح العقليين وتكليف
ما لا يطاق جائز عند عامة الاشاعرة والمص منهم فالاولى اسقاط هذين الكلامين من
البين وان يذكر ما لا يوهم خلاف مذهبه قال روى انه عليه السلام بعث مرثد الغنوي
الى مكة ليخرج منها اناسا من المسلمين الحديث اورده الواحدي عن الكلبي عن ابي صالح
عن ابن عباس قال الحافظ ابن حجر العسقلاني كون ما ذكره الواحدي ههنا سببا
لنزول هذه الآية غير صحيح بل هو سبب لنزول الآية التي في سورة النور وهي قوله تعالى
الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك الآية كما اخرجه ابو
داود والترمذي والنسائي من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كان رجل يقال له
مرثد بن ابي مرثد الغنوي وكان رجلا شديدا يحمل الاسارى من مكة حتى يأتي بهم المدينة
الحديث بطوله وكذا اخرجه احمد واسحق والبزار وقال لا نعلم لمرثد بن ابي مرثد حديثا
اسنده الا هذا انتهى وانا اسوق لك لفظ الترمذي من بين هؤلاء الائمة الاعلام حتى
تحيط بما لديهم خبرا ثم تتبع سببا قال الامام الترمذي في تفسير سورة النور كان رجل
يقال له مرثد ابن ابي مرثد وكان رجلا يحمل الاسرى من مكة حتى يأتي بهم الى المدينة وكانت
امراءة بغي بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وانه كان وعد رجلا من اسرى مكة
ان يحمله قال فجئت حتى انتهيت الى ظل حايط من حوايط مكة في ليلة مقمرة قال فجاءت
عناق فابصرت سواد ظلي بجنب الحايط فلما انتهت الي عرفتني فقالت مرثد فقلت مرثد
واهلا هلم فبت عندنا الليلة قال قلت يا عناق حرم الله الزنى قالت يا اهل الخيام هذا
الرجل يحمل اسراكم فتبعني ثمانية وسلكت الخندمة فانتهيت الى كهف او غار فدخلت فجاؤا
حتى قاموا على رأسي فبالوا فظل بولهم على رأسي وعماهم الله عني قال ثم رجعوا ورجعت
الى صاحبي فحملته وكان رجلا ثقيلا حتى انتهيت الى الاذخر ففككت عنه كبله وجعلت
احمله ويعييني حتى قدمت المدينة واتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت
يا رسول الله انكح عناقا فامسك رسول الله فلم يرد علي شيئا حتى نزلت الزاني لا ينكح الا
زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين فقال
رسول الله يا مرثد الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك فلا

تنكحها انتهى فلا عبرة بما ذكره الواحدى سيما وقد رواه عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن
عباس والكلبى متهم بالكذب وابو صالح كذلك والعجب ان الامام البغوى وابن الجوزى
اوردا فى تفسيرهما رواية الواحدى مع مخالفتها لرواية هؤلاء الائمة الاعلام ثم قال
فى المعالم وقال قتاده وسعيد بن جبير اراد بالمشركات الوثنيات فان عثمان تزوج
نائلة بنت فرافصة وكانت نصرانية فاسلمت تحته وتزوج طلحة ابن عبيد الله نصرانية
وتزوج حذيفة يهودية قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم قال الامام
البغوى نزلت هذه الآية فى خنساء وليدة سوداء كانت لحذيفة بن اليمان قال حذيفة
يا خنساء ذكرت فى الملاء الاعلى على سوادك ودمامتك فاعتقها وتزوجها وقال
السدى نزلت فى عبد الله بن رواحة كانت له امة سوداء فغضب عليها ولطمها ثم
فزع فاتى النبى فاخبره بذلك فقال له عليه السلام وما هى يا عبد الله قال هى تشهد ان
لا اله الا الله وانك رسول الله وتصوم رمضان وتحسن الوضوء وتصلى فقال هذه
مؤمنة قال عبد الله والذى بعثك بالحق لاعتقنها ولاتزوجنها ففعل ذلك فطعن
عليه ناس من المسلمين وقالوا اتنكح امة وعرضوا عليه حرة مشركة فانزل الله هذه
الآية اعنى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم فعلى هذا كان قوله ولامة على
حقيقتها وهو الظاهر بلا حاجة الى تأويل المص واخراجه عن ظاهره قال اى اولياؤه قال
ابو حيان الحامل له على ذلك طلب التعادل بين المشركين والمؤمنين فى الدعاء ولا
يلزم ذلك بل اجراء اللفظ على ظاهره ابلغ وآكد فى التباعد من المشركين انتهى ويخدشه
قوله تعالى باذنه يعلم ذلك بالتأمل قال روى ان اهل الجاهلية كانوا لم يساكنوا
الحايض الخ روى مسلم والترمذى والنسائى عن انس ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة
منهم لم يواكلوها ولم يجامعوها فى البيوت فسأل اصحاب النبى عليه السلام فانزل
الله ويسئلونك عن المحيض فقال رسول الله اصنعوا كل شئ الا النكاح واخرج ابن ابى
حاتم عن ابن عباس ان القرآن انزل فى شان الحايض والمسلمون يخرجونهن من بيوتهن
كفعل العجم ثم استفتوا رسول الله فى ذلك فانزل الله يسئلونك عن المحيض الآية و
اخرج ابن جرير عن السدى فى قوله ويسئلونك عن المحيض قال الذى سأل عن ذلك ابا
الدحداح قال ولعله سبحانه وتعالى انما ذكر يسئلونك بغير واو ثلثا ثم بها
ثلثا لان السؤالات الاول كانت فى اوقات متفرقة والثلثة الاخيرة كانت فى وقت
واحد فلذلك ذكرها بحرف الجمع قال صاحب الكشاف فان قلت ما بال يسئلونك
جاء بغير واو ثلث مرات ثم مع الواو ثلثا قلت كان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول
وقع فى احوال متفرقة فلم يؤت بحرف العطف لان كل واحد من السؤالات سؤال
مبتداء وسألوا عن الحوادث الاخر فى وقت واحد فجيئ بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك
بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن الانفاق والسؤال عن كذا وعن كذا قال صاحب
الانتصاف اشتمل هذا الجواب من الزمخشرى على وهم انبه عليه وذلك انه قال والاسولة
الثلثة الاخيرة وقعت فى وقت واحد فكانت فى حكم سؤال واحد فربط بعضها ببعض
بالواو وهذا كما ترى يقتضى ان يقترن السؤال الثانى والثالث بالواو خاصة دون
الاول اذ الواو انما يربط ما بعدها لما قبلها فقرانها بالاول لا يربطه بالثانى وانما

وانما يربطه بما قبله وعلى هذا تكون الاسولة التى وقعت فى وقت واحد اربعة
لا ثلثة خاصة وقد قال ان الاسولة المرتبطة الواقعة فى وقت واحد هى الثلثة
الاخيرة فهو واهم بلا شك فكل مأخوذ من قوله ومتروك الا المعصوم وانت خبير
بان كلام صاحب الكشاف فى غاية من الاحكام والرصانة وانما نشاء اعتراض
صاحب الانتصاف من قلة التدبر وسوء الفهم لان كلام صاحب الكشاف صريح
فى ان السؤالات المجتمعة فى وقت واحد من السائلين اربعة لا ثلثة فقط حيث قال
كانه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا وكذا فانظر هذا
التصريح العظيم ثم معنى قول صاحب الكشاف قبله وسألوا عن الحوادث الاخر فى وقت
واحد فجيئ بحرف الجمع لذلك انهم سألوا عن الخمر والميسر وعن ماذا ينفقون وعن اليتامى
وعن المحيض فى وقت واحد فجيئ بالواو والتى هى لربط ما بعدها لما قبلها فى ثلثة مواضع
الاولى لربط الثانى بالاول والثانية لربط الثالث بالثانى والثالثة لربط الرابع
بالثالث فالاسولة الثلثة الاول اعنى السؤال عن ماذا ينفقون والسؤال عن الشهر
الحرام والسؤال عن الخمر والميسر لما كان كل منها سؤالا مبتداء من غير تعلق بالآخر ولا
مقارنة معه لم يقصد الى جمعها بل اخبر عن كل على حدة بخلاف الثلثة الاخر فانها وقعت
مع السؤال الثالث من الثلثة الاول فى وقت واحد وزمان واحد وحدة عرفية مثل
نصف يوم او تمامه او اكثر من ذلك بحيث يعد قليلا بالنسبة الى ازمنة الثلثة الاول
فالسؤال الثالث من الاسولة الثلثة الاول له نسبتان نسبة الى اثنين من الثلثة
الاول ونسبة الى الثلثة الاخيرة فنسبته الى اثنين منها نسبة الانفراد والاستقلال
عنهما وعدم اقتران زمانه بزمانيهما بحيث لا يعد عرفا ازمنة كل من الثلثة لبعدها
زمانا واحدا بل ازمنة متطاولة متفرقة ونسبته الى الثلثة الاخيرة نسبة الاقتران
والاجتماع بحيث يعد وقت الجميع عرفا لتقاربها وعدم تطاول ما بينها كما تطاول فى
الثلثة الاول وقتا واحدا وزمانا واحدا لا ازمنة متعددة فلاجرم قصد الى جمع
الاسولة الاربعة فجيئ بالواو فى ثلثة منها كما تحققت ولم يقصد الى جمع الثلثة الاول
فترك الواو فيما بين جنسها فظهر لك من هذا التحقيق ان قول المص ولعله سبحانه الى
قوله بحرف الجمع تغيير لنسق الكشاف واسلوبه بحيث ادى الى الايجاز المخل بالمقصود و
الى التعقيد الغير الوافى بالمراد وكان عليه ان لا يغير نسقه الوفى واسلوبه الجلى قال
لقوله عليه انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من
البيوت كفعل الاعاجم فى الكشاف روى ان ناسا من الاعراب قالوا يا رسول الله البرد
شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان
استأثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتم الخ قال خاتمة الحفاظ و
المحدثين ابن الحجر العسقلانى لم اقف عليه وكذا قال الشيخ زكريا والسيوطى كل منهما لم
اقف عليه فكانهما تصفحا وتتبعا ايضا من كتب ائمة الحديث بعد الحافظ ابن حجر ايضا
فلم يظفرا به فى كتب الاحاديث المعتمدة وقال الشيخ زكريا انما ذكره بعض اهل التفسير
قلت والمص حذف صدره واقتصر على آخر الكلام قال اى من اى جهة شئتم قال ابو الفرج
ابن الجوزى فى تفسيره عند قوله تعالى انى شئتم فيه ثلثة اقوال احدها بمعنى كيف شئتم

ثمّ فيه قولان احدهما انّ المعنى كيف شئتم مقبلة اومدبرة وعلى كلّ حال اذا
كان الاتيان فى الفرج وهذا قول ابن عبّاس ومجاهد وعليّة والسّدى وابن قتيبة
فى آخرين والثانى انّها نزلت فى العزل قاله سعيد بن المسيّب فيكون ان شئتم فاعزلوا
وان شئتم فلا تعزلوا والقول الثانى انّه بمعنى اذا شئتم ومتى شئتم وهو قول ابن الحنفيّة
والضّحاك وروى عن ابن عبّاس ايضا والثالث انه بمعنى حيث شئتم وهذا محكىّ عن
ابن عمر ومالك بن انس وهو فاسد من وجوه احدها ان سالم ابن عبدالله لما بلغه ان
نافعا يحدّث بذلك عن ابن عمر قال كذب العبد يعنى نافعا انّما قال عبدالله يؤتون
فى فروجهنّ من ادبارهنّ وامّا اصحاب مالك فانهّم ينكرون صحّته عن مالك والثانى
ان اباهريرة روى عن النّبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم ملعون من اتى النّساء فى ادبارهنّ
فدلّ على انّ الآية لايراد بها هذا والثالث انّ الآية نبهّت على انّه محلّ الولد بقوله
فأتوا حرثكم وموضع الزّرع هو مكان الولد قال ابن الانبارى لمّا نصّ الله تعالى على
ذكر الحرث والحرث به يكون النبات والولد مشبّه بالنبات لم يجز ان يقع الوطئ فى
محلّ لايكون منه ولد والرّابع انّ تحريم اتيان الحائض كان لعلّة الاذى والاذى ملازم
لهذا المحلّ لايفارقه قال الامام ابوحفص عمر النسفى فى تفسيره وقال عطاء انّى شئتم
اى متى شئتم من ليل اونهار وقالوا هذا لايصحّ فى اللّغة لان انّى له ثلثة معان فقط معنى
كيف ومعنى اين ومعنى من اىّ وجه قال تعالى قلتم انّى هذا قل هو من عند انفسكم فامّا
بمعنى متى فليس ذلك فى اللّغة قال الامام البغوى فى المعالم وروى عن مالك عن نافع قال
كنت امسك على ابن عمر المصحف وقراء هذه الاية نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم الآية
فقال تدرى فيما نزلت هذه الآية قلت لا قال نزلت فى رجل اتى امرأته فى دبرها فشقّ
ذلك عليها فنزلت هذه الآية ويحكى عن مالك اباحة ذلك وانكر ذلك اصحابه وروى
عن عبدالله بن الحسن انّه لقى سالم بن عبدالله فقال يا اباعمر ما حديث يحدّث نافع عن
عبدالله انّه لم يكن يرى بأسًا باتيان النّساء فى ادبارهنّ قال كذب العبد واخطاء انّما قال
عبدالله يؤتون فى فروجهنّ من ادبارهنّ انتهى والعجب كلّ العجب انّ واحدًا من كبار
المالكيّة يقال له سحنون عمل رسالةً فى جواز اتيان النّساء فى ادبارهنّ وينقل عن غير واحد
من التابعين فعلّ ذلك قلت فلعلّ الاحاديث الصّحيحة الثابتة عن رسول الله الواردة
فى النّهى والتحريم مثل ملعون من اتى امراءة فى دبرها ومثل انّ الله لايستحيى من الحقّ لا
تؤتوا النّساء فى ادبارهنّ وغيرهما لم تبلغ هؤلاءِ التّابعين ان صحّ النّقل والرّواية عنهم
قال روى انّ اليهود كانوا يقولون من جامع امراته الحديث اخرجه الشّيخان قال نزلت فى
الصّديق الخ اخرجه ابن جرير عن ابن جريج قال وفى عبدالله بن رواحة الخ قال السّيوطى لم اقف
عليه انتهى وقد ذكره الامام البغوى وابن الجوزى فى تفسيرهما والواحدى فى اسباب النّزول
فذكر ابن الجوزى فى تفسيره مع هذين القولين آخرين احدهما انّ الرّجل كان يحلف بالله
ان لايصل رحمه ولايصلح بين النّاس فنزلت هذه الآية والآخر انّها نزلت فى ابى بكر
حين حلف ان لايصل ابنه عبدالرّحمن حتى يسلم قاله المقاتلان ابن حيّان وابن سليمان
قال كقوله عليه السّلام لابن سمرة اذا حلفت الحديث اخرجه الائمة الخمسة من رواية الحسن
البصرى عن عبدالرّحمن بن سمرة قال وان مع صلتها عطف بيان لها اى فيكون فى موضع

فى موضع جرّ قال ابوحيّان ولو قيل انه يدلّ منها لكان اولى لانّ عطف البيان اكثر ما
يكون فى الاعلام ثمّ قال والجمهور على انّه على هذا القول فى موضع نصب على المفعول له اى
كراهة ان تبرّوا وذهب الزّجاج والتبريزى الى انّه فى موضع رفع بالابتداء والخبر محذوف
اى ان تبرّوا وتتّقوا امثل واولى وخير لكم من ان تجعلوا الله عرضة فهذه ثلثة اعاريب
قال اوبعرضة اى لاتجعلوا الله عرضة لان تبرّوا لاجل ايمانكم به قال ابوحيّان هذا التقرير
لايصحّ لانّه اذا تعلّق لايمانكم بتجعلوا ولان تبرّوا بعرضة فقد فصل بين عرضة وبين
معموله وهو ان تبرّوا بقوله لايمانكم وهو اجنبى منهما لانه معمول لتجعلوا وذلك لايجوز
قال وكقول العرب لا والله وبلى والله قال السّيوطى هذا هو الوارد فى تفسير الآية مرفوعًا
اخرجه البخارى عن عايشة قالت انزلت هذه الآية فى قول الرجل لا والله وبلى والله واخرج
ابو داود عن عايشة انّ النبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم قال فى لغو اليمين هو كلام الرّجل
فى بيته كلا والله وبلى والله وله طرق اخرى قال لقوله عليه السّلام دعى الصّلوة ايّام
اقرائك اخرجه ابوداود والنسائى والدّار قطنى من حديث فاطمة بنت جبيش والنسائى
من حديث عايشة بنحوه قال وهو المراد به فى الآية روى مالك فى الموطاء وابن ابى حاتم
عن عايشة قالت الاقراء الاطهار قال ابن شهاب سمعت ابا بكر بن عبدالرّحمن يقول ما
ادركت احدا من فقهائنا الّا وهو يقول ما قالت عايشة قلت ويرد عليه ان اريد انّه لا
يجيئ القرء بمعنى الحيض فى لغة العرب بل انّما يجيئ فيه بمعنى الطهر فهو فاسد لانّه كما
جاء فى لغة العرب بمعنى الطّهر جاء فى لغة العرب بمعنى الحيض حتّى قال ائمّة اللّغة انّه لفظ
مشترك بين الطُّهر والحيض حتّى قالوا انّه من الاضداد وان اريد انّه لايجيئ ذلك فى كلام
الشّارع فهو غير صحيح لما تحقّق انّه جاء فى كلامه صلّى الله تعالى عليه وسلّم بمعنى الحيض
حيث قال دعى الصّلوة ايّام اقرائك كما روتها فاطمة بنت جبيش سيّما وقد روتها عايشة
فى رواية النّسائى كما سمعت قال طلاق الامة تطليقتان وعدّتها حيضتان اخرجه ابو
داود والتّرمذى وابن ماجة والحاكم من رواية مظاهر بن اسلم عن القاسم عن عايشة
بهذا ومظاهر ضعيف ورواه ابن ماجة والدّار قطنى من رواية عطيّة عن ابن عمر نحوه
وفيه عمر بن مسيّب وهو ضعيف قال فلاتقاوم ما رواه الشّيخان فى قصّة ابن عمر فليراجعها
ثمّ ليمسكها حتّى تطهر الحديث والعجب كلّ العجب انّ المصنّف ترك او يزيّف ويمرّض فى كثير من
المواضع فى هذا الكتاب التفسير الّذى رواه الشّيخان معًا او احدهما ويرجّح ويروّج المعنى
الّذى ابداه من سبقه اوهو برأيه وفكره سيّما وقد يكون هذا المعنى موافقا لاصول
الفلاسفة وقواعدهم الباطلة اولاصول اهل الاعتزال وقواعدهم الّتى اخترعوها من
عند انفسهم ما انزل الله بها من سلطان فكان اللّايق على المصنّف ان لايترك هذا المسلك
الّذى سلك ههنا فى جميع المواضع من هذا الكتاب وان يرجّح المعانى الّتى رواها ائمّة
الحديث عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم او عن الصّحابة والتّابعين على غيرها
قال لما روى انّه سئل عليه السّلام عن الثالثة فقال او تسريح باحسان اخرجه ابوداود
فى ناسخه وسعيد بن منصور وابن مردوية من حديث ابن رزين الاسدى واخرجه الدّار
قطنى وابن مردوية من حديث انس قال روى ان جميلة بنت عبدالله بن ابى بن سلول
كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فاتت رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فقالت

لا انا ولا ثابت لا يجمع رأسي شيء والله ما اعيبه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في
الاسلام ما اطيقه بغضا اني رفعت جانب الخباء فرأيته اقبل في عدة فاذا هو اشدّ
هم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت فاختلفت منه بحديقة اصدقها وههنا
ابحاث الاول انه اختلفت الروايات عن الائمة ههنا بان المراءة التي تطلب الخلع و
الطلاق لاي شيء تطلب فالذي يشعر به هذا الحديث وهو الذي اخرجه ابن جرير الطبري
في تفسيره انه ليس سببه كون الزوج سيئ الخلق ضرابا فظا غليظا ولا متهما في دينه
لانه كان خلوقا حسن المعاشرة متدينا كما يدل عليه قولها والله ما اعيبه في دين
ولا خلق وانما سببه كونه قبيح المنظر قصير القامة فخافت على نفسها ان تعصي امر الله
في حق زوجها بسبب بغضها وكراهتها مكانها وهو الملايم لرواية ابن ماجة في بعض
طرق الحديث فقالت يا رسول الله والله لولا مخافة الله لبزقت في وجهه والذي يشعر به
رواية كثير من الائمة ان طلبها الخلع والطلاق لان زوجها ثابت قد ذكره الائمة
بروايات شتى وليس فيها اني رفعت جانب الخباء الى قوله واقبحهم وجها فهو صحيح اذ
ليس في تلك الروايات ذلك وانما هو في رواية ابن جرير الطبري ويلايمه طريق لابن
ماجة كما سمعت بل يلايمه سياق رواية البخاري ايضا كما يظهر عند المراجعة فلعل
الطيبي لم يراجع تفسير ابن جرير الثاني انه اختلفت الروايات ههنا ايضا في ان اسم امراءة
ثابت في هذه القصة جميلة بنت عبد الله او زينب بنت عبد الله او حبيبة بنت سهل
فالذي ورد في الموطاء وسنن ابن ماجة ومسند الامام احمد ان اسم زوجة ثابت
التي صاحبة القصة هو حبيبة بنت سهل والذي ورد في صحيح البخاري من رواية
حماد بن زيد وفي سنن ابن ماجة من رواية اخرى عن عكرمة انها جميلة وكذا اخرجه
عبد الرزاق من وجه آخر وعند الدارقطني من طريق ابن جريج ان ثابت بن قيس كانت
عنده زينب بنت عبد الله ابن ابي فذكر الائمة ومنهم ابن حجر في اختلاف الروايات
بانه زينب بنت عبد الله وجميلة بنت عبد الله لعل لها اسمان او كان احدهما اسم و
الآخر لقب فكانت هذه القصة واحدة ولعل لثابت بن قيس امراتان احديهما لها
اسمان والاخرى حبيبة بنت سهل فوقعت لحبيبة بنت سهل ايضا قصة مع زوجها
فمجموع الروايات محمولة على قصتين قال ابن حجر العسقلاني والذي يظهر انهما قصتان
وقعتا له في امراتين لشهرة الحديثين بصحة الطريقين واختلاف السياقين الثالث
انه اختلفت الروايات في جميلة ايضا في انها بنت سلول اخت ابي الذي هو رئيس المنافقين
او بنت ابي بن سلول ولابي بن سلول ابن اسمه عبد الله فاسم ابي عبد الله وكذا اسم ابنه
عبد الله وهو صحابي جليل فتكون جميلة اختا لابن ابي فوقع في بعض الروايات جميلة
بنت عبد الله وفي بعضها جميلة اخت عبد الله قال التفتازاني اتفقوا على ان الصواب
اخت عبد الله لا بنت عبد الله قال الشيخ زكريا وتبعه الجلال السيوطي والمناوي
كلتا الروايتين صحيحة اخت عبد الله بنت عبد الله فالمراد من عبد الله في التركيب الثاني
هو ابي بن سلول رئيس المنافقين وفي التركيب الاول هو ابنه صحابي جليل هذا على تقدير
كون جميلة بنتا لابن سلول واما على تقدير جميلة بنتا لسلول فالمراد من عبد الله في
التركيب الاول هو ابي بن سلول رئيس المنافقين الرابع في شرح بعض الالفاظ التي وردت

وردت في الحديث قوله جميلة بضم الجيم وفتح الميم قوله ابن سلول قالوا ان سلول ام
عبد الله لا ابيه فيكون هذا نسبة الى امه وله نظاير كثيرة وقد جمعها بعض المحدثين
في مؤلف قوله لا انا ولا ثابت اصله لا اجمع انا وثابت فحذف الفعل قوله ما اعيبه
بفتح الهمزة وكسر العين المهملة بعدها مثناة تحتية ساكنة من العيب وفي رواية البخاري
والنسائي لا اعتب بفتح الهمزة وسكون العين المهملة وكسر المثناة الفوقية من العتاب
يعني لم اجد له عيبا بالنسبة الى دينه وخلقه ولا سيئا يعاتب عليه بالنسبة اليهما
قوله ولكني اكره الكفر في الاسلام معناه اخاف ان بقيت عنده ان اقع فيما يفضي الى الكفر
كذا ذكره التفتازاني قال العلامة الطيبي معناه كفران العشير اي الزوج وفي النهاية
في الحديث ان اكثر اهل النار النساء لكفرهن قيل اتكفرون بالله قال لا ولكن يكفرون
الاحسان ويكفرن العشير اي يجحدون احسان ازواجهن ويؤيده ما قالته على ما رواه
ابن ماجة والله لولا مخافة الله اذا دخل علي لبصقت في وجهه الخامس قال الجلال
السيوطي لم يكن في شيء من طرق الحديث التصريح بنزول الآية في هذه القصة قال
قوله عليه السلام ايما امرأة سألت الحديث اخرجه البيهقي من حديث ثوبان قال وما
روي انه عليه السلام قال لجميلة الحديث اخرجه البيهقي عن عطاء مرسلا ثم اخرجه من
طريق آخر موصولا عن عطاء عن ابن عباس وقال انه غير محفوظ والصحيح المرسلة وقوله
وما روي عطف على قوله وعليه السلام قال وتعلق بظاهره من اقتصر على العقد كابن
المسيب يعني ان سعيد بن المسيب وهو من كبار التابعين ذهب الى ان المطلقة بثلث
تطليقات تحل لزوجها المطلق بثلث تطليقات بمجرد العقد لزوج آخر ولا حاجة فيه الى
الدخول ولا الى القربان والاصابة تمسكا بظاهر هذه الآية ولم يذهب احد من الائمة
الاربعة الى هذا القول وانكروه اشد الانكار لمخالفته الحديث الصحيح الثابت الصحيح
الثابت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولقد بالغ ائمتنا الحنفية رضي الله
تعالى عنهم في الزجر ولعنوا على من افتى بقول سعيد بن المسيب ولعله لم يصل اليه الحديث
قال ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله ان رفاعة الحديث اخرجه الشيخان من حديث
عايشة رفاعة بكسر الراء المهملة قوله فبت طلاقي يعني طلقها بتا اي قطعا بحيث لا
يصح بعدها رجوع رفاعة اليها حتى تنكح زوجا غيره قوله وان عبد الرحمن ابن زبير بفتح
الزاء المعجمة وكسر الموحدة قوله وانما معه مثل هدبة الثوب هدبة الثوب طرفه تريد
الشكاية عن استطاعة زوجها من جماعها لعدم مساعدة آلته وانما هو مثل هدبة
الثوب في الاسترخاء وعدم القيام قوله فلا حتى تذوقي عسيلته ويذوق هو عسيلتك
بضم العين وفتح السين المهملتين تصغير عسل قال الجوهري شبهت تلك اللذة بالعسل
وصغرت لان الغالب على العسل التأنيث وفي الاساس من المستعار العسيلتان
للعضوين لكونهما مظنة الالتذاذ قال فالآية مطلقة قيدتها السنة ومن وضائع
المص واطواره في هذا الكتاب غالبا ان يحافظ اطلاق النظم وان يجتهد حسب وسعه
ان لا يخرج النظم عن اطلاقه الى التقييد وان ورد في التقييد حديث ربما لا يلتفت اليه
او يمرضه ويزيفه او يرده كما فعل في تفسير الفاتحة عند قوله غير المغضوب عليهم ولا
الضالين كما سمعت فكان عليه في جميع تلك المواضع ان يسلك الى ما سلك اليه في هذا

الموضع من تقييد الآية المطلقة بالنسبة سيما اذا كان الحديث بلغ الى درجة الصحة
وسالما عن العلل والقوادح قال وقد لعن رسول الله المحلل والمحلل له اخرجه احمد والترمذي
والنسائي وصححه من حديث ابن عباس قال وتفسير الظن بالعلم ههنا غير سديد لان
عواقب الامور غيب يظن ولا يعلم ولانه لا يقال علمت ان يقوم زيد لان الناصبة
للتوقع وهو ينافي العلم هذا كله كلام صاحب الكشاف قال شهاب الدين احمد بن سمين
الحلبي تلميذ ابي حيان الظن ههنا على بابه من ترجيح احد الجانبين وهو معنى ان الخوف
المتقدم بمعنى الظن وزعم ابو عبيدة وغيره انه بمعنى اليقين وضعف هذا القول
الزمخشري بوجهين احدهما من جهة اللفظ وهو ان الناصبة لا يعمل فيها يقين وانما
ذلك للمشددة والمخففة لا تقول علمت ان يقوم زيد فقد ذكره غيره مثل ابي علي الفارسي
وغيره الا ان سيبويه اجاز ما علمت الا ان يقوم زيد فظاهر هذا الرد على الفارسي
وقد حاول بعض المغاربة الجمع بينهما وقال ان علم قد يراد به الظن القوي كقوله فان
علمتموهن مؤمنات وقوله واعلم علم حق غير ظن وتقوى الله من خير المصاد فقوله
علم حق يفهم منه انه قد يكون علم غير حق وكذا قوله غير ظن يفهم منه انه قد يكون
علم بمعنى الظن ومما يدل على ان علم التي بمعنى الظن قد يعمل في ان الناصبة قول جرير
رضي عنه الله ان الناس قد علموا ان لا يدانينا في خلقه احد ثم قال قال الشيخ يعني
ابا حيان وثبت بقول جرير وتجويز سيبويه ان علم يعمل في ان الناصبة فليس بوهم
من طريق اللفظ كما ذكره الزمخشري واما قوله لان الانسان لا يعلم ما في الغد فليس
كما ذكر بل الانسان يعلم اشياء كثيرة واقعة في الغد ويجزم بها وهذا الرد من الشيخ
عجيب جدا كيف يقال في الآية ان الظن بمعنى اليقين ثم يجعل اليقين بمعنى الظن
المسوغ لعمله في ان الناصبة وقوله لان الانسان قد يجزم باشياء في الغد مسلم
لكن ليس هذا منها انتهى ويرد عليه ان كلام ابي عبيدة نص لا يحتمل التاويل فان
الفعل بمعنى اليقين يعمل في ان الناصبة ولا شك ان الرجل اعرف الناس بموارد
استعمالات العرب وكلام سيبويه موافق له فمحاولة الجمع بين كلام سيبويه وكلام
ابي علي الفارسي غير بين ولا بينه ذلك البعض من المغاربة بيانا شافيا لان قوله
واعلم علم حق غير ظن لا يدل على ما ذكره لاحتمال ان يكون كل من القيدين قيدا
واقعيا لا احترازيا فيكون مجيء كل منهما للتقرير والتاكيد وكذا قول جرير رضي عن
الناس ان الناس قد علموا الخ ليس بنص في الظن بل الظاهر انه بمعنى اليقين وهو
الملائم لادعاء الشاعر لا احد من الخلق يدانيه وان الناس جازمون قاطعون بذلك
فيكون الكلام ابلغ وانسب لمقام التفاخر والمباهات مما اذا اخرج العلم عن
حقيقته واول بمعنى الظن وان جعل اليقين بمعنى الظن المسوغ لعمله في ان الناصبة
ليس ما ذهب اليه ابو حيان وانما ذكره نقلا عن بعض المغاربة وليس مذهبه
الا ان الفعل بمعنى اليقين يعمل في ان الناصبة فهو متبع لابي عبيدة وسيبويه
ويدل عليه رده لصاحب الكشاف من طرف ابي عبيدة وقوله في الرد عليه واما
قوله لان الانسان لا يعلم في الغد فليس كما ذكر بل الانسان يعلم اشياء كثيرة واقعة
في الغد ويجزم بها فهذا صريح في انه ذهب الى ما ذهب اليه ابو عبيدة ويوافقه كلام

كلام سيبويه ولقائل ان يقول عن طرف ابي عبيدة ان الزوجين باشر العقد والتزوج
اولا على ظن ان يقيما حدود الله فبقيا على ذلك مدة ثم ظنا ان لا يقيما حدود
الله فوقع المفارقة بينهما بالطلقات الثلث التي لم يمكن المراجعة بعدها الا
بان تنكح زوجا غيره فبعد هذه الطلقات الثلث وبعد ان تنكح زوجا غيره ينبغي
ان لا يقع التراجع بينهما الا بعد ان علما يقينا ان يقيما حدود الله لا ظنا وحسبانا
لكونهما بعد هذه الوقعة مظنة التهمة فيحتمل احتياج توسيط المحلل وان يكون
الزوج هو المحلل له كما في الاول وقد لعن كل منهما بلسان الشارع فينبغي لهما بعد
هذه القصة ان لا يتصديا الزواج بمجرد الحسبان والظن لئلا يتجرا لهذه
الهجنة المظنونة لانهما كانا موقع التهمة فعلينا ان نتقي مواقع التهم حسب
وسعنا وطوقنا فهذان الامامان الجليلان اعني ابا عبيدة وسيبويه جوزا وقوع
ان المصدرية بعد الفعل بمعنى اليقين وكلام جرير وكذا قول البعض شاهد لهما
وان ابا عبيدة اول الظن باليقين لما ذكرنا من النكتة وان ابا حيان اقتفى اثر هذين
الامامين في تجويز اعمال فعل بمعنى اليقين في ان الناصبة واقتفى اثر ابي عبيدة
في تاويل فعل الظن ههنا باليقين لما ذكرنا من هذه النكتة اللطيفة واما حكم
ابي حيان فيما سيجيء بالشذوذ في قول جرير بعد ما استشهد به على وقوع ان
الناصبة بعد فعل اليقين فلعله قال ذلك من طرف ابي علي الفارسي واتباعه
كما ان استشهاده اولا من طرف ابي عبيدة وسيبويه قال كان المطلق يترك المعتدة
الخ اخرجه ابن ابي حاتم عن ابن عباس قال كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول
كنت العب فنزلت اخرجه ابن المنذر عن عبادة بن الصامت قال ثلث جدهن
جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة اخرجه ابو داود والترمذي وابن
ماجة والحاكم والدارقطني والبيهقي من حديث ابي هريرة قال ابن حجر وفي اسناده
ضعف قال نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته جملاء الحديث اخرجه البخاري
وابو داود والنسائي وليس فيها تسميتها جملا وفيه تسميتها جملاء وتسمية زوجها
ابي الدحداح ابن عاصم بن عدي بن عجلان في طريق رواه القاضي اسمعيل في احكام
القرآن وبه جزم ابن فتحون قوله تعالى حولين كاملين قال الامام البغوي اي سنتين
وذكر الكمال للتاكيد كقوله تعالى تلك عشرة كاملة وقيل انما قال كاملين لان العرب
قد تسمي بعض الحول حولا وبعض الشهر شهرا كما قال الله تعالى الحج اشهر معلومات
وانما شهران وبعض الثالث وقال ومن تعجل في يومين فلا اثم عليه وانما يتعجل
في يوم وبعض يوم ويقال اقام فلان بموضع كذا حولين وانما اقام به حولا وبعض
آخر فبين الله تعالى انهما حولان كاملان اربعة وعشرون شهرا قال ابو الفرج ابن
الجوزي وهذا قول الفراء والزجاج قال من قوله واجعله الوارث منا اوله اللهم متعنا
باسماعنا وابصارنا ما احييتنا واجعلهما الوارث منا اخرجه الترمذي ورزين
وفي النهاية ومن التهاية ومن اسماء الله تعالى الوارث وهو الذي يرث الخلائق
ويبقى بعد فنائهم ومعنى اجعلهما الوارث منا اي ابقهما صحيحين سالمين الى
ان اموت وقيل اراد بقائهما عند الكبر وانحلال القوى النفسانية فيكون السمع

والبصر وارثى سائر القوى والباقين قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا الآية قال ابو البقاء فى هذه الآية اقوال احدها ان الذين مبتداء والخبر محذوف
تقديره وفيما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم ومثله والسارق والسارقة
والزانية والزانى وقوله يتربصن بيان الحكم المتلو وهذا قول سيبويه والثانى ان
المبتداء محذوف والذين قام مقامه وتقديره وازواج الذين يتوفون منكم والخبر
يتربصن ودل على المحذوف قوله ويذرون ازواجا والثالث ان الذين مبتداء و
يتربصن الخبر والعايد محذوف تقديره يتربصن بعدهم او بعد موتهم والرابع ان
الذين مبتداء وتقدير الخبر ازواجهم يتربصن فازواجهم مبتداء ويتربصن الخبر فحذف
المبتداء لدلالة الكلام عليه والخامس انه ترك الاخبار عن الذين واخبر عن الزوجات
المتصل ذكرهن بالذين لان الحديث معهن فى الاعتداد بالاشهر فجاء الاخبار عما
هو المقصود فهذا قول الفراء قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا قال الزمخشرى وقيل عشر
الى الليالى والايام داخلة معها ولا تراهم قط يستعملون التذكير فيه ذاهبين الى
الليالى والايام داخلة معها ولا تراهم قط يستعملون التذكير فيه ذاهبين الى
الايام تقول صمت عشرا ولو ذكرت خرجت من كلامهم ومن البين فيه ان لبثتم الا عشرا
ان لبثتم الا يوما قال ابو حيان لا يحتاج الى تاويل بانها ليال لاجل حذف التاء ولا الى
تاويلها بمدد كما ذهب اليه المبرد بل الذى نقل اصحابنا انه اذا كان المعدود مذكرا
او حذفته فلك فيه وجهان احدهما وهو الاصل ان يبقى العدد على ما كان عليه لو
لم يحذف المعدود فتقول صمت خمسة تريد خمسة ايام قالوا وهو الفصيح قالوا ويجوز
ان تحذف منه كلمة تاء التانيث وحكى الكسائى عن ابى الجراح صمنا من الشهر خمسا و
معلوم ان الذى يصام من الشهر انما هى الايام واليوم مؤكد واذا تقرر هذا فجاء قوله و
عشرا على احد الجائزين وحسنه ههنا انه مقطع كلام فهو شبيه بالفواصل كما حسن
قوله ان لبثتم الا عشرا كونه فاصلة فلذلك اختير مجيئ هذا على احد الجائزين وقوله
ولو ذكرت لخرجت من كلامهم ليس كما ذكر بل لو ذكر لكان اتى على الكثير الذى نصوا
عليه وعلى انه الفصيح اذ حاله عندهم محذوفا كحاله مثبتا فى الفصيح وجوز والذى
ذكره الزمخشرى على ان غيره اكثر منه وقوله ولا تراهم قط يستعملون التذكير فيه ليس
كما ذكر بل استعمال التذكير هو الكثير الفصيح كما ذكرنا وقوله ومن البين فيه ان لبثتم الا
عشرا قد بينا مجيئ هذا على الجائز فيه وان محسن ذلك انما هو كونه فاصلة وقوله
وان لبثتم الا يوما فائدة ذكر الزمخشرى هذا انه على زعمه اراد الليالى والايام
داخلة معها فاتى بقوله الا يوما للدلالة على ذلك وهذا يدل عندنا على ان قوله عشرا
انما يريد به الايام لانهم اختلفوا مرة فى اللبث فقال قوم عشر وقال امثلهم طريقة يوم
فقوله الا يوما مقابل لقولهم الا عشرا ومبين انه اريد بالعشر الايام اذ ليس من التقابل
ان يقول بعضهم عشر ليال وبعض يوما والاشهر بالاهلة قوله تعالى ولكن لا تواعدوهن
سرا قال عمر النسفى فى التيسير اى جماعا سمى به لانه يفعل فى السر قال امرؤ القيس الا زعمت
بسباسة اليوم اننى كبرت وان لا يحسن السر امثالى اى لا يقل احدكم لها فى العدة انى قادر
على هذا العمل محسن لهذا العمل فانه قبيح فى المعاملة وبعيد عن المجاملة ولانه مهيج لشهوتها

لشهوتها وقد يوقعها فى الفتنة بذلك فى عدتها وفى المعالم قال الشافعى السر هو الجماع
قال الكلبى اى لا تصفوا انفسكم لهن بكثرة الجماع فيقول اتيتك الاربعة والخمسة واشباه
ذلك قوله تعالى واعلموا ان الله غفور حليم قال الامام النسفى فى التيسير لا يصح عند المعتزلة
على اصولهم وصف الله تعالى انه حليم لان حقيقة الحلم ترك عقوبة من يستحقها ولا يجوز
عندهم الله تعالى ترك عقوبة العصاة والله تعالى وصف نفسه به ترغيما لهم وتكذيبا
لقولهم قوله ويدل عليه قوله عليه السلام لانصارى طلق امرأته الحديث قال الشيخ
ولى الدين العراقى لم اقف عليه قوله تعالى الا يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح فى الكشاف
او يعفو الولى الذى يلى عقدة نكاحهن وهو مذهب الشافعى وقيل هو الزوج وعفوه
ان يسوق اليها المهر كاملا وهو مذهب ابى حنيفة والاول ظاهر الصحة قال صاحب الانصاف
هذا النقل وهم فيه الزمخشرى عن الشافعى فان مذهبه موافق لمذهب ابى حنيفة فى
ان المراد الزوج وانما ذهب الى ان المراد الولى هو الامام مالك وصدق الزمخشرى انه
قول ظاهر الصحة عليه رونق الحق وطلاوة الصواب ثم اطال فى بيانه انتهى قال الامام
عمر النسفى فى تفسيره عند قوله تعالى ويعفو الذى بيده عقدة النكاح اى الزوج فيفضل
فيعطى الكل صلة لها واحسانا اليها اى الواجب شرعا هو النصف الا ان يسقط هى الكل او
يعطى هو الكل وانما كان الزوج هو الذى بيده عقدة النكاح لان الطلاق بيده فكان ابقاء
العقدة بيده وكذا فسره سعد بن مسيب وابن جبير والشعبى وقتادة وشريح ومجاهد و
اصله عن على وروى عنه انه سئل شريحا عن الذى بيده النكاح فقال هو الولى فقال
على لا ولكن هو الزوج وهو قول ابى حنيفة واحد قولى الشافعى وقال مالك والشافعى فى
قول هو ولى الصغيرة والبكر وله حط هذا النصف وهذا لا يصح التبرع بحق الصغيرة ولا بحق
الكبيرة انتهى فللشافعى فى تفسير قوله تعالى الذى بيده عقدة النكاح قولان الولى وهو
الموافق لقول مالك والزوج وهو الموافق لقول ابى حنيفة فلا يتم قول صاحب الانصاف
وانما ذهب الى ان المراد الولى هو الامام مالك وظاهر كلام المص يدل على ان تفسير الذى
بيده عقدة النكاح بالزوج ليس مذهب الشافعى بل انما هو قول بعض من الشافعية حيث
قال بعد التفسير بالزوج المالك لعقده وحله واليه ذهب بعض اصحابنا والحنفية ثم
قال بعد تفسيره بالولى الذى يلى عقد نكاحهن وذلك اذا كانت المرأة صغيرة وهو قول
قديم للشافعى فعلى قول المص لا يصح كلام الانصاف من وجهين معا لا من وجه واحد
فقط وهو ظاهر قال اى الزوج ورد مرفوعا الى النبى عليه السلام اخرجه الطبرانى
فى الاوسط من حديث ابن عمر واخرجه البيهقى فى سننه عن على وابن عباس قال وقيل
الولى اخرجه البيهقى عن ابن عباس قال وهى صلوة العصر لقوله عليه السلام يوم الاحزاب
الحديث روى مسلم فى افراده من حديث على عليه السلام قال وقيل صلوة الظهر لانها
فى وسط النهار وكان اشق الصلوات عليهم قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى
تفسيره روى ذلك عن ابن عمر وزيد بن ثابت واسامة بن زيد وابى سعيد الخدرى
وعايشة فى رواية اخرج الامام البغوى عن زيد بن ثابت قال كان رسول الله يصلى
صلوة اشد على اصحاب النبى منها فنزلت حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
واخرج احمد من وجه آخر عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

كان يصلى الظهر بالهجير فلا يكون وراءه الا الصف او الصفان والناس فى قايلتهم
وتجاراتهم فانزل الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى قلت وليس شئ منهما
نصا من المقصود وهو ظاهر وكلام الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى فى تفسيره يشعر ان
القول المختار هو القول الاول حيث قال وروى مسلم فى افراده من حديث البراء ابن
عازب قال نزلت هذه الاية حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر
فقراءنا ما شاء الله ثم نسخها الله تعالى فنزلت حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وهذا قول على بن ابى طالب وابن مسعود وابى وابى ايوب وابن عمر فى رواية وسمرة بن
جندب وابى هريرة وابن عباس فى رواية عطية وابى سعيد الخدرى وعايشة فى رواية و
حفصة والحسين وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء فى رواية وطاوس والضحاك
والنخعى وعبيد بن عمير وزر بن حبيش وقتاده وابى حنيفة ومقاتل فى آخرين وهو مذهب
اصحابنا واخرج الامام البغوى فى المعالم عن ابى يونس مولى عايشة انه قال امرتنى
عايشة ان اكتب لها مصحفا وقالت اذا بلغت هذه الاية فآذنى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى فلما بلغتها آذنتها فاملت على حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
صلوة العصر وقوموا لله قانتين قالت عايشة سمعتها من رسول الله وعن حفصة مثل
ذلك واخرج ايضا عن زر بن حبيش قال قلت لعبيدة سل عليا عن الصلوة الوسطى فساله
قال كنا نرى انها صلوة الفجر حتى سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يوم
الخندق شغلونا عن صلوة الوسطى صلوة العصر ملاء الله اجوافهم وقبورهم نارا والجلال
السيوطى رجح القول الثانى واحتج عليه بوجوه كثيرة وفيما نقلناه جواب عن اكثرها قال
لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها قال الجلال السيوطى لا اصل له قال الفجر
قال فى المعالم وهو قول عمر وابنه وابن عباس ومعاذ وجابر وبه قال عطاء وعكرمة ومجاهد
واليه ذهب مالك والشافعى لان الله تعالى قال وقوموا لله قانتين والقنوت طول
القيام صلوة الصبح مخصوصة بطول القيام والقنوت ولان الله تعالى خصها فى آية
اخرى من بين الصلوات فقال وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا يعنى يشهدها
ملائكة الليل وملائكة النهار فهى مكتوبة فى ديوان الليل وديوان النهار قال
وقيل المغرب اخرج الطبرى من رواية اسحق بن ابى فروة عن رجل عن قبيصة بن ذويب
قال الصلوة الوسطى صلوة المغرب الا ترى انها ليست باقلها ولا اكثرها ولا تقصر فى
السفر قال ابن حجر واسحق متروك وشيخه مجهول قال وقيل العشاء وفى المعالم انه لم
ينقل عن احد من السلف وذكر الجلال السيوطى فى حاشية انه لم ينقل عن احد من الصحابة
وذكر بعض المتأخرين انها بين صلوتين لا تقصران قال وعن عايشة انه عليه السلام
كان يقرء والصلوة الوسطى وصلوة العصر رواه مسلم قال فتكون صلوة من الاربع
خصت بالذكر مع العصر لانفرادهما بالفضل وقد مر فيما نقلناه عن الامام البغوى
والحافظ ابى الفرج جواب عن هذا فتذكر قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم الآية لم يذكر الزمخشرى ولا المص سبب نزول هذه الآية
وذكره الواحدى فى اسباب النزول والامام البغوى والحافظ ابو الفرج فى تفسيرهما
قالوا نزلت الآية فى رجل من اهل الطايف يقال له الحكيم بن الحرث هاجر الى المدينة وله

ولد اولاد ومعه ابواه وامرأته فمات فانزل الله هذه الآية فاعطى النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم والديه واولاده من ميراثه ولم يعط امرأته شيئا وامرهم ان ينفقوا عليها
من تركة زوجها حولا قال الامام فى تفسيره فى هذه الآية ثلثة اقوال القول الاول وهو
اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة فهذا القول هو الذى اتفق عليه اكثر المتقدمين
والمتأخرين من المفسرين القول الثانى وهو قول مجاهد ان الله تعالى انزل فى عدة المتوفى
زوجها عنها آيتين احدهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
والاخرى هذه الاية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها ان لم
تختر السكنى فى دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر
وعشرا على ما فى تلك الآية المتقدمة واما اذا اختارت السكنى فى دار زوجها والاخذ
من ماله وتركته فعدتها هى الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين اولى حتى
يكون كل واحد منهما معمولا به القول الثالث وهو قول ابى مسلم الاصفهانى ان معنى
الآية ان من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول
وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التى ضربها
الله تعالى لهن فلا جناح فيما فعلن فى انفسهن من معروف اى نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه
الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا فى زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى
حولا كاملا وكان يجب على المراة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى فى هذه الآية ان ذلك
غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف
الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان والثانى يجب ان يكون الناسخ متأخرا عن
المنسوخ فى النزول وان هذا كان متأخرا فى النزول وكان الاحسن ان يكون متأخرا عنه
فى التلاوة ايضا لان هذا الترتيب احسن فاما تقديم الناسخ على المنسوخ فى التلاوة وان
كان جائزا فى الجملة الا انه لم يكن ابعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب
بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك فى التلاوة كان الاولى ان لا يحكم
بكونها منسوخة بتلك الوجه الثالث وهو انه ثبت فى علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض
بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين
المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام
النسخ من غير دليل واما على قول ابى مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم
وصية لازواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله وابو مسلم
يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الحكم
الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على تقدير ان
يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطريق النسخ الى الآية وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره
ابو مسلم لم يلزم تطريق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابى
مسلم اولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما فى القول بهذا النسخ
من سوء الترتيب الذى يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح انتهى وفيه ضرب
من الاختلال ووجوه من الاضطراب وبيانه ان القول بان هذه الآية منسوخة ليس
مما ثبت بالرأى والقياس وانما ثبت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بنقل الثقات

المتقنين من ائمة الحديث ومنهم الامام البخارى فى صحيحه عن عبد الله بن الزبير وعن عثمان
رضى الله تعالى عنهما ومنهم ابن ابى حاتم ذلك الامام فى تفسيره عن ابن عباس رضى الله
تعالى عنه وقد حكى الامام الحافظ الثقة الثبت قاضى عياض اليحصبى وابن عطية
الاجماع على وقوع النسخ فى هذه الآية بالاية المتقدمة وقد ثبت القراءة عن عبد الله
بن مسعود رضى الله تعالى عنه كتب عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول مكان قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا وقد جرى على ذلك
جمهور المفسرين فالقول المنفرد عن مجاهد المخالف للحديث الثابت عن رسول الله بنقل
الثقات المتقنين والمخالف لقول جمهور المفسرين بل المخالف للاجماع على ما حكيه
اليحصبى يكون مثل قول سعيد بن مسيب فى المراءة التى طلقها زوجها ثلثا انها
تحل للزوج الاول بمجرد العقد بدون الاصابة فالسعيد مع انه من كبار التابعين لم
يأخذ قوله احد من الائمة الاربعة وكذا هذا القول ان ثبت من مجاهد لم يأخذه
احد من الائمة الاربعة ولم يعمل به فظهر لك مما ذكرنا ان قوله فكان المصير الى قول
مجاهد اولى من التزام النسخ من غير دليل كلام باطل لا يصح بوجه لما تحققت ان هذا
النسخ ليس فى وسعنا وقدرتنا ولا بالتزامنا وجعلنا وعملنا وانما ثبت من الشارع بنقل
الثقات من ائمة الحديث والتفسير وكذا قوله ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير
الى عدمه بقدر الامكان كلام فاسد لان هذا النسخ ليس بعملنا وجعلنا ولا فى وسعنا
وطوقنا بحيث نفعله اذا شئنا ونتركه اذا شئنا بل وجدنا الشارع نسخ هذه الآية
بتلك الآية فتركنا هذه الآية وعملنا بتلك الآية اتباعا للشارع فى الفعل والترك
واستسلاما له ان الدين عند الله الاسلام يا ايها الذين امنوا ادخلوا فى السلم كافة
وكذا قوله الا انه لم يكن ابعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر
الامكان كلام فاسد ناشى عن عدم معرفة الاصوليين اصول الحديث واصول الفقه
وعن عدم الاطلاع على حقيقة الحال والآفاين سوء الترتيب حتى يجب تنزيه كلام الله تعالى
عنه وعلى ما زعم هذا القائل يجب ان يكون اول السور القرآنية سورة اقراء ثم بعدها
سورة المدثر ثم وثم على ترتيب النزول على رسول الله مع ان الواقع ليس كذلك
الا ترى ان اكثر السور مكية فيجب ان تكتب تلك السور فى اوائل المصاحف اولا على
ترتيب النزول ثم بعد اتمام المكيات يبتداء بالمدنيات وتكتب على ترتيب النزول مع
ان الامر ليس كذلك فيلزم على زعم القائل ان يكون ترتيب مصحفنا على سوء الترتيب فى
اكثر المواضع نعوذ بالله من الخذلان الا ترى ان سورة الكافرون كتب عند اواخر السور
القرآنية حيث يقرب المصحف من الاختتام مع انها منسوخة باية السيف اجماعا وقد
كتبت الايات التى نسختها فى سورة التوبة فاين سورة التوبة من سورة الكافرين فظهر لك
ان ليس الامر كما زعم القائل وان ما زعمه من التخيلات الفاسدة وان الترتيب الواقع
فى السور والايات لا يلزم ان يكون على وفق النزول والتنزيل بل قد وقد فليس الخبر
كالعيان ولا ينبئك مثل خبير قال الحافظ الثقة الثبت قاضى عياض اليحصبى فى شرح
المسلم عند حديث حذيفة صليت مع رسول الله ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع
عند المائة ثم مضى فقلت يصلى بها فى ركعة فمضى فقلت يركع بها ثم افتتح النساء

النساء فقراءها ثم افتتح آل عمران فقراءها وتقديمه ههنا النساء على آل عمران حجة
لمن يقول ان ترتيب السور من المسلمين حين كتبوا المصحف لم يكن ذلك من تحديد
النبى عليه السلام وانما وكله الى امته بعده وهو قول جمهور العلماء وهو قول مالك
واختيار القاضى ابى بكر الباقلانى واصح القولين عنده قال والذى يقول ان
تاليف السور ليس بواجب فى الكتابة ولا فى الصلوة ولا فى الدروس ولا فى التلقين
والتعليم وانه لم يكن نص لا يحل تجاوزه فلذلك اختلفت تاليفات المصاحف
قبل مصحف عثمان واستجاز النبى والامة بعده فى سائر الاعصار ترك الترتيب للسور
فى الصلوة والدرس والتلقين والتعليم وعلى قول من يقول من اهل العلم ان ذلك
توقيف من النبى عليه السلام على ما حده ورسمه لهم حسب ما استقر فى مصحف عثمان
وان موجب اختلاف المصاحف قبل فى الترتيب انما كان قبل الترتيب والعرض الآخر
فلعل فعله هذا كان قبل التوقيف انتهى فعلى كل من القولين لا محذور ههنا اما على التوقيف
فلانه ح يكون هذا الترتيب تعبدا محضا كسائر التعبدات الشرعية مثل اعداد الركعات
وافعال الحج وغيرهما من الامور الشرعية التعبدية واما على قول الجمهور فلان هذا الترتيب
ليس بواجب عندهم بحيث لا يصح غيره وانما احرق عثمان ابن عفان سائر المصاحف
التى خالف ترتيبها ترتيب المصحف الذى كتبه لان ترتيب هذا المصحف كان باشارات
الصحابة واجماعهم فخافوا اختلاف الامة فى كتاب الله تعالى وارادوا ان يجتمع الامة
على كتاب واحد فاحرقوا المصاحف المختلفة المنتشرة فى البلاد فكان كل من تضعيف
باجماع واتفاق منهم فظهر لك ان قول الامام واما على قول ابى مسلم فالكلام اظهر
لانكم تقولون الى آخر القول كله كلام فاسد ناشى عن عدم الاطلاع على حقيقة الحال و
الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم قوله تعالى الم تر الى الذين الآية قال ابو البقاء الاصل
فى ترى ترءا مثل ترعى الا ان العرب اتفقوا على حذف الهمزة فى المستقبل تخفيفا ولا يقاس
عليه وربما جاء فى ضرورة الشعر على اصله ولما حذفت الهمزة بقى آخر الفعل الفا فحذفت
فى الجزم والالف منقلبة عن ياء واما فى الماضى فلا تحذف الهمزة وانما عداه ههنا بالى لان
معناه الم ينته علمك الى كذا والرؤية ههنا بمعنى العلم والهمزة فى لم استفهام والاستفهام
اذا دخل على النفى صار ايجابا وتقريرا ولا يبقى الاستفهام ولا النفى فى المعنى قال ابو حيان
والمضاف محذوف اى الى قصتهم او الى حديثهم وما جرى لهم لان الذوات لا يتعجب
منها وانما يتعجب بما جرى لهم قال قيل هم حزقيل على اهل داوردان الخ وهذا هو المذكور
تفصيلا فى سفر حزقيل النبى عليه السلام وهذا السفر اليوم فى ايدى اليهود والنصارى
يقرؤن فى معابدهم مثل الزبور وسفر اشعيا وزكريا وغيرهم صلوات الله على نبينا و
عليهم قال الامام فى تفسيره انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورية
عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم
احياهم لا يخلوا اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التى معها صارت معارفهم
ضرورية واما ما شاهدوا شيئا من تلك الاهوال بل الله اماتهم دفعة كالنوم الحادث
من غير مشاهدة الاحوال البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما احياهم يمتنع ان يقال
انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة

لايجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان يبقى تلك المعارف الضرورية معهم
بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما انه لايبقى التكليف
فى الآخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين فليس فى الآية ما يمنع منه
او يقال ان الله تعالى احياهم اماتهم ما اراهم شيئا من الآيات العظيمة التى تصير
معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين عاينوا
الاهوال عند القرب من الموت انتهى وقال من سورة النساء عند قوله تعالى وليست
التوبة على الله للذين يعملون السيئات الآية واعلم ان ههنا بحثا عميقا اصوليا و
ذلك لان اهل القيامة لايشاهدون الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا و
يشاهدون ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال وكل ذلك لايوجب ان يصير
العلم بالله ضروريا لان العلم بان حصول الحياة بعد ان كانت معدومة تحتاج
الى الفاعل علم نظرى عند اكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير ان يقال هذا العلم ضرورى
لكن العلم بان الاحياء لايصح من غير الله تعالى علم نظرى واما العلم بان فاعل تلك
النيران العظيمة ليس الا الله فهذا ايضا استدلالى فكيف يمكن ادعاء ان اهل الآخرة
لاجل مشاهدتهم اهوالها يعرفون الله تعالى بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فانتم
قلتم بان العلم بالله اذا كان علما ضروريا منع من صحة التكليف فهذه الملازمة غير
مسلمة وذلك ان العبد مع علمه الضرورى بوجود الاله المثيب المعاقب فقد يقدم
على المعصية لعلمه بانه كريم وانه لاينفعه طاعة العبد ولايضره ذنبه واذا كان الامر
كذلك فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا الذى يقوله المعتزلة من
ان العلم بالله فى دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف
كلام ضعيف لان من حصل فى قلبه العلم بالله ان كان تجويز نقيضه قائما فى قلبه فهذا
يكون ظنا لاعلما وان يكن تجويز نقيضه قائما امتنع ان يكون علم آخر اقوى واكد منه
فثبت ان هذه الاشياء التى يذكرها المعتزلة ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة فى بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم
قبوله التوبة فى وقت آخر وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا
لايسئل عما يفعل وهم يسئلون انتهى ويرد على الامام ان كان هذا الكلام الآتى الواقع
فى سورة النساء عند تفسير تلك الآية الواقعة فيها مرضيا عنده مختارا لديه بشهادة
انه اورد هذا الكلام رد الما ذكره المعتزلة من ان العلم بالله تعالى اذا كان ضروريا
منع من صحة التكليف وان من شاهد النار العظيمة واصناف اهوال الآخرة وشدائدها
فى الاخرة لايكون علمه بالله تعالى الا ضروريا لا استدلاليا نظريا يكون كلامه الواقع
فى سورة البقرة عند تفسير هذه الآية اعنى فقال لهم الله موتوا ثم احياهم كلاما ساقطا
مردودا مع انه سكت عليه ولم يتعرض للدفع والجواب عنه ومع انه مبنى على اصول
المعتزلة بشهادة قوله الآتى وان لم يكن مرضيا عنده محققا لديه يكون موافقة به
كلام اهل الاعتزال ومقاومته به من مقولة الجدليات فيشبه ان يكون كلامه
هذا من مقولة الكلمات التى يقال لها تشكيكات الامام التى هى خطرات ووساوس
لا اصل لها وانما اوردها لاظهار القوة فى الجربزة مع انه يأبى عنه المقام كل الاباء ويشعر

ويشعر انه مختار لديه مرضى عنده فحينئذ يكون كلامه السابق الواقع فى سورة
البقرة فاسدا مردودا عنده لرده هناك بكلام هو مرضى عنده قال وقيل القرض
الحسن المجاهدة والانفاق فى سبيل الله اخرجه ابن ابى حاتم عن عمر بن الخطاب قال
يقتر على بعض ويوسع على بعض لحج فى الكشاف يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه
بما وسع عليكم لايبدلكم الضيقة بالسعة انتهى فى بعض الحواشى الى تفسيره يقبض و
يبسط على ترتيبهما كما هو مقتضى الظاهر والكشاف قدم تفسير البسط قال المحقق
التفتازانى نبه به على ان المقصود فى المقام ذكر البسط وانما ذكر القبض للمقابلة و
تكميل بيان القدرة وكأنه اكتفى القاضى فى هذا التنبيه بالاكتفاء بما يتفرع على بيان
البسط انتهى لايخفى على العارف باساليب الكلام ان كلامى الكشاف والقاضى يشعران
بان ذكر القبض ههنا بمجرد المقابلة ومجرد تكميل بيان القدرة بل للتحذير والانذار
بانكم ايها الاغنياء واولوا السعة ان تبخلوا عليه بما وسع عليكم يصبكم شدة الفقر
وضيقه فاحذروا ايها الاغنياء من عقوبته تعالى بزوال نعمه عنكم وتحولها منكم الى
ويؤيده تقديم القبض على البسط فالقول بانه ليس بمقصود بل المقصود هو البسط
مخالف لقولى الكشاف والقاضى فظهر لك ان قول البعض وكانه اكتفى القاضى فى هذا
التنبيه بالاكتفاء بما يتفرع على بيان البسط ليس بشئ اذ قول القاضى فلا تبخلوا بما وسع
عليكم كيلا يبدل حالكم صحيح فى انه تفريع على بيان القبض والبسط معا لا على بيان البسط
فقط قال حسبما اقتضته حكمته الاولى حسبما اقتضت مشيئته بدل حسبما اقتضت حكمته
لئلا يوهم مذهب الخصم قوله تعالى من بنى اسرائيل من بعد موسى قال ابو حيان الى حرف
جر من لفظ واحد لاختلاف المعنى فالاولى للتبعيض والثانية لابتداء الغاية قوله ولا
واحد له كالقوم قال ابو حيان هو اسم جمع ويجمع على الاملاء قال هو يوشع فى العالم واختلفوا
فى ذلك النبى فقال قتادة هو يوشع بن نون ابن افرائيم ابن يوسف قال ابن عطية هذا
ضعيف لان يوشع فتى موسى وبينه وبين داود قرون كثيرة انتهى قلت انتهى قلت بل
هو غير صحيح بوجه من الوجوه لان يوشع عليه السلام كان خليفة موسى عليه السلام
بعده وكان بنوا اسرائيل فى عهده ما نالهم اسر وسبى ولا اخرجوا من ديارهم وابنائهم وكان
الاعداء والجبابرة مقهورين مغلوبين فى عهده وكذا فى عهد كالب الذى هو خليفة يوشع
عليهما السلام قال وشمعون وفى تفسير ابن الجوزى فى نبيهم ثلثة اقوال احدها انه اشمويل
قاله ابن عباس ووهب والثانى انه يوشع بن نون قاله قتادة والثالث انه نبى يقال له
سمعون بالسين المهملة سمته امه بذلك لانها دعت الله ان يرزقها غلاما فسمع دعاها
فيه هذا قول السدى انتهى ويرد عليه ان هذه القصة تقتضى الاشتقاق والاشتقاق
تقتضى عربية مع ان لسان بنى اسرائيل عبرانى لاعربى وان شهرة هذا الاسم ليس بالسين
المهملة بل بالشين المعجمة الا ان يقال انه اسم عبرانى وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة
وبشما الا هادخمانا رحيما بسم الله الرحمن الرحيم كذا ذكر الكشاف فى طالوت قال
ثلثمائة وثلثة عشر بعدد اهل بدر اخرج البخارى والترمذى عن البراء قال كنا اصحاب
محمد نتحدث ان عدة اصحاب بدر على عدة اصحاب طالوت الذين جاوزوا معه النهر
ولم يجاوز معه الا مؤمن بضعة عشر وثلثمائة قال روى ان نبيهم لما دعى الله ان يملكهم الح

اخرجه ابن جرير عن السدى قال وليس بفاعول لقلته نحو سلس و قلق فى الكشاف
فان قلت ما وزن التابوت قلت لا يخلو من ان يكون فعلوتا او فاعولا ولا يكون
فاعولا لقلته نحو سلس وقلق ولانه تركيب غير معروف فلا يجوز ترك المعروف اليه
فهو اذا فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف توضع فيه الاشياء وتودعه فلا
يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته واما
من قرا بالهاء فهو فاعول عنده الا فيمن جعل هاءه بدلا من التاء لاجتماعهما فى الهمس
وانهما من حروف الزيادة ولذلك ابدلت من تاء التانيث وفى حاشية القطب قوله
فعلوتا او فاعولا لا سبيل الى الثانى لانه لو كان فاعولا لكان من تبت فيكون فاؤه ولامه
من جنس واحد ومثل هذا اللفظ قليل فى كلام العرب وايضا تبت ليس لغة موضوعة
لمعنى فتعين ان يكون فعلوتا من تاب يتوب وهى لغة مشهورة وللمناسبة متحققة
كما ذكروا واما تابوه فلا يجوز ان يكون فعلوها لان هذا الوزن غير موجود فى الكلام
فلم يبق الا ان يكون فاعولا الا ان يقال الهاء بدل من التاء لانها من الحروف المهموسة
ومن حروف الزيادة وهى مناسبة لمقويها وفى حاشية عبد الحكيم واما تابوه ففاعول
لعدم فعلوه الا ان يكون الهاء بدلا من التاء فيكون فعلوتا لكن ابدال الهاء من غير تاء
التانيث ضعيف قيل لم يختلف لغة قريش ولغة الانصار الا فى التابوت لغة قريش بالتاء
ولغة الانصار بالهاء قال من خشب الشمشاد بكسر الشين المعجمة وسكون الميم وشين
معجمة مفتوحة آخرها دال مهملة خشب يميل الى الصفرة صلب يعمل منه الملعقة و
الامشاط قال نحو من ثلثة اذرع فى ذراعين اخرجه ابن المنذر عن وهب بن منبه
قال لها رأس وذنب كرأس الهرة وذنبها وجناحان اخرجه ابن جرير عن مجاهد قال
فتئان فيزف التابوت نحو العدو الخ ان المريض يأن انينا فى الصحاح الزفيف السير
السريع مثل الرفيف يقال زف الظليم والبعير يزف بالكسر والمعنى ان الصورة التى فى
الصندوق يسمع منها انين فيحصل عقيبه حركة سريعة من الصندوق الى جهة العدو
وهو امام العسكر فيتبعونه ويتحركون بحركته الى جهة العدو فاينما سكن الصندوق
ولم يتحرك سكنوا واستقروا فيه فنزل النصر عليهم من عند الله فانهزم العدو قال
رضاض الالواح وعصى موسى وثيابه وعمامة هرون وفى بعض التفاسير وخاتم سليمان
انتهى وهو مستبعد جدا ورضاض الالواح فتاتها اى قطعاتها وكسيراتها قال وصله
فصل نفسه عنه فى الكشاف فصل عن موضع كذا اذا انفصل عنه وجاوزه واصله فصل
نفسه ثم كثر محذوف المفعول حتى صار فى حكم غير المتعدى كانفصل وقيل فصل عن البلد
فصولا ويجوز ان يكون فصله فصلا وفصل فصولا كوقف وصد ونحوهما والمعنى
انفصل طالوت عن بلده بالجنود انتهى يريد ان فصل يتعدى ولا يتعدى مثل وقف وصد
فاذا كان وصد من [illegible] التى يجئ مصدرها على وزن الفعول مثل وقف وقوفا
وصد صدودا كانا لازمين وكذلك فصل اذا كان مصدره على وزن فعول نحو
فصل فصولا كان لازما واذا كانا من الافعال التى يجئ مصدرها على وزن فعل كانا
متعديين يقال وقفتها وقفا وصددتها صدا وكذلك فصل يقال فصله فصلا
فظهر لك ان قول المص واصله فصل نفسه عنه ولكن لما كثر حذف مفعوله صار

صار كاللازم فيه اخلال بالمقصود وايهام ان فصل لم يجئ فى كلام العرب الا متعديا
الا انه بكثرة استعماله محذوف المفعول صار كاللازم وليس كذلك بل هو يجئ فى كلام
العرب متعديا ولازما مثل وقف وصد وقول صاحب الكشاف واصله فصل نفسه الخ
تصحيح للكلام على تقدير ان يكون فصل من الافعال التى كان مصدرها فعلا لا على الاطلاق
وهو خطأ على من هو عارف باساليب الكلام قال روى انه قال لهم لا يخرج معى الا الشاب الخ
اخرجه ابن جرير عن السدى والقيظ شدة الحر وكان الوقت وقت شدة الحر قال ان كان
نبيا وهو بعيد لانه اصابه صرع بعد وقعة جالوت وصمم على قتل داود مرارا بعد ان
اتخذه صهرا وجعله ولى العهد لما رأى اقبال الناس عليه فحسده ورام فتكه مرارا فاختفى
داود بسببه مدة كثيرة فانجاه الله منه وقد ذكر داود وشكر الله تعالى على نجاته من بلاء
فى مواضع من صحائف الزبور وسوره ولم يظهر لداود للناس الا بعد ان قتل طالوت
فى معركة من معارك الكفار ولعله لهذا مرضه المصنف والاولى تقديم الوجه الثانى
على الاول وان يقول وانما علم ذلك باخبار النبى او بالوحى ان كان نبيا على ما قيل قال
اى كرعوا اذ الاصل فى الشرب منه ان لا يكون بوسط الكرع تناول الماء من الفم من غير
كف او اناء قال الطيبى وفسره ليؤذن انهم بالغوا فى مخالفة الملك معه حيث لم يفرقوا
قال الجلال السيوطى والتفسير بالكرع اخرجه ابن ابى حاتم عن ابن عباس قال روى ان من
اقتصر على الغرفة الخ اخرجه ابن ابى حاتم عن ابن عباس قال فوزنها فعة او فلة يريد ان
كان فئة مأخوذة من فأوت رأسه فالمحذوف من فئة هو لام الكلمة فوزنها فعة وان
كانت مأخوذة من فاء اذا رجع فالمحذوف منها عين الكلمة فيكون وزنها فلة قال
قيل كان ايشى فى عسكر طالوت الخ اخرجه ابن جرير عن السدى وايشى والد داود عليه
السلام قال ثم زوجه طالوت بنته اى بنت طالوت كذا ذكره المحقق التفتازانى وفسر
قول الكشاف وروى انه حسده واراد قتله بانه حسد طالوت داود على الزوجة كذا فى
بعض الحواشى وهو وهم وقع تبعا للتفتازانى والحق المطابق للذى لا يشك فيه اهل الكتاب
وارباب التواريخ ان طالوت زوجه بنته لا بنت جالوت فداود عليه السلام كان صهرا
للملك طالوت قوله تعالى منهم من كلم الله قال الامام فى تفسيره اختلفوا فى ان المسموع هو
الكلام القديم الازلى الذى ليس بحرف ولا صوت ام غيره قال الاشعرى واتباعه هو ذاك
فانه لما لم يمتنع روية ما ليس بكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف وقال الماتريدى
سماع ذلك الكلام محال وانما المسموع هو الحرف والصوت انتهى وقال صاحب التبصرة ان
الماتريدى ايضا يجوز سماع ما ليس بحرف ولا صوت والخلاف بين الاشعرى والماتريدى
انما هو فى الواقع للسيد موسى عليه الصلوة والسلام فى الطور فانكر الماتريدى سماعه
عليه السلام فى الطور الكلام النفسى واثبته الاشعرى انتهى والذى نقله الامام عن الماتريدى
هو المشهور عنه والذى نقله صاحب التبصرة عن الماتريدى غير مشتهر عنه والله
اعلم بالصواب قوله تعالى ولكن الله يفعل ما يريد قال الامام احتج الاصحاب بهذه الاية
على انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين قالوا لان الخصم يساعدنا على انه تعالى يريد
الايمان من المؤمن ودلت الاية على انه تعالى يفعل كل ما يريد فوجب ان يكون
الفاعل لايمان المؤمن هو الله وايضا لما دل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان

من الكفار لفعل فيهم الايمان ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى
لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسئلة خلق الاعمال وعلى مسئلة
ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون يفعل كل ما يريد من افعال
نفسه وهذا ضعيف لوجوه احدها انه تقييد للمطلق والثانى على هذا التقدير يكون
الآية بياناً للواضحات فانه يصير معنى الآية انه يفعل ما يفعله والثالث ان كل واحد
كذلك فلا يكون فى وصف الله تعالى بذلك دليلاً على كمال قدرته وعلو مرتبته قال
الحى الذى يصح ان يعلم ويقدر فى الكشاف الحى الباقى الذى لا سبيل عليه للفناء وهو
على اصطلاح المتكلمين الذى يصح ان يعلم ويقدر انتهى وانت خبير بان عند المعتزلة ليس
حيوته تعالى بمعنى انها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى كما قال به اهل السنة والجماعة
فاهل السنة يقولون انه تعالى حى بمعنى ان له صفة ازلية قديمة قائمة بذاته تعالى و
هى صفة الحيوة ولما لم يكن للمعتزلة القول بهذه المقالة لنفيهم الصفات اضطروا الى ان
يقولوا فى تفسير الحى هو الذى يصح ان يعلم ويقدر فالاولى للمص ان يغس بما هو من خصائص
اهل السنة قال تصوير لعظمته وتمثيل مجرد فى الكشاف وهو تصوير لعظمته وتخييل فقط
قال صاحب الانتصاف وفيه سوء ادب فى الاطلاق وبعد عن الاحتراز فان التخييل انما
يستعمل فى الاباطيل وما ليس له حقيقة صدق فهذا خطاء فى التعبير عنه بعبارة موهمة
لا مدخل لها فى الادب الشرعى انتهى فالمص اسقط التخييل وذكر ههنا بدله التمثيل كانه
احترز به عما ذكره صاحب الانتصاف قال ولا كرسى فى الحقيقة قال صاحب التمييز مولانا
الامام السكونى المغربى عند قول صاحب الكشاف وما هو الا تصوير وتخييل فقط
ولا كرسى وهو اعتزال وتكذيب لخبر الرب تعالى وخبر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم
ولما اجمعت الامة فنقول الكرسى المذكور فى الشريعة من الجائز العقلى وليس من المحال
ومنكر هذا تسقط مكالمته واحد الجائزين اذا غاب عن الحس والضرورة فلا ضرورة
الى العلم بثبوته او نفيه الا الخبر الصدق وقد اخبر الله عز وجل ورسوله صلى الله تعالى
عليه وسلم المؤيد بالمعجزات عن وجود كرسى لله ولا ضرورة تحوج الى تأويله انتهى
وفى حاشية الجلال السيوطى الصواب محل الكرسى على الحقيقة كما دلت عليه الاحاديث
والاثار قال ما السموات السبع والارضون مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة الحديث اخرجه
ابن مردوية من حديث ابى ذر فى الكشاف وروى عن الحسن ان الكرسى هو العرش قال
ولعله الفلك المشهور بفلك البروج فى حاشية الجلال السيوطى وهو من خرافات
الفلاسفة التى لا اصل لها ولا يقوم عليها دليل ولذلك قال عليه السلام ان اعظم اية
فى القرآن اية الكرسى رواه الامام مسلم فى صحيحه قال من قراء آية الكرسى بعث الله ملكا
يكتب من حسناته ويمحو من سيئاته الى الغد من تلك الساعة قال عبد الرؤف المناوى
فى تخريج احاديث هذا التفسير لا اصل له قال من قراء آية الكرسى فى دبر كل صلوة مكتوبة
لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت رواه بهذا اللفظ الى هنا النسائى وابن حبان والدارقطنى
من حديث ابى امامة وقوله ولا يواظب عليها الا صديق او عابد لم يوجد هذه الزيادة
فى الاصول الثلثة قال ومن قراءها اذا اخذ من مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار
جاره والابيات حوله اصل الحديث على ما ذكره البيهقى فى الشعب هكذا عن على رضى الله تعالى

تعالى عنه سمعت نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم على اعواد المنبر يقول من قراء آية الكرسى
فى دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ومن قراءها اذا اخذ مضجعه
امنه الله تعالى على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله اخرجه من طريق ابى
اسحق عن حبة العرنى قال العسقلانى وفى اسناده نهشل بن سعيد وهو متروك و
كذلك حبة العرنى وقد سمعت ان صدره من قوله من قراء آية الكرسى الى قوله الا الموت
اخرجه النسائى وابن حبان والدارقطنى من حديث ابى امامة واسناده صحيح وله شاهد
عن المغيرة بن شعبة من رواية محمد بن كعب القرظى عنه وغفل ابن الجوزى فاخرجه فى
الموضوعات قال لما روى ان انصاريا كان له ابنان تنصرا قبل البعث ثم قدما الى
المدينة فلزمهما ابوهما وقال والله لا ادعكما حتى تسلما فابيا فاختصما الى رسول الله و
تمامه فقال الانصارى يدخل بعضى النار وانا انظر فنزلت لا اكراه فى الدين فخلاهما
ذكره الواحدى فى اسباب النزول من قول مسروق وكذلك البغوى وما اخرج الطبرى
من رواية ابن اسحق عن محمد بن محمد عن عكرمة او سعيد بن جبير عن ابن عباس قال نزلت
فى رجل من الانصار من بنى سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان و
كان هو مسلما فقال يا رسول الله الا استكرههما فانزل الله لا اكراه فى الدين الآية قال فعلوت
من الطغيان قلبت عينه ولامه قال ابو حيان وهو مقلوب اصله طغووت من طغا
فجعلت اللام مكان العين فصار طوغوت فقلبت الواو لانفتاح ما قبلها وتحركها هى
فصار طاغوت ومذهب سيبويه انه اسم مفرد كانه اسم جنس يقع للواحد لقوله تعالى
وقد امروا ان يكفروا به وزعم ابو العباس انه جمع وابو على انه مصدر كرهبوت قال الحافظ
ابو الفرج فى تفسيره وفى المراد بالطاغوت ههنا خمسة اقوال احدها انه الشيطان قاله
عمر وابن عباس ومجاهد والشعبى والسدى ومقاتل فى آخرين والثانى انه الكاهن قاله
سعيد بن جبير وابو العالية والثالث انه الساحر قاله محمد بن سيرين والرابع انه الاصنام
قاله اليزيدى والزجاج والخامس انه مردة اهل الكتاب ذكره الزجاج ايضاً قوله
تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات قال الامام استدل المعتزلة بهذه الآية على ان
الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه اجاب اصحابنا
عنه بان اسناد هذا الى الطاغوت مجاز لان المراد من الطاغوت على اظهر الاقوال
هو الصنم ويتأكد هذا بقوله رب انهن اضللن كثيراً من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم
وان كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازاً فخرجت عن ان تكون حجة لكم
قال الامام النسفى فى التيسير وليس للمعتزلة ان يعارضونا فى المعاصى بقوله تعالى يخرجونهم
انما اضيف الى الطاغوت لا الى الله لانا بينا انه اخبار عن الدعوة والتسبيب دون
الايجاد والتحصيل فقول المص واسناد الاخراج الى الطاغوت باعتبار التسبب الظاهر
انما اشارة الى ما ذكره الامامان اعنى النسفى والرازى فى الرد على المعتزلة قال وحاج لاجل
شكرا له على طريقة العكس كقولك عاديتنى لانى احسنت اليك قال فى الكشاف بعد
قوله ان آتاه الملك متعلق بحاج على وجهين احدهما حاج لان اتاه الله الملك على معنى
ان ايتاء الملك ابطره واورثه الكبر والعتو فحاج لذلك او على انه وضع المحاجة فى مرتبة
موضع ما وجب عليه من الشكر على ان اتاه الملك فكان المحاجة كانت لذلك كما تقول

عاداني فلان لاني احسنت اليه تريد انه عكس ما كان يجب عليه من الموالاة لاجل
الاحسان ونحوه قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والثاني حاج وقت ان
آتيه الله الملك انتهى والمص كما ترى اقتصر في الكلام واختصره في الاحتمال الثاني من
الاحتمالين الجاريين في الوجه الاول على وجه لا يتوصل الى المعنى المراد بسهولة ولا
شك ان الاحتمال الثاني ادق بالنسبة الى الاحتمال الاول فاذا انضم الى دقة المعنى تعقيد
الكلام الدال عليه كان الكلام بنهرجا لا يروج في سوق البلغاء ولا يستحسنه طباع
الفصحاء قال وهو حجة على من منع من ايتاء الله الملك الكافر من المعتزلة في الكشاف
كيف جاز ان يؤتي الله الملك الكافر قلت فيه قولان آتاه ما غلب به وتسلط من المال و
الخدم والاتباع واما التغليب والتسليط فلا وقيل ملكه امتحانا لعباده انتهى في
الانتصاف هذا السؤال مبني وروده على قاعدة فاسدة وهي اعتقاده وجوب ما يتوهمه
القدرية صلاحا واصلح على الله تعالى في افعاله وكل ذلك من اصول القدرية التي اجتثها
البرهان القاطع فالها من قرار واما ايراد السؤال على صيغة لم آتاه الله الملك وهو كافر
ولم فعل كذا وكذا فجواب رده على الاطلاق قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
لو سمع الصم البكم انتهى فهذا القول من المص رد لصاحب الكشاف قوله تعالى اذ قال ابراهيم
ربي الذي يحيي ويميت قال الامام في تفسيره دليل ابراهيم كان في غاية الصحة وذلك انه
لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها احد من القادرين
والاحياء والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم به ضروري ولا بد من مؤثر
آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول
باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب ان لا يتبدل الاحياء بالاماتة وان لا
تتبدل الاماتة بالاحياء والثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضاء تختلف في التشكل
والصنف والطبيعة والخاصية وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا
انه لا بد في الاحياء والاماتة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار في احياء
هذه الحيوانات وفي اماتتها وذلك هو الله تعالى وهو دليل متقن انتهى وهذا
الكلام في الامام سم في رسم يريد به التوطئة والتمهيد لما يذكره بعده من نقض
المعنى الذي اجمع عليه جمهور المفسرين في هذا المقام وتصحيح المعنى الذي اخترعه مخالفا
لكلام الجمهور كما ستطلع عليه قوله تعالى قال انا احيي واميت قال الامام يروى
ان ابراهيم عليه السلام لما احتج تلك الحجة دعا ذلك الكافر شخصين وقتل احدهما
واستبقى الآخر وقال انا ايضا احيي واميت هذا قول المفسرين وعندي انه بعيد
وذلك لان الظاهر من حال ابراهيم انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الاماتة
على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع ان يشتبه
على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاحياء والاماتة بمعنى القتل وتركه
ويبعد من الجمع العظيم ان يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق بل المراد
من الآية والله اعلم شيء آخر وهو ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماتة ثم
قال المنكر اتدعي الاحياء والاماتة من الله تعالى ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية
والاسباب السماوية او تدعي صدور الاحياء والاماتة من الله تعالى بواسطة الاسباب

الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثاني فلا
يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب
فان الجماع قد يفضي الى الولد الحي بواسطة الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم
قد يفضي الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السؤال على هذا الوجه اجاب ابراهيم عليه
السلام ان قال هب ان الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات
الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر فاذا كان
المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة
تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والاماتة الصادران عن البشر
بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على
الاتصالات الفلكية اقول وههنا نظر من وجوه اما اولا فلان القول بانه تعالى خالق
الاشياء بواسطة الآلات والاسباب قول الفلاسفة واهل الاعتزال والانبياء عامة
مبرؤون عن هذه العقيدة الفاسدة بل هم مجمعون على انه لا يؤثر شيء في شيء وانه لا مؤثر
في الوجود الا الله وان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى بلا واسطة فالاعتراف والتسليم
منه عليه السلام لانكار نمرود كما يشعر به قوله اما الاول فلا سبيل اليه لا يليق بمنصب
النبوة لان جميع الاشياء عندهم مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة اصلا وكذا الاعتراف
والتسليم منه عليه السلام لصدور الاشياء منه تعالى بواسطة الاتصالات كما يشعر به
قوله هب ان الاحياء والاماتة حصلا من الله بواسطة الاتصالات الخ لا يليق بمنصب
الانبياء بل يجب تبرئتهم وتنزيه شانهم عن مثل هذه العقيدة الزائغة التي اخترعها المضلون
باراءهم الباطلة واما ثانيا فلان قوله في تقرير سؤال النمرود ان الواحد منا يقدر على
الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب الخ يشعر بان نمرود انما يدعي القدرة على ما يقدر
عليه جميع احاد الناس مع ان سوق الآية الكريمة وبهتته عليه السلام بقوله فأت بها
من المغرب واجماع المفسرين كل منها يدل على ان نمرود يدعي الالوهية لنفسه مثل فرعون
فقوله انا احيي واميت احتجاج على ما يدعيه من الالوهية وقوله عليه السلام فان الله
يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب احتجاج على ابطال دعواه ابطالا ايقنه الحاضرون
فلذا حصل له التحير والبهت فتقرير الامام المناظرة والاحتجاج من الطرفين على النمط الذي
اختاره يخالف السوق والذوق والاجماع واما ثالثا فلان تقرير المناظرة من الطرفين
على النمط الذي اختاره من كون الاسباب الارضية والسماوية وسائط في الافعال المنسوبة
الى الخالق من المخلوق والتفريق بين فعل الخلق والخالق بما ذكره مع انه مخالف لاجماع الانبياء
لا دلالة عليه في نظم الآية الكريمة لا في سياقها ولا في سباقها وانما اذرجه ههنا ترويجا
لكلامه ونفاقا لسوقه ثم قال فقوله تعالى ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب ليس دليلا آخر بل اتمام للدليل ومعناه انه وان كان الاحياء والاماتة من الله
تعالى بواسطة حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله فكان الاحياء والاماتة
من الله تعالى ايضا واما البشر فانه وان صدر عنه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة
بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت
ان الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى وان كان بواسطة فهما يدلان على الهيئة

وثبت ان الاحياء والامانة الصادرين عن البشر ليس على ذلك الوجه وانه لا يصلح
نقضها عليه فهذا هو الذى اعتقده فى كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهود
عند الكل اقول فهذا كما ترى مبنى على زعمه السابق وقد تحققت ما يرد عليه فظهر لك
من جميع ما ذكرنا ان قول الامام ان الظاهر من حال ابراهيم انه شرح حقيقة الاحياء و
حقيقة الامانة على الوجه الذى لخصناه فى الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه
امتنع ان يشتبه على العاقل الخ غير صحيح لانه بعد ان لم يكن فى شئ من نظم الآية دلالة على ما
زعمه من التلخيص يرد عليه انه لا يليق بمنصب النبوة التسليم والاعتراف لقول الكافر
بانه تعالى يخلق الاشياء بواسطة الاسباب السماوية والاسباب الارضية وبناء الدليل
الذى اورده عليه السلام لاثبات ربوبيته تعالى على هذا القول الباطل الذى اخترعه
اهل الضلالة من الفلاسفة وقوله ويبعد من الجمع العظيم ان يكونوا فى الحماقة بحيث لا
يعرفون هذا القدر من الفرق مجرد استبعاد موهوم اليس اهل الاعتزال يقولون ان العبد
خالق لافعاله وايمانه وطاعته وان من قتل قتيلا لا مدخل فى هذا القتل لقدرة
الله تعالى اصلا والا لصار فعل القتل مقدورا بين قدرتين قادرين وهو مستحيل عند
هم بل هو وقع بمجرد قدرة العبد فهم مع ذلك ادعوا انهم من اهل القبلة بل من خواص
هذه الامة المرحومة وزعموا ان من لم يكن على هذه العقيدة فهو كافر بالله العظيم لاعتقادهم
انه تعالى يظلم عباده وقد كان نمرود بلغ استكباره وعتوه وجبروته الى حيث يدعى
لنفسه الالوهية وظلت اعناق قومه له خاضعين منقادين وانهم لم يعترفوا بنبوة
ابراهيم عليه السلام ولم يؤمنوا به بخلاف اهل الاعتزال ادعوا انهم من خواص هذه الامة
وان طوايف الامة سواهم ضالون مضلون فاسدى العقيدة لمخالفتهم مسلكهم فانه
حماقة تعدل هذه الحماقة ولقد كان فرعون ينادى فى قومه انا ربكم الاعلى وقد كان
مخاطبا لموسى ان اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين وقومه يستحسنون رأيه
ومسلكه ويستقبحون مسلك موسى عليه السلام وقالوا اتذر موسى وقومه ليفسدوا
فى الارض ويذرك والهتك ثم ان بنى اسرائيل بعد ما عاينوا تلك الآيات الكبرى و
شاهدوا الوحى والتنزيل ذعنوا القول السامرى واطاعوه حين اتخذ لهم عجلا جسدا له
خوار وقال هذا الهكم واله موسى فنسى فعكفوا على عبادته عكوفا لم يقدر احد على
منعهم فانه حماقة تعدل هذا حتى الجأهم الى قتلهم جبرا وكذا قولهم اجعل لنا الها
كما لهم آلهة الى غير ذلك من حماقاتهم وكذا مشركوا العرب عابدا نبيا فى دعوته ايا
هم الى توحيد الله تعالى وتنزيهه عن التشبيه والنظير والمثيل فتعجبوا منها واستغربوا
غاية الاستغراب فرفعوا عقيرتهم وقالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشئ
عجاب فكان الامام لم يقع منه تلاوة كتاب الله الذى يقص علينا ما وقع بين الانبياء
وقومه ولم يتدبر معانيه حتى استبعد من قوم نمرود ما استبعده والله ولى التوفيق

قوله تعالى قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب قال
الامام اعلم ان للناس فى هذا المقام طريقين الاول وهى طريقة اكثر المفسرين وهى ان
ابراهيم عليه السلام لما رأى من نمرود انه القى تلك الشبهة عدل من ذلك الى دليل
آخر اوضح منه فقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعموا ان

ان الانتقال من دليل الى دليل آخر اوضح منه جايز للمستدل والطريق الثانى وهو الذى
قال به المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد فى الموضعين
وهو انا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر آخر يتولى احداثها
وهو الله تعالى ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها له امثلة
منها الاحياء والامانة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك و
الكواكب والمستدل لا يجوز ان ينتقل من دليل الى دليل آخر ولكن اذا ذكر الايضاح
كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان ما فعله ابراهيم من باب
ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال آخر وليس
من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر وهذا الوجه احسن من الاول واليق
بكلام اهل التحقيق منه والتفسير الذى اجمع الجمهور عليه ضعيف ويتوجه عليه اشكالات
الاول ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة فى الاسماع وجب على المحق
القادر على الجواب ان يذكر الجواب فى الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن
الملك الكافر فى الدليل الاول او فى المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة تلك
الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب والاشكال الثانى
انه لما اورد المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام آخر اوهم
ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل على
وجه ضعفه ونبه عليه وهذا مما يوجب سقوط وقع الرسول المعصوم وحقارة شانه
وانه غير جائز والاشكال الثالث وهو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل من
مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وههنا ليس الامر كذلك لان
جنس الحياة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد فى
العقل ملك عظيم الجثة اعظم من السموات محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال
بالاحياء والامانة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على
وجود الصانع فكيف يليق بالنبى المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل
الخفى الذى لا يكون فى نفس الامر قويا الاشكال الرابع ان دلالة الاحياء والامانة على وجود
الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى فى ذات الانسان وصفاته
تبدلات واختلافات والتبدل اقوى فى الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر واما
الشمس فلا نرى فى ذاتها تبدلا ولا فى صفاتها ولا فى حركاتها البتة فكانت الاحياء و
الامانة فى الدلالة على الصانع اقوى فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من
الاقوى الاجل الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز الاشكال الخامس ان نمرود لما لم يستحيى
من معارضة الاحياء والامانة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن
منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس من المشرق ان يقول طلوع الشمس من المشرق
منى فان كان لك اله فقل له حتى تطلع من المغرب اقول ان ارباب الجدل اختلفوا فى جواز
انتقال المستدل من دليل الى دليل ولم يختلف احد منهم فيما اذا اتم دليل المستدل فى جواز
الانتقال منه الى دليل آخر وان سوق الآية يدل على ان كلا منهما دليلان مستقلان
فى اثبات الصانع وقدرته العامة الشاملة وانه عليه السلام انتقل من دليل الى دليل

آخر كلام يوجبه كما لا يخفى على من هو عارف بصياغة واما جعلها مثالين وانه عليه
السلام انتقل من مثال الى مثال فهو بعيد من السوق والذوق فعند ذلك نقول الجواب
عن الاشكال الاول ان الاشتغال بالجواب عن الشبهة انما يلزم على المستدل لو علم
المستدل ثبوت الانصاف والاذعان والقبول للحق في طرف من اورد الشبهة وانه
انما اورد الشبهة ازاحة لما يخطر باله ودفعا لخلجانه وطلبا للحق واما اذا علم
المستدل انه ليس بطالب للحق وانه انما اورد الشبهة لمجرد العتو والتجبر ولمحض
المشاغبة والتلبيس فالمصلحة ان يشتغل بدليل لا يقدر على التلبيس الذي اظهره
في الاول والمشاغبة التي ابرزها فيه قوله كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا
مضيقا يرد عليه انه انما يجب لو علم المستدل كون المورد طالبا للحق وانه انما
اوردها لمجرد الاستفادة والوصول للحق وممرود لما لم يلق الشبهة طلبا للحق
واذعانا له واستفادة لما خفي عليه كان لو اجبا الانتقال الى دليل هو اوضح في الرد
واقوى في الافحام واشد في الافضاح وابين في فساد دعواه والجواب عن الاشكال
الثاني انه عليه السلام لو قطع المناظرة والاحتجاج واقتصر على الدليل الاول فقط
اعتمادا على صحته في الواقع وقوته في نفس الامر ووضوحه في حد ذاته عند العقلاء
المنصفين لاحتمل ذلك التوهم بالنسبة الى العقول القاصرة والافهام البليدة و
القرائح الضعيفة ولاحتمل بقاؤه الى ان انكشف وجه صحته بعد التأمل والتدبر لهم
واما اذا لم يقطع المناظرة والاحتجاج بل انتقل الى دليل هو ابلغ في الرد والافضاح
واقوى في الافحام والاسكات واوضح في الابكات والابهات فلا مجال لمثل هذا
التوهم ولا اعتداد به لو وقع بالنسبة الى العقول القاصرة الضعيفة لان المقصود
من الدليل هو اثبات المدعى فاذا ثبت المدعى بالانتقال على وجه ابلغ واوكد و
اقوى واوضح فلا اعتداد بمثل هذا التوهم ولا يعباء به في سوق المناظرة وقوله وهذا
مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شانه كلام ساقط ناشئ من عدم التوفيق
والاهتداء لفهم كلامه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من
حكيم حميد والا فهو عليه السلام اورد عقيب دليله الاول دليلا واضحا وبرهانا
ساطعا وحجة قاطعة في اثبات دعواه وابطال كلام الخصم بحيث صار الخصم مع
جبروته وعتوه واستكباره ونهاية تعززه وتعظمه عند قومه مندهشا متحيرا مبهوتا
مفتضحا بحيث لم يقدر على المقاومة والمصادمة ولو بكلمة واحدة بحيث شاهده
قومه مشاهدة لم يخف عليهم شان ملكهم الجبار العنيد وشان هذا الرسول الكريم
الذي عند ذي العرش مكين فاين سقوط وقع الرسول واين حقارة شانه فمن لم
يجعل الله له نورا فما له من نور والجواب عن الاشكال الثالث قوله ان جنس الحيوة لا
قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه يرد عليه ان اراد
من القدرة المنفية في الخلق بالنسبة الى جنس الحيوة القدرة الناشية من ذات الخلق
وحقيقتهم فسلم ان الخلق لا يقدرون على جنس الحيوة ولا يتصح لهم ذلك وان اراد
منها القدرة الفايضة من الله تعالى لا من ذاتهم وحقيقتهم فعدم قدرة الخلق على
جنس الحيوة مردود لما سبق ان بني اسرائيل ضربوا ميتا ببعض اعضاء بقرة فقام حيا

حيا فقال انه قتله فلان وان موسى عليه السلام اختار اخيه هرون عليهما السلام
فقضى عليه الموت فاخبر موسى عليه السلام قومه بالواقعة فاتهموا موسى عليه السلام
فطلب حضورهم عند هرون وعاينوا انه ميت فقعد حيا فقال ما قتلني احد فسقط
ميتا وكذا قصة السامري انه قبض ترابا وطئ عليه فرس الرسول الذي هو الروح
الامين فالقى هذا التراب على حلي القوم بعد ذوبانه فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار و
قال هذا الهكم واله موسى واما احياء عيسى عليه السلام الموتى فاشهر من ان يذكر
وكذا من نبينا على ما ذكره عياض في الشفاء وكذا ذكر في مقامات منصور الحلاج احياء
لبقاء احدهما ت فتضرع اليه فدعا وهو في قفصه ميت فقام حيا والناس ينظرون
وفي مقامات الشيخ عبد القادر احياءه لدجاجة مشوية واشتهر عن عين القضاة
الهمداني انهم اجتمعوا في دار رجل في همدان ليلة من الليالي للسماع وعين القضاة فيهم
فلما اشتغلوا بالسماع واشتغل السماع سقط واحد منهم ميتا فقال رجل من اهل
السماع على سبيل الطنز لعين القضاة ليس الكمال في اماتة الاحياء وانما هو في
احياء الاموات فان كان لك حال فامض بنا الى قبر رجل فلاني دفن منذ كذا من الايام
فاحيه فقال نعم فراحوا الى القبر وهو سكران من جذبة السماع فنادى يا فلان
قم باذن الله فقام عقيبه وهم ينظرون وتمام تفصيله في كتابه التمهيد وقد اشتهر
هذا في ارض فارس وخراسان وذكره اصحاب الطبقات والوافيات وكذا في مقامات
مولانا جلال الدين محمد البلخي صاحب كتاب المثنوي انه وقع له احياء واحد من قوال
ذكر الشيخ الافلاكي في مقاماته التي جمعها باشارة جلبي عارف قال حكى لي من اتباع
مولانا رجل يقال له جلبي شمس الدين ولد المدرس كان لمولانا قوال يقال له حمزة القوال
فمرض ومات واشتغل بعض الاصحاب بتجهيزه فقام مولانا ودخل داره ونادى
يا صاحب العزيز حمزة فقام وهو يقول لبيك فسوى نايه فاخذ ينفخه وشرعوا في
السماع وامتد الى ثلثة ايام واسلم من كفار قونية قريب من مائة رجل فلما خرج
مولانا من داره فاذا الرجل مات وكذا في مقامات خواجه بهاء الدين المشتهر بنقش
بند انه وقع له احياء واماتة في ثلثة مواطن وتفصيله في تلك المقامات التي جمعها
الصلاح البخاري باشارة علاء الدين العطار قدسنا الله باسرارهم فلا قدرة للخلق
مطلقا لا على تحريك الاجسام ولا على جنس الاحياء بالقدرة الذاتية ولهم قدرة على
تحريك الاجسام وعلى جنس الحيوة على تقدير فيضان القدرة من القادر المختار فالفرق
بين الاحياء والتحريك فاسد يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون
من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه
منه ضعف الطالب والمطلوب وما قدروا الله حق قدره والذين تدعون من دون
الله عام شامل للمسيح وعزير والملائكة وغيرهم فقوله ولا يبعد في العقل وجود ملك
عظيم اعظم من السموات محرك للسموات ان اراد ملك يقدر عليه بقدرة ذاتية له
ففاسد وان اراد بقدرة فايضة من الله فلا فرق حينئذ بين تحريك الافلاك وبين
جنس الاحياء في كونهما مقدورين بعد فيضان القدرة على الخلق غاية ان القدرة
على التحريك الافلاك اعظم في النظم واقوى في الاستدلال واشد في الاعتبار من القدرة

على جنس الاحياء وهو بيّن لاسترة فيه فقوله وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء
والاماتة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود
الصانع كلام ساقط مبنى على ما زعمه وقد تحققت ضعفه بل فساده وكذا قوله فكيف
يليق النبى المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفى الذى لا يكون
فى نفس الامر قويا مبنى على هذا الزعم السابق ومحصّل الكلام ان طلوع الشمس وجنس
الاحياء ليس شئ منهما مقدورًا لاحدٍ من الخلق فى ذاته وانما هما مقدوران لرب
العالمين الا ان طلوع الشمس اوضح واظهر واقوى فى الاستدلال على وجود الرب
من الاستدلال بجنس الاحياء لما ان جرما اعظم من مجموع الارضين كذا كذا مقدارًا يضئ
العالم بطلوعه ويهتدى به الخلق فى البر والبحر على طرقهم ومكاسبهم ومعايشهم ناجين
من مضيق الظلمات الى فضاء الانوار مع استفادة جميع الاشجار والنباتات والثمار
منها نشوًا ونماء وبهجة ورواء اقوى واظهر فى الدلالة على رب الارباب وعلى القدرة
الباهرة والقوة الشاملة ثم ان هذا الاشكال فاسد ايضا من جهة انه مخالف لسوق
الاية وسبكها حيث انها تدل على ان الدليل الثانى اقوى واظهر فى اثبات المدعى وفى
ابطال كلام الخصم لانه لم يقدر بعده على المعارضة والمقاومة بوجهٍ من الوجوه بل
بُهت عقبيه وتحيّر وانقطع عن المناظرة مطلقا بمرئ ومسمع من قومه فالقول بكون
الاول اقوى واظهر واوضح قلب الموضوع وتعكيس المقصود وتغيير نظام النظم الشريف
وتحويله عن مقتضاه وتحريفه عن مبناه ومغزاه والله المستعان والجواب عن الاشكال
الرابع يظهر الجواب عن الاشكال الثالث قوله لانا نرى فى ذات الانسان وصفاته
تبدّلات وتغيّرات واختلافات والتبدّل اقوى فى الدلالة على الحاجة الى المؤثر
القادر واما الشمس فلا يرى فى ذاتها ولا فى صفاتها تبدلا ولا فى حركاتها تغيرا فكانت
دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى قلنا ان تسخير ما هو سفلى ارضى والتصرف
فيما هو عرضة للفناء والزوال ومعرض للآفات وان كان دالا على القدرة والقادر
المؤثر الا انه لا يبلغ فى قوة الدلالة مرتبة تسخير ما هو سماوى علوى بديع الوصف
والشان عظيم المنافع جم الفوائد لا يسرع اليه الزوال والآفات سرعتها الى ذات الانسان
فان تسخير مثله كيف ما يشاء الله ويختاره اقوى فى الدلالة على القادر المختار وفى
الدلالة على القدرة الباهرة والقوة الشاملة فقوله فكان العدول منه الى طلوع
الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز بعد ما كان مخالفا
لسبك الاية الكريمة مخالفة بينة يرد عليه ما ذكرناه مرارًا عديدة والجواب عن
الاشكال الخامس ان نمرود ليس له ان يدعى ان طلوع الشمس من المشرق صدر منى
لانه بيّن الفساد واضح البطلان واضح الدفع بحيث لا يخفى على من حوله من قومه بل على
عامة من على وجه الارض لان طلوع الشمس من المشرق كل يومٍ كان يقع من لدن
خلق الله سبحانه وتعالى السموات والارض حيث لم يكن آدم ولا حوا ولا احد من البشر
وانه يعلم العالم ضرورة وبداهة ان نمرود كان بعد آدم وحوا بعدية كثيرة بسنين
متطاولة فلو ادعى هذا لظهر افتضاحه ومجازفته وخلاعته بادى مجيبه ومبغضيه
لا يقال قوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم وقال انى سقيم يشعر انه عليه السلام قائلا بالاتصالات

بالاتصالات الفلكية لانا نقول بعد تسليم انه قائل بالاتصالات الفلكية لا يقول
عليه السلام بتأثيرها وكونها واسطة فى تأثيره تعالى فى الاكوان بل انما يقول بكونها
امارات تدل على الكوائن بلا تأثير فيها ولا بكونها واسطة فى خلقه تعالى وتأثيره
فى الكوائن ثم قال ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد سؤاله فى الاحياء اسهل
بكثير من التزام طلوع الشمس من المغرب ولا يفضى هذا الالتزام الا ان يكون الدليل
على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب قال وهو فى الحقيقة عدول عن مثال
خفى الى مثال جلى من مقدوراته التى يعجز عن الاتيان بها غيره اتباع للامام من وجه
ورد له فهو ان الامام ذاهب الى ان الثانى اضعف واخفى من الاول وهو اقوى واظهر
واوضح من الثانى كما تحققت واما اتباعه له فهو ان الامام ادعى انه ليس بعدول من
دليل الى دليل آخر لان الانتقال من دليل الى دليل آخر لا يجوز عند ارباب الجدل وانت
خبير بانه رد لما الامام صحيح واما اتباعه فليس بصحيح لان ارباب الجدل يجوزون
الانتقال من دليل الى دليل آخر بعد تمام الدليل الاول وههنا قد تم الدليل وصح فى نفسه
وهذا بعد المساعدة على لزوم تطبيق احتجاجه عليه السلام على الطريقة الجدلية ولا
يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع وح يصير دليله الثانى ضايعًا
كما صار دليله الاول ضايعًا اقول يريد الامام ان الدليل الاول لما اورد المنكر الاعتراض
عليه ولم يشتغل عليه السلام بدفعه وفساده بل انتقل الى دليل آخر باقيا على الدليل
الاول ما اورده الخصم بقى الدليل الاول غير تام غير مفيد للمدعى فيكون الدليل الاول
ضايعًا ولما اكمل عليه السلام مناظرته ههنا مع الخصم بتكليفه الخصم بايتاء الشمس
من المغرب وقد تفرع بهت الخصم وتبكيته وانقطاعه عن المناظرة وتحيره على تكليف
هذا الايتاء حيث قيل عقبيه فبهت الذى كفر كان الدليل المفحم والبرهان القاطع الذى
فتّ عضد المنكر الذى يدعى الالوهية هو هذا الكلام الذى يدل على تكليف ايتاء الشمس
من المغرب لا الكلام الذى يدل على ايتاء الشمس من المشرق فيكون ايراد هذا الكلام الذى
هو الدليل الثانى عند الجمهور مما لا فائدة فيه فى اثبات المدعى فيكون الثانى ايضا ضايعًا
فيكون قول الجمهور ان انتقاله عليه السلام فى هذه المناظرة من الاحياء والاماتة الى ايتاء
الشمس من المشرق انتقال من غير الواضح عند الخصم الى الواضح ومن غير القوى عنده الى القوى
ومن غير المفحم الملزم الى المفحم الملزم كلامًا لغوا خاليًا عن التحصيل لما تحققت ان ليس شئ منهما
دليلا تامًا فى افادة المطلوب وانما هو بل الدليل التام المفيد فى اثبات المطلوب ليس
الا الكلام الدال على تكليف ايتاء الشمس من المغرب هذا فعند ذلك تقول والله المستعان
ان الدليل الاول الذى هو الاحياء والاماتة دليل تام مفيد فى اثبات المدعى عند العقلاء
المنصفين لان الاحياء ليس بمعنى العفو عن القتل بل بمعنى اعطاء الحيوة للاموات فلما
احس عليه السلام من طرف الخصم التجاء الى الباطل والتبجح بالفاسد البيّن البطلان و
الفساد عند من له عقل ودراية وشهد منه عدم الاذعان للحق الصريح وعدم القبول
للبرهان القاطع ترويجا لمسلكه الباطل كما هو عادة الجبارين المستكبرين فى الارض
بغير الحق وعرف انه عليه السلام لو اشتغل ببيان فساد ايراده وبطلان اعتراضه
لاشتغل الخصم بتعليلات اخرى وتمويهات تترى لتماديه فى الغى والطغيان راى المصلحة

فى هذه المناظرة ان يورد دليلاً انفصم فيه ظهره وتفتت عضده بحيث ينحسم
بعده عن المبارات والمناقشة وينقطع بالكلية عن المناظرة والمكالمة فانتقل عليه
السلام من هذا الدليل الاول الذى هو صحيح فى نفسه وتام فى حد ذاته ومفيد للمدعى
عند اولى الالباب والنهى لهذه المصلحة الاكيدة والمنفعة العجيبة حسماً لمادة الشر
سريعاً وقطعاً لعرف الغى والطغيان قطعاً حثيثا فانقطع الكافر المعاند بحسب المراد
واتضح فساده وافتضح فوق المعتاد وذلك سنة الله فى عباده المرسلين واوليائه
المتقين ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا
لهم الغالبون فالدليل الذى انتقل عليه السلام من الاول اليه لهذه المصلحة العجيب
الشان وهاتيك الحكمة الساطع البرهان هو الكلام الدال على اتيانه تعالى الشمس
من المشرق مع الكلام الدال على تكليفه عليه السلام الكافر المتبجح بالقدرة على القتل
والعفو مستدلاً به على الوهيته وربوبيته بامر لا يقدر عليه الا الله الواحد القهار وهو
اتياء الشمس من المغرب لا الكلام الاول وحده بل مجموع الكلامين بمعنى ان المقصود
وهو تعجيز الكافر عن المبارزة بالباطل وحسم تبجحه بالتمويهات بحيث افتضح عند الخاصة
والعامة افتضاحاً شنيعاً لم يبق معه قدرة على مناقشة ما او تمويه ما لم يظهر ولم
يتبين الا بمجموع الكلامين كانه عليه السلام قال ان ربى الذى له الخلق والامر وحده
اجرى عادته منذ خلق السموات والارض ان يأتى بالشمس من المشرق مع قدرته
التامة على خلافه فيذهب الظلام ويجيئ النهار فان كنت صادقاً فى دعواك
الالوهية وفى ادعائك القدرة على ما يقدر عليه القادر المطلق جل جلاله وتعالى
شانه فأت بها من المغرب فالمدعى ههنا مركب من امرين احدهما اثبات الصانع
جل وعلا والثانى ابطال دعوى الخصم ابطالاً يظهر فساده وبطلانه عند قومه
فظهر لك اندفاع ما اورده الامام ثم قال الامام وايضا فالدليل الذى حمل
ابراهيم على ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم بالانقطاع واعترف بالحاجة
الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه تمشية الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب و
بتقدير ان يأتى باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثانى كما ضاع الاول
قلنا سبق وجه ما حمله ابراهيم عليه السلام على ترك الاشتغال بما ذكره منا تفصيلا
وكذا وجه الانتقال وكذا وجه تمسكه بدليل التزم فيه اطلاع الشمس من المغرب فانا
بينا وجه كل واحد منها بعون الله تعالى وحسن توفيقه بما لا مزيد عليه واما قوله انه
عليه السلام التزم فى هذا الانتقال بالانقطاع ففاسد قطعاً كما تحققت وكذا قوله و
بتقدير ان يأتى باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثانى كما ضاع دليله الاول
فاسد كما تحققت ثم قال ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق باقل الناس
علماً فضلاً عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر بهذا ان هذا التفسير الذى اجمع المفسرون
عليه ضعيف واما الوجه الذى ذكرناه فلا يتوجه عليه شئ من هذه الاشكالات الى
آخر ما قال فكله مبنى على زعماته السابقة قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف
تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال الامام ذكروا فى سبب سؤال
ابراهيم وجوهاً الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وابن جريج انه رأى جيفة مطروحة

مطروحة فى شاطئ البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع
فاكلت واذا ذهبت جاءت الطيور فاكلت وطارت فقال ابراهيم رب ارنى كيف تجمع
اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن فقال بلى ولكن
ليطمئن قلبى ولكن المطلوب بالسؤال ان يصير العلم الاستدلالى ضروريا الوجه
الثانى ان سبب السؤال انه فى مناظرته مع نمرود لما قال ربى الذى يحيى ويميت
قال الملعون انا احيى واميت فاطلق محبوساً وقتل رجلاً فقال ابراهيم ليس هذا باحياء
ولا باماتة وعند ذلك قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى لتنكشف هذه المسئلة
عند نمرود واتباعه وروى ان نمرود قال له قل لربك حتى يحيى والا قتلتك فسأل
الله ذلك وقوله ليطمئن قلبى بنجاتى من القتل وليطمئن قلبى بقوة حجتى وبرهانى فان
عدولى منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع و
الوجه الثالث قال ابن عباس ان الله تعالى اوحى اليه انى متخذ بشراً خليلاً فاستعظم ذلك
ابراهيم وقال الهى ما علامة ذلك قال علامته ان يحيى الموتى بدعائه فلما عظم مقام
ابراهيم فى درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله انى لعلى اكون ذلك الخليل فسأل
احياء الميت فقال الله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انى خليل لك
الوجه الرابع انه انما سأل ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم
باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم
آلهة فسأل ابراهيم ذلك والمقصود ان يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه
الخامس ما خطر ببالى فقلت لا شك ان الامة كما يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق
فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره
اياه بان بعثه رسولاً يحتاج الى معجز يظهر ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل
ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا ان سمع الملك كلام الله احتاج ايضا الى معجز يدل على
ان ذلك الكلام كلام الله لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما
جاء الملك الى ابراهيم واخبره ان الله بعثك رسولاً الى الخلق طلب المعجز وقال رب ارنى
كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على ان الآتى ملك كريم لا
شيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من الموتى
القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلى والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى
والانوار الالهية فقوله رب ارنى كيف تحيى الموتى طلب لذلك التجلى والمكاشفة
فقال اولم تؤمن فقال بلى اومن بايمان الغيب ولكنى اطلب حصولها ليطمئن قلبى
بحصول تلك التجلى وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالى مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك
فطلب علماً ضرورياً يستقر القلب معه استقراراً لا يتخالجه شئ من الشكوك والشبهات
الوجه السابع لعله طالع فى الصحف التى انزلها الله عليه ان يشرف ولده عيسى عليه
السلام بانه يحيى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبى على انى لست اقل منزلة فى حضرتك من ولد عيسى عليه السلام الوجه الثامن
امر ابراهيم بذبح الولد فسارع اليه فقال الهى امرتنى ان اجعل ذا روح بلا روح فسارعت
اليه فانا اسئلك ان تجعل غير ذى روح روحانياً الوجه التاسع نظر ابراهيم فى قلبه

فرآه ميتاً بجنبه لولده فاستحيى من الله تعالى وقال ارنى كيف تحيى الموتى اذا مات
القلب بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله الوجه العاشر ان جميع الخلائق
يشاهدون الحشر يوم القيمة فارنى ذلك فى الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبى على انك خصصتنى فى الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادى عشر لم
يكن قصد ابراهيم احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة وذكروا الوجه الثانى
عشر ورده وذكر انه سخيف من القول ولم يورد على شئ من الوجوه المذكورة بشئ من الايراد
والمناقشة فالظاهر عن سكوته وعدم تعرضه بشئ من المؤاخذة والمناقشة على شئ
منها ان كلا منها سالم عن الايراد والمناقشة فعند ذلك نقول والله المستعان الوجه
الاول منها ذكره الامام البغوى والحافظ ابو الفرج ابن الجوزى والواحدى وزاد الواحدى
والبغوى قال ابن جريج كانت جيفة حمار بساحل البحر قال عطاء ببحيرة الطبرية وانه لما
رأى عليه السلام ذلك تعجب منها وقال يا رب قد علمت لتجمعها من بطون السباع و
حواصل الطيور واجواف دواب البحر فارنى كيف تحييها لاعاين فازداد يقيناً فعاتبه الله
تعالى فقال اولم تؤمن والوجه الثانى ذكره ايضا الامام الواحدى والامام البغوى وابو
الفرج ابن الجوزى وكذا الوجه الثالث ذكره هؤلاء الائمة وزاد ابو الفرج ذكره السدى
عن ابن مسعود وابن عباس ورواه عن سعيد بن جبير فالوجه الثالث على ما ذكره
هؤلاء الائمة هكذا لما اتخذ الله تعالى ابراهيم خليلاً استأذن ملك الموت ربه
ان يأتى ابراهيم فيبشره بذلك فقال جئتك ابشرك بان الله اتخذك خليلاً فحمد الله
عز وجل فقال ما علامة ذلك فقال ان يجيب الله تعالى دعاءك ويحيى الميت بسؤالك
ثم انطلق وخالف الامام هؤلاء الائمة فى نقل هذا الوجه من جهات عديدة الاولى
ان الوحى وقع من الله تعالى لا بواسطة ملك والثانية ان هذا الوحى لم يقع فيه تعيين
من اتخذه الله تعالى خليلاً والثالثة ان هذا الوحى لم يقع تبشيراً لابراهيم بل اعلاماً و
ايذاناً اليه عليه السلام انه تعالى اراد ان يتخذ احداً من عباده خليلاً والرابعة
انه وقع له عليه السلام بعد هذا الوحى قلق واضطراب عظيم خشية ان يؤتى
مقام الخلة لغيره والخامسة انه وقع له تردد بعد الوحى فى تعيين هذا الخليل فلذا
خاف ان يكون غيره والسادسة ان الآية التى طلبها عليه السلام انما طلبها لتزيل
الابهام وتعيين المراد وكلها كما ترى مخالف لنقل هؤلاء الائمة وهو ظاهر والوجه
الرابع يرد عليه انه بعد ما لم يسنده عن احد من الائمة مع ان مثله لا يقال بالرأى
والقياس ومناسبة العقول بعيد عن سوق الآية وسبكها كما لا يخفى على من هو
عارف بصياغة التركيب والوجه الخامس يرد عليه انه اعتراف بان هذا الوجه
لم يثبت بنقل احد من الثقات بل اخترعه هو بمجرد رأيه وقياسه مع انك تحققت انه
مثل سبب النزول وامور الآخرة لا يثبت بالرأى والقياس وانما يثبت بنقل الثقات
عن الائمة الذين عول واعتمد على نقلهم وروايتهم قوله فكذلك عند وصول الملك
اليه واخباره اياه بانه بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهره ذلك الملك ليعلم الرسول
ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم يرد عليه انه قياس اعاظم الانبياء و
المرسلين على احاد الناس وقد ثبت وكذا قوله ان سمع الملك كلام الله تعالى احتاج

احتاج ايضا الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره قياس
ملائكة الله المقربين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
على احاد الناس ويرد عليه ايضاً انه يتوقف صحة هذا الوجه بحده ذلك
كله ان يكون طلب هذه المعجزة لم يقع من ابراهيم عليه السلام الا حين ما فجئه
الملك بالرسالة اليه عليه السلام وهو غير ثابت وانما الثابت هو طلبه من الله
تعالى ان يريه كيف يحيى الموتى ولم يثبت فى شئ من النصوص ان طلبه عليه السلام
ذلك فى اى وقت كان فى اوائل رسالته او فى اواسطه او فى اواخره والقول فى مثله
بالرأى غير مفيد اصلاً وهو ظاهر والوجه السادس يرد عليه ان اهل التصوف
اجمعوا قاطبة على ان حصول ذلك التجلى وحصول انوار المكاشفة ليس بامر لا يحصل
الا للكمل الواصلين من السالكين بل هو امر يحصل للسالك بعد انتهاء سيره الى
الله تعالى وبعد ان يحصل له السير فى الله فاستناد طلب امر لا يختص بالكمل الواصلين
من العارفين بل يتحقق فى الذين لم يبلغوا مرتبة الكمال ولم يعدوا عند القوم من
الواصلين الى الانبياء والمرسلين سيما الى مثل ذلك الرسول الكريم بحيث ان ذلك
الامر الهين اليسير بالنسبة الى مقام الكمل الواصلين لم يتحقق فى مثل ذلك الرسول
الكريم تحققا شهودياً ولم يحصل له حصولاً وجدانياً ذوقياً مدة مديدة مع حصوله
لعامة العارفين بل بقى عليه السلام فى الايمان بالغيب مدة طويلة بالنسبة الى
الى هذا الامر اليسير ثم طلب الترقى من الله تعالى بان يحصل هذا الامر له شهودياً كشفياً
لا غيبياً فينقلب ايمانه الغيبى الذى حصل له اولا الى ايمان شهودى كشفى شناعة
وضلة من القول وهفوة من سقطات الفضول والوجه السابع يرد عليه انه لم
يقع منه عزو هذا الوجه ايضا الى احد من الثقات المعتمدين ينقلهم فلعله
اخترعه ايضاً برأيه وقياسه فكانه سامحه الله تعالى عاد فى الكلام الفلسفة
ان يقول ما يشاء ويختار فذكر فى مثل هذا المقام الذى هو القول المتعلق بالله و
رسوله وكتابه حسب ما يشاء ويختار ووفق ما تهوى به نفسه والا فمن اين له
ذكر حديث عيسى فى صحف ابراهيم وان يحصل له غيره بمطالعة هذا الحديث ووقوعه
فى صحفه وان يتصدى عليه السلام فى مقام المناجات الى دعوى انى لست اقل
منزلة فى حضرتك من ولدى عيسى ولا يثبت شئ من هذه الامور الثلثة الا
بالوحى والا فادعاء مثلها بالرأى افتراء على الله ورسله وكتبه فيكون اختراع امثال
هذا مثل اختراع الاحاديث الموضوعة حذو القذة بالقذة والوجه الثامن يرد
عليه ايضا ما علمت قبله غير مرة واما الوجه التاسع فامر لا يليق ان يذكر فى تفسير
كتاب الله اذ العارفون مجمعون قاطبة ان احداً لا يبلغ درجة الكمال الا بان لم
يقع له الغفلة عن الله تعالى طرفة عين وان اشتغالهم بالخلق لا يمنعهم عن
الاشتغال بالحق كما ان اشتغالهم بالحق لا يمنعهم عن الاشتغال بالخلق وهذا امر محقق
لا ريب فيه بالنسبة الى كمل ورثة الانبياء فكيف بالانبياء والمرسلين الذين اصطفيهم
الله تعالى بنبوته ورسالته فانه سرايرهم عن الالتفات الى غيره وقدسهم عن
الميل الى ما سوى حضرته وهل يصح ان يتوهم عاقل ان يقع لمثل ابراهيم شغف لولده

وحبّ شديد فى قلبه الى حيث انتهى ذلك الشغف ان يحجبه عن الله تعالى وعن محبته
فتمادى قلبه فى الغفلة والحجاب حتى ادّى الى ان يموت ذلك القلب موتا استبعد
عليه السلام بعد حصول الحيوة فيه والله الذى لا اله الا هو انه لا يرضى مرشد ان
يقع مثله فى احاد مريديه فكيف المرشد على الاطلاق جلّ جلاله ان يترك صفيه الذى
هو مثل ابراهيم فى غفلة وحجاب عنه تعالى حتى كاد زال محبته تعالى عن سريرته وتبدل
حيوتها بموتها فى هذا الترك وما قدروا الله حق قدره حيث لم يعلموا انه تعالى غيور لا
يدانيه احد من خلقه فى الغيرة وان كل ذنب لك مغفور سوى الاعراض عنى مطمح نظر
العارفين وان اصفياءه جميعا فى كلائته تعالى وحفظه دائما عن ان يميلوا الى
شئ سويه وان يحجبوا عنه تعالى بشئ من الاشياء ولو طرفة عين فكيف من هو اصفى
الاصفياء واخص الخواص واخلص المخلصين على نبينا وعليهم صلواته وتسليماته وتحياته
وعلى اتباعهم وورثتهم اجمعين ويرد على الوجه الحادى عشر انه لا بد فى ذلك من نقل
الثقات اذ لا يعلم مثله بالرأى والقياس بل لا بد فيه من الوحى قوله تعالى فصرهن
هن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا قال الامام اجمع
المفسرون على ان المراد بالآية قطعهن وان ابراهيم قطع اعضاءها ولحومها وريشها
ودمائها وخلط بعضها ببعض غير ابى مسلم الاصفهانى فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم
عليه السلام لما طلب احياء الميت من الله اراه الله تعالى مثالا قرّب به الامر عليه و
المراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اى فعوّد الطيور الاربعة ان تصير
بحيث لو دعوتها اجابتك واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا
على حال حيوته ثم ادعهن يأتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس فى عود
الارواح الى الاجسام على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد منه فقطعهن واحتج
عليه بوجوه الاول ان المشهور فى اللغة فى قوله فصرهن اى املهن واما التقطيع و
والذبح فليس فى الآية ما يدل عليه فكان ادراجه فى الآية الحاقا لزيادة بالآية لم يدل
الدليل عليها وانه لا يجوز والثانى لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك
لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال
فى الكلام تقديم وتأخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم
والتأخير من غير ملجئ الى التزام خلاف الظاهر والثالث ان الضمير فى قوله ثم ادعهن عايد
اليها لا الى اجزائها فاذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض
تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عايدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر و
ايضا الضمير فى قوله يأتينك سعيا عايد اليها لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض
الاجزاء كان الضمير فى يأتينك عايدا الى اجزائها لا اليها واحتج القائلون بالقول
المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين كانوا قبل ابى مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك
الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثانى ان ما ذكره ليس
بمختص بابراهيم عليه السلام فلا يكون له مزية على الغير والثالث ان ابراهيم اراد ان
يريه الله تعالى كيف يحيى الموتى وظاهر الآية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابى
مسلم لم يحصل الاجابة فى الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل

يدل على ان تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم فى الجواب على هذا الوجه انه
اضاف الجزء الى الاربعة فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب
ان ما ذكرتم وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل
على كل جبل من كل واحد منهن جزءا او بعضا انتهى اقول ان قصة ابراهيم على ما اشتهر
مما اجمع عليه من ينتمى الى شرع سماوى وكتاب الهى مثل اليهود والنصارى والمجوس
فليس هذا الاجماع مختصا بالمسلمين فقط فخرق اجماع الجميع لمجرد تصحيح تعديته فى
واحد مما لا يصدر عن عاقل سيما قال ابن الجنى لو جمعت تضمينات العرب لصارت
مجلدات سيما واحتمال تعلقه بكلمة فخذ قائم على انا نقول لا ضرورة تدعو الى
خرق اجماعهم بسبب هذا الحرف بل نقول ان صرهن بمعنى املهن واضممهن اليك ثم
المعنى الذى وقع الاجماع عليه يفهم من القرائن اللفظية والمعنوية حيث قال ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا ولم يقل منهن واحدا بدل منهن جزءا فالظاهر منه التقطيع و
تجزية كل منها وكذا قال ارنى اى بصرنى وابصار احياء الله تعالى ومشاهدته العيانية
لا يتحقق الا فى المعنى المجمع عليه دون معنى القائل اذ لم يتحقق فيه الا تخييل الاحياء وتمثيله
دون حقيقته وانه عليه السلام قال ارنى كيف تحيى الموتى فالظاهر منه هو الاحياء
الحقيقى وطلبه عليه السلام منه تعالى عز وجل الاحياء الحقيقى وانه عليه السلام جدّ
فى هذا الطلب وتضرّع وقدّم بان يدل طلبه اسما عظيما بحيث كان اكثر الاسماء سدّته
فالظاهر منه ان مطلوبه عليه السلام ههنا امر عظيم فى الغاية وعزيز فى النهاية
بحيث يعدّ من الخصايص وذلك لا يتحقق الا فى المعنى المجمع عليه دون المعنى الخارق
للاجماع وانه قال عليه السلام بلى ولكن ليطمئن قلبى فعوتب عليه السلام من اجل
هذا الطلب السؤال فاعترف عليه السلام بانه مؤمن بهذا الاحياء الحقيقى وموقن
فيه بحيث لم يطرأ عليه ريب وشك وعالم به علما يقينيا لم يتذبذب فيه ولم يتردد
واعتذر بانه انما طلب ما طلب لينضم الى علمه اليقينى الحاصل فيه جزما والمتحقق فيه
قطعا المشاهدة العينية والرؤية البصرية بحيث يحصل له من المجموع البداهة الحاسية
والضرورة الذوقية فيصير المعقول محسوسا والمتصور مرئيا وينقلب النظرى بديهيا
بسبب هذه الرؤية العيانية فعبّر عليه السلام عن المترتب على ذلك المجموع بالاطمئنان
القلبى فقال فى الاعتذار ولكن ليطمئن قلبى اى ليس طلبى شهود الاحياء الحقيقى وكيفيته
لازالة التذبذب والتردد عنى ولتقلع الريب والشك عن نفسى لعدم تحقق شئ من
ذلك فى نفسى بل لتبصر ما هو المعقول عندى اولا محسوسا وما هو النظرى عندى
بديهيا وضروريا وهذا النسق الذى قررنا هو معنى هذا النظم الشريف بحيث ينادى
هذا النظم الشريف عليه باعلى صوت كما لا يخفى على من هو عارف باساليب الكلام وهو
بعينه المعنى الاجماعى الذى اجمع عليه طوايف الامم واما المعنى الذى ذكره الخارق
لاجماع الطوايف فلا يلايم نسق هذا النظم الشريف لان حصول اليقين وتحقق الجزم
فيه عليه السلام باحيائه تعالى الاموات احياء حقيقيا بلا تذبذب منه وتردد
وبلا شك منه وريب حيث قال عليه السلام بلى بعد قوله تعالى او لم تؤمن امر
متفق عليه بيننا وبين القائل الخارق فاذا حمل قوله تعالى فخذ اربعة من الطير

فصرهن اليك الآية على ما تخيله من الاحياء التخييلي والتصوير التمثيلي والجعل التشبيهي لم
ينقلب يقينه عليه السلام الحاصل له اولا الى ضروري بديهي بهذا التصوير والتخييل
بل بقي كما كان نظريا عقليا فيحتاج الى التعسف في قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي وكذا
يظهر التعسف في تفريع قوله تعالى فخذ اربعة من الطير الآية على طلبه عليه السلام
من الله تعالى لا ابصار احياء يترتب على ذلك الابصار اطمينان قلبي بنقلب علمه النظري
الضروري بديهي وان طلب ابراهيم وسؤاله منه تعالى هو الاحياء الحقيقي فالظاهر
حصول المسؤول على وفق السؤال وظهوره على طبق الطلب فحمل الحاصل على غير ذلك
تعسف وايضا ان معنى ارني كيف تحيي الموتى بصرني ذلك فيكون مطلوبه عليه السلام
منه تعالى هو الرؤية البصرية لا الرؤية القلبية لانها حاصلة له عليه السلام
اولا على وجه الكمال بشهادة قوله عليه السلام بلى بعد قوله تعالى اولم تؤمن فالعلم
اليقيني قد تحقق فيه عليه السلام فان قال الخارق ان معنى ارني بصرني على ما صرح
حذاق المفسرين ويقتضيه سوق الآية يلزم ان لا يقع اجابة دعائه عليه اذ هو
عليه السلام انما سأل الرؤية العينية لا الرؤية القلبية وعلى قول الخارق انما حصل
عليه السلام بهذا الدعاء الرؤية القلبية لا البصرية وان قال ان معنى ارني أعلمني
يكون مطلوبه عليه السلام بهذا الدعاء والسؤال هو الرؤية القلبية لا الرؤية
البصرية فيكون المطلوب بهذا الدعاء حصول ما حصل فيه او ما لا جدوى فيه بأمر
يعتد به فظهر لك ان القائل الخارق صار من قبيل حفظت شيئا وغابت عنك اشياء
والعجب ان المص اهمل بيان معنى ارني بقولنا بصرني مع انه المهم في بيان المعنى المراد سيما
في رد كلام القائل وقد صرح صاحب الكشاف شكر الله سعيه ثم ذكر صاحب الكشاف
رحمه الله نكتة حمل قوله تعالى فصرهن اليك على معنى فاملهن واضممهن اليك مع ما
قطع وجزم بان معنى الآية هو المعنى المجمع عليه فقال رحمه الله فان قلت ما معنى امره
بضمها الى نفسه بعد ان يأخذها قلت ليتأملها ويعرف اشكالها وهيئاتها وحلاها لئلا
يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يظن انها غير تلك ولذلك قال يأتينك سعيا قوله تعالى
والله يضاعف لمن يشاء في الكشاف اي يضاعف تلك المضاعفة لمن يشاء لا لكل منفق
لتفاوت احوال المنفقين او يضاعف سبع المأية ويزيد عليها اضعافا لمن يستوجب
ذلك انتهى والمص ترك الاحتمال الثاني واقتصر على الاحتمال الاول ولم يظهر وجهه قال
نزلت في عثمان ذكره الواحدي في اسباب النزول والامام البغوي في المعالم وابو الفرج
ابن الجوزي في تفسيره فكلهم ذكروا انها نزلت في عثمان وعبد الرحمن بن عوف وروى
الواحدي والبغوي ذلك عن الكلبي وقال ابن الجوزي قال ابن السائب ومقاتل نزلت
في عثمان بن عفان في نفقته في غزوة تبوك وشرائه بئر دومة ركية بالمدينة تصدق بها
على المسلمين وفي عبد الرحمن بن عوف حين تصدق باربعة آلاف درهم وكانت نصف
ماله قال البغوي قال عبد الرحمن بن سمرة جاء عثمان بالف دينار في جيش العسرة فصبها
في حجر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فرأيت النبي يدخل فيها يده ويقلبها ويقول ما ضر
ابن عفان ما عمل بعد اليوم فانزل الله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله فقول
الجلال السيوطي عند قول المص نزلت في عثمان لم اقف عليه لعله لم يقف على اسناده

اسناده والا فالبغوي وابن الجوزي ذكرا اسباب النزول في اكثر الاوقات بلا سند
وانهما موثوقان في المرويات وابن الجوزي اشد في الانتقاء والانتقاد منه قال في
بعض الحواشي عند قول المص نزلت في عثمان لا يظهر وجه تخصيص نزولها بعثمان
وعبد الرحمن ولا اكثر تجهيزا من الصديق في هذا الجيش وكان اصحاب التجهيز الكثير
غيرهم ايضا انتهى وهو في غاية السقوط اذ قد تحققت غير مرة ان سبب النزول لم
يثبت برأي احد من احاد الامة وانما هو توقيف من الشارع حتى قال ائمة الحديث ان
موقوف الصحابي اذا كان متعلقا باسباب النزول فهو في حكم الحديث المرفوع لعدم
تمشيته الرأي في اسباب النزول فالمطلوب في هذا المقام هو ثبوت هذا السبب
فبعد الثبوت لا وجه للمطارحة بانه تخصيص من غير مخصص ثم ان عثمان وعبد
الرحمن بن عوف كانا من اكثر المهاجرين مالا واغناء وابو بكر الصديق وان كان من
الاغنياء الا انه لم يبلغ يساره مرتبة يسارهما كما لا يخفى على من له خبرة بما ذكره ائمة
السير قال لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ما اسند اليه معنى الشرط ايهاما بانهم
اهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا في الكشاف فان قلت اي فرق بين
قوله لهم اجرهم وبين قوله فيما بعد فلهم اجرهم قلت الموصول لم يضمن ههنا معنى الشرط
وضمن ثمة والفرق بينهما من جهة المعنى ان الفاء فيها دلالة على ان الانفاق به استحق
الاجر وطرحها عار عن تلك الدلالة في تقرير المص رد لصاحب الكشاف حيث قال
لم يتضمن ههنا معنى الشرط لان من القواعد النحوية ان المبتدأ اذا كان موصولا
صلته فعل وظرف او نكرة موصوفة باحدهما يكون متضمنا للشرط لدلالة الفعل المحقق
او المقدر على السببية ثم قوله وطرحها عار عن تلك الدلالة مع انه ليس بظاهر
الدلالة على المقصود يوهم خلاف المقصود بخلاف كلام المص فانه اوضح في الدلالة على
المعنى المراد مع ما فيه من زيادة الدلالة على نكتة اخرى ثم الصواب للمص ان يقول
ايماء او اشارة بدل قوله ايهاما قوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى
اي كلام حسن للناس على الاطلاق سائلا او لا وسواء كان من معارفه واصدقائه
او لا ومغفرة اي عفو لما صدر عن احد في حقه من التقصيرات والتعديات سواء كان
ذلك الاحد من معارفه او لا وسواء كان سائلا او لا خير اي القول الجميل من صاحبه
العفو الجميل من صاحبه خير له من صدقة صادرة عن صاحبها مستتبعة للاذى
والتكبر والجور لمن تناولها واما تخصيص القول المعروف برد السائل على الوجه الجميل
والمغفرة بالتجاوز عن ابرام السائل والحاحه فلم يجد له اثرا يصلح للتعويل عليه قال
اي لا تحبطوا اجرها وفي بعض الحواشي جعل ابطال الصدقة بمعنى ابطال اجرها ولا حاجة
اليه لان نفس الصدقة ايضا تبطل فان تحققها بكونها معتبرة عند الله فاذا لم تبق
معتبرة فقد بطلت انتهى اختلف اهل السنة والمعتزلة ههنا في ان الابطال هل طرأ على
نفس الصدقة او على اجرها فذهب الى الاول اهل السنة والى الثاني المعتزلة فالمص اورد
ههنا عبارة توهم مذهب الخصم لانك قد تحققت انهم يقولون بتحقق الصدقة
وانما طرأ الفساد والبطلان على اجرها لا على نفسها بخلاف اهل السنة فانهم يقولون
بفساد نفس الصدقة وبطلانها ههنا فالحق في الاعتراض ان يقول جعل ابطال الصدقة

بمعنى ابطال اجرها وهو غير صحيح لانه مذهب المعتزلة لا مذهب اهل السنة قال و
اشبههم به من حال ببرّه فى عالم الملكوت وترقّى بفكره الى جناب الجبروت ثمّ نكص
على عقبيه الى عالم الزور والتفت الى ما سوى الحق وجعل سعيه هباء منثورًا وفى هذا
الكلام من الاختلال والاضطراب ما لا يخفى على من له خبرة بلسان القوم قدّس الله
تعالى باسرارهم لانّ عالم الملكوت وعالم الجبروت كلاهما من مقولة الغير والسّوى
فالجولان فى عالم الملكوت والترقّى بالفكر الى جناب الجبروت كلّ منهما اشتغال بالسّوى
والغير والتفات اليه فى مسلك العارفين ومنهج الموحّدين وليس شئ منهما من السّير
فى الله ثمّ قوله ثمّ نكص على عقبيه الى عالم الزّور والتفت الى ما سوى الحقّ يشعر انه كان
اوّلا مشتغلا بالحقّ مستغرقا فى جلال الله تعالى وجماله بحيث لم يقع منه التفاتة طرفة
عين الى السّوى والغير وليس الامر كذلك لما تحقّقت انه اشتغل اوّلا ايضا بالسّوى
والغير فلا يلتئم اوّل الكلام لآخره ولا آخر الكلام لاوّله فالصّواب ان يقول بدل قوله
والتفت الى ما سوى الحقّ ومال الى زخارف الدّنيا وشهواتها فيصير كلامه اشارة
الى زاهد كان متوجّها بشراشره الى عالم الملكوت وعالم الآخرة معرضا عن الدّنيا وشهواتها
ثمّ فسخ عزمه واشتغل بالدّنيا فكان اوّلا من الزّاهدين الذين هم من مقولة الاجراء و
اصحاب الاعواض الذين لا يعبدون الله تعالى الّا للحور والغلمان والقصور والجنان و
ليس هذا من مسلك العارفين فى شئ لانّ سيرهم الى الله قد تمّ فكانوا فى السّير فى الله فهم
فانون عن انفسهم باقون بالله فلم يبق فى نظرهم السّوى والغير فهم خارجون عن
الكونين ومنزّهون عن الالتفات الى السّوى والغير ومتحقّقون بمضمون قولنا وجودك
ذنب لا يقاس به ذنب فمحصّل الكلام انّ كلام المص ههنا لا يلائم لشئ من المسلكين
اعنى مسلك الزّاهدين ومسلك العارفين امّا مسلك الزّاهدين فلانّهم متوجّهون
الى الآخرة بشراشرهم ومجامع قلوبهم ولا شكّ انّه ميل والتفات الى ما سوى الله وهو
ظاهر وامّا مسلك العارفين فالعارف لا يكون عارفا الّا ان يكون فانيا عن نفسه
وعن الاكوان فالالتفات الى ما سوى الله ليس من شان العارف سيّما والفانى لا يردّ
الى اوصافه ثم قوله وترقّى بفكره الى جناب الجبروت ليس فى محزّه فالصّواب وترقّى
بروحه الى جناب الجبروت لانّ تفكّر مثله وتعقّله وتصوّره ليس من الكمالات
المتنافسة فالفقهاء والمتّسمون وارباب النّواميس ايضا يتّصفون بل الفلاسفة
الّذين هم ابعد خلق الله تعالى عن الاسرار الالهيّة لا يبعد ان يتّصف بذلك قال فحذف
المضاف لتقدّم ذكره قال الطّيبى وكرّر من دلالة على استقلال كلّ من الانفاقين قال
حال مقدّرة لانّ الانفاق منه يقع بعد القصد اليه قال اى وحالكم انكم لا تأخذونه
فى حقوقكم جعله حالا فهو حال بعد حال على التداخل والترادف قال وعن ابن عبّاس كانوا
يتصدّقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه اخرجه ابن ابى حاتم قال والوعد فى الاصل
شايع فى الخير والشرّ يقال وعدته خيرا ووعدته شرّا فاذا حذفوا الخير والشرّ قالوا فى الخير
وعد وعدة وفى الشرّ ايعاد ووعيد كذا نقل عن الفرّاء قال ويغريكم على البخل قال المحقّق
التفتازانى يعنى انّ فى يأمركم استعارة تبعيّة قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن
يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى المراد بهذه الحكمة

الحكمة احد عشر قولا احدها انّها القرآن قاله ابن مسعود ومجاهد والضحّاك و
مقاتل فى آخرين والثّانى معرفة ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدّمه
ومؤخّره ونحو ذلك رواه علىّ ابن طلحة عن ابن عبّاس والثّالث النّبوّة رواه ابو صالح
عن ابن عبّاس والرّابع الفهم فى القرآن قاله ابو العالية وقتادة وابراهيم والخامس
العلم والفقه رواه ليث عن مجاهد والسّادس الاصابة فى القول رواه ابن ابى نجيح
عن مجاهد والسّابع الورع فى دين الله قاله الحسن والثّامن الخشية لله قاله الرّبيع
ابن انس والتّاسع العقل فى امر الله قاله ابن زيد والعاشر الفهم قاله شريك والحادى
عشر العلم والعمل لا يسمّى الرّجل حكيما حتّى يجمعهما قاله ابن قتيبة انتهى قال الامام النّسفى
فى التّيسير وفى الآية ردّ على المعتزلة بوجوب الاصلح فانّه بيّن انّه يعطى الحكمة من يشاء
لا الكلّ قال وعن ابن عبّاس صدقة السّرّ فى التّطوّع تفضل علانيتها بسبعين ضعفا و
صدقة الفريضة علانيتها افضل من سرّها بخمسة وعشرين ضعفا الطبرى من رواية
علىّ بن طلحة عن ابن عبّاس واخرجه الحكيم التّرمذى فى نوادره ٢٦٥ عن ابن عبّاس
قوله تعالى ليس عليك هداهم ولكنّ الله يهدى من يشاء وفى التّيسير قال الامام
ابو منصور هذه الآية ردّ على المعتزلة فى قولهم انّ كلّ الهدى البيان فلو كان كذلك
لكان رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم يملك ذلك كلّه اذ عليه البيان كلّه
قال صريح بانّ الهداية من الله وبمشيّته وانّها تخصّ بقوم دون قوم اشارة الى انّ
فى هذه الآية ابطال لمذهب المعتزلة فى قولهم انّ الكفر والايمان والهداية والضّلالة
ليست من الله تعالى بل من العبد على قياس الافعال الاختياريّة وفى قولهم انّه تعالى قد يريد
شيئا ولم يقع وقد لا يريد شيئا ويقع فليس ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وفى
قولهم بوجوب خلق الاصلح على الله تعالى وفى كتب الطّبقات انّ واحدا ممّن رجع عن
مذهب الاعتزال يحكى انّه ما افحمنى احد مثل ما افحمنى مجوسىّ اذ كنت معه فى سفينة فقلت له
لم لم تؤمن فقال لم يرد الله تعالى هدايتى وايمانى فقلت له كذبت اراد الله ايمانك
وهدايتك الّا انّ الشيطان يصدّك ويمنعك فقال لى فاذن اكون مع الشريك الاغلب
قال لقوله عليه السّلام اللّهمّ اجعل لمنفق خلفا ولممسك تلفا رواه البخارى قال
روى انّ ناسا من المسلمين كانت لهم اصهار ورضاع فى اليهود الخ رواه الحاكم والنسائى
قال نزلت فى ابى بكر الصّدّيق تصدّق باربعين الف دينار عشرة باللّيل وعشرة بالسّرّ
وعشرة بالعلانية ذكر المص ههنا ثلثة اقوال فى سبب نزول هذه الآية والّذى يشهد
عليه مقالات ائمّة الحديث انّ الّذى يصلح للتّعويل هو القول الثالث المذكور ههنا ثمّ
القول الثّانى وامّا القول الاوّل فلم يذكره احد ممّن يوثق على نقله ويعتمد على روايته
انّه ذكر الاوّل على وجه يشعر انّه هو السّالم عن العلل والقوادح وامّا الثّانى والثّالث
فذكرهما على وجه يشعر انّهما مزيّفان مرجوحان لا يصلحان للتّعويل وهذا تعكيس الامر و
قلب الموضوع نشاء من التّساهل والتّسامح فى المرويّات قال وهو وارد على ما يزعمون
انّ الشّيطان يخبط الانسان فيصرع وقال ايضا عند قوله تعالى من المسّ اى الجنون وهذا
ايضا من زعماتهم انّ الجنّ يمسّه فيختلط عقله ولذلك قيل جنّ الرّجل هذا المحلّ من
المصنّف من المواضع التى زلّ فيها القدم او طغى فيها القلم فيجب حينئذ بيان الحقّ الصّريح

وما عليه سلفنا الصالحون من الصحابة والتابعين والذين اتبعوهم باحسان
من عامة اهل السنة والجماعة ايدهم الله تعالى فنقول قال صاحب الكشاف
عند قوله تعالى يتخبطه الشيطان اى المصروع وتخبط الشيطان من زعمات العرب
يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط الضرب من غير استواء كخبط العشواء
فورد ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل ممسوس وهذا ايضا من زعماتهم وان
الجنى يمسه فيختلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن ورايت لهم من الجن
قصص واخبار وانكار ذلك عندهم كانكار المشاهدات انتهى ومذهب المعتزلة
على ان تسليط الجن والشياطين على بنى آدم بالمس والضرب فترتب عليه هلاكهم او
تعطيل قواهم واعضائهم او فساد عقلهم كل ذلك قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه مثل
سائر الشرور والقبائح فظهر لك ان قول صاحب الكشاف ههنا انما هو تصحيح لمذهبه
واتباع لمن سبقه من المعتزلة قال صاحب الانتصاف قوله ان تخبط الشيطان من
زعمات العرب اى كذباتهم وزخارفهم التى لا حقيقة لها كما يقال فى الغول والعنقاء
وغير ذلك وهذا القول على الحقيقة من تخبط الشيطان بالقدرية ومن زعماتهم
المردودة بقواطع الشرع فقد ورد ما من مولود يولد الا يمسه الشيطان فيستهل صارخا
وفى بعض الطرق الا طعن الشيطان فى خاصرته ومن ذلك يستهل صارخا الا مريم
وابنها لقول امها وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم اكفتوا صبيانكم اول العشاء فانه وقت انتشار الشياطين وفى
حديث مكحول انه مر برجل نائم بعد العصر فركضه برجله وقال لقد دفع الله عنك
لقد عوفيت انها ساعة مخرجهم وفيها ينتشرون وفيها يكون الخبطة قال ثم كان فى
لسان مكحول لكنة وانما اراد الخبطة يقال تخبطه الشيطان اذا اصابه بمس وجنون وقد
ورد فى حديث المفقود الذى اختطفته الجن وردته فى زمنه عليه السلام انه
حدث عن شانه معهم قال فجاءنى طاير كانه جمل فبعثرنى فاحملنى على خافية من
خوافيه الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره واعتقاد السلف واهل السنة ان هذه
امور على حقايقها واقعة كما اخبر الشرع عنها وانما القدرية خصماء الفلاسفة فلاجرم
انهم ينكرون كثيرا مما ورد فى الشرع لزعمهم مخالفته لقواعدهم الباطلة من ذلك السحر
وخبطة الشيطان ومعظم احوال الجن وان اعترفوا بشئ من ذلك فعلى غير الوجه الذى
يعرف به اهل السنة ويبتنى عليه ظاهر الشرع فى خبط طويل لهم فاحذرهم قاتلهم الله
انى يؤفكون انتهى قال الامام النسفى فى التيسير والجنون قد يكون بضرب الشياطين و
الجن ولذلك يسمى مجنونا وهو بتسليط الله تعالى اياهم على الناس كما يسلط عليهم بعض
الدواب والسباع وله ان يفعل فى ملكه ما يشاء انتهى قال صاحب التمييز وهو الذى
عمله على كتاب الكشاف ردا للمواضع الاعتزالية فيه قول صاحب الكشاف وتخبط
الشيطان من زعمات العرب يزعمون ان الشيطان يتخبط الانسان فيصرع والخبط الصرع
على غير استواء فورد على ما كانوا يعتقدون وهو اعتزال شنيع وخروج من الدين لانه
تكذيب للقرآن وحمل لكلام الله تعالى على الاوهام والترهات من المتوهمين لغير الحق ولو انفتحت
اجازة مثل هذا الباب على اخبار القرآن لجاز لقائل ان يقول الاشارات عن العرش والكرسى

والكرسى والجنة والنار والثواب والعقاب كل ذلك من زعمات العرب وكذلك
الصراط والميزان والحوض والشفاعة واجماع الامة يرد عليهم واصل المسئلة ان يقول
هذا جائز عقلى اخبر عنه الصادق ولا ضرورة لتأويله فوجب الايمان به وانما انكرت
المعتزلة لانهم قالوا لو كانوا موجودين لرأيناهم لان الشعاع منبعث من اعيننا ولا ساتر
بيننا وبينهم فلما لم نرهم دل ذلك على عدمهم وهذا منهم كلام فاسد مبنى على اصول
فاسدة وقد ابطلنا عليهم القول بالاشعة وبينا ان الرؤية ليست الا معنى قائم بذات
الرأى يخلق الله تعالى واراد نرى فان خلق رأى وان لم يخلق لم يتصف بالرؤية مع سلامة
الات الابصار ونحن وكل مؤمن الى قيام الساعة نؤمن بان جبرئيل عليه السلام كان
ينزل من السماء ويتحدث مع رسول الله والصحابة لا يرونه ويقولون ترى ما لا نرى
يا رسول الله وهذا ما لا يشك فى جوازه عاقل ولا فى وقوعه مؤمن واصله الجواز
العقلى والخبر الصدق فلما اخبر القرآن بوجود الجن واتت سورتهم فيه مسطورة واجمعت
الامة على الايمان بمقتضى ذلك من وجودهم وجب كون من انكر ذلك كافرا باجماع الامة
لانه مكذب للقرآن وخارق لاجماع الامة انتهى وفى مسند الامام احمد رضى الله تعالى
عنه عن يعلى بن مرة عن ابيه وقال وكيع عن مرة عن ابيه ان امراءة جاءت الى النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم ومعها صبى لها به لمم فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اخرج
عدو الله انا رسول الله قال فبرأ قال فاهدت اليه كبشين وشيئا من سمن واقط قال
فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خذ الاقط والسمن واحد الكبشين ورد عليها
الآخر قال الشيخ الامام نور الدين على الهيثمى فى كتابه مجمع الزوايد ورجاله رجال الصحيح
انتهى واللمم الجنون فهذا رسول الله يبين لنا ان ما فى هذا الصبى من الجنون وقع من
مارد من مردة الجن بغيا وطغيانا بان دخل فى جوفه واستقر فيه مدة مديدة واستولى
على عقله ومزاجه فلذلك خاطبه صلى الله تعالى عليه وسلم بعنف وشدة فقال اخرج
عدو الله انا رسول الله يعنى انا الذى يجب على كافة الثقلين طاعته واجابته فخرج الجنى
من باطن الصبى عقيب صدور هذا القول منه عليه السلام فبراء الصبى وحيا اى
سريعا وروى البزار والطبرانى فى الاوسط عن جابر بن عبد الله قال خرجنا مع رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فى غزوة ذات الرقاع حتى اذا كنا بحرة واقم عرضت امراءة
بدوية بابن لها فجاءت الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت يا رسول الله
هذا ابنى قد غلبنى عليه الشيطان فقال ادنيه منى فادنته منه قال افتحى فمه ففتحته
فبصق فيه رسول الله ثم قال اخساء عدو الله وانا رسول الله قالها ثلث مرات ثم قال
شانك بابنك ليس عليه باس فلن يعود اليه شئ مما كان يصيبه قال جابر فذهبنا
ثم اقبلنا راجعين حتى اذا كنا بحرة واقم عرضت لنا الاعرابية التى جاءت بابنها معها الان
وشاة فاهدتها له فقال ما فعل ابنك هل اصابه شئ مما كان يصيبه قالت والذى
بعثك بالحق ما اصابه شئ مما كان يصيبه وقبل هديتها قال الشيخ نور الدين وفيه
عبد الحكيم بن سفيان ذكره ابن ابى حاتم ولم يجرحه احد وبقية رجاله ثقات انتهى
يعنى لم يخرجه احد من اصحاب الكتب الستة والا فقد خرجه غير واحد من الائمة ومنهم
ابن ابى حاتم وقد شرط فى تفسيره ايراد الصحيح فقط من الاحاديث مثل الامامين البخارى

ومسلم فاخذ مثل ابن ابی حاتم الذی هو امام فی الجرح والتعديل رواية هذا الرجل
دليل على عدالته عندنا وهو المستوى والمعيار فی هذا الشان وقد ترك الحفاظ غير
واحد من الرواة ومنهم عكرمة فخرج منه الامام البخاری فی صحيحه فقال الثقات ان
الامام البخاری اعلم الناس بالجرح والتعديل فلولا انه علم ان طعنهم من غير وجه لما
اخذ حديثه وقد وقع مثله عن الامام مسلم ايضا وقد وثق ابن حبان كثيرا ممن
خرجه الائمة السابقون عليه فتبعه الائمة الآتون بعده فی توثيقه فلنرجع الى
ماكنا فيه قال ابن الاثير خسأت الكلب ای طردته وابعدته والخاسی المبعد ومنه
قوله تعالى قال اخسأوا فيها ولا تكلمون يقال خسأته فخسی وخسأ وانخسأ ويكون
الخاسی بمعنى الصاغر القمیء فمعنى اخسأ عدو الله كن مطرودا مبعدا عن جناب الصبی
وفنائه فهذا الحديث ايضا نص فی ان جنون هذا الصبی ايضا عن مس الشيطان
وتسلطه فزجره صلى الله تعالى عليه وسلم زجرا عنيفا وازعجه ازعاجا شديدا حتى
تركه الشيطان من حينه تركا سريعا وسارع الى امره صلى الله تعالى عليه وسلم مسارعة
قوية وفی مسند الامام احمد ايضا عن يعلى بن مرة لقد رأيت من رسول الله ثلثا ما
رآها احد قبلی ولا يراها احد بعدی لقد خرجت معه فی سفر حتى اذا كنا ببعض الطريق
مررنا بامرأة جالسة معها صبی لها فقال يا رسول الله هذا صبی اصابه بلاء واصابنا
معه بلاء يؤخذ فی اليوم لا ادری كم مرة قال صلى الله تعالى عليه وسلم ناولينه
فحملته اليه فجعله بينه وبين واسطة الرجل ثم فغر فاه فنفث فيه ثلثا وقال بسم الله
انا عبد الله اخسأ عدو الله ثم ناولها اياه قال فذهبنا ورجعنا فوجدناها فی ذلك
المكان معها شياه ثلث فقال ما فعل صبيك قالت والذی بعثك بالحق ما احسسنا
منه شيئا حتى الساعة فاجترز هذا الغنم قال صلى الله تعالى عليه وسلم فخذ
منها واحدة ورد البقية الحديث بطوله ومعنى فغر فاه ای فتح فمه ومعنى فاجترز
هذا الغنم خذ هذا الغنم واذبحه واطعمه اصحابك قال الشيخ نور الدين رواه الامام
احمد باسنادين والطبرانی بنحوه واحد اسنادی احمد رجاله رجال الصحيح وقد ورد
فی الصحيح ان شابا من الانصار انصرف الى بيته والناس مشتغلون بغزوة الخندق
ليرى اهله وفی عاتقه رمح وهو قريب عهد فرأى زوجته فی الباب فغضبت غضبا
شديدا واراد طعنه برمحه فقالت له لا تعجل وانظر الى ما فی البيت فدخل فی بيته
فاذا حية عظيمة فطعنها برمحه فسقط الشاب ميتا من حينه فاخبروا ذلك رسول
الله فقال ان فی المدينة جنا قد يتمثلون بصورة الحية فلا تسارعوا فی قتلهم وامهلا
هم ثلثة ايام فان لم ينصرفوا بعد ذلك فاقتلوهم فقالوا يا رسول الله ادع الله تعالى
ان يحيی صاحبنا فقال صلى الله تعالى عليه وسلم استغفروا لصاحبكم وهو صريح
فی انه يتسلط الجن على بنی آدم بالاضرار حتى بالقتل بمشيته تعالى وارادته وكذلك
ورد فی الصحيح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وخز اعدائكم من الجن وخز اخوانكم
من الجن حين سأله اصحابه عن هذا المرض المعهود فهذا الحديث الصحيح ايضا صريح فی ان
الجن لهم تسلط على بنی آدم بمشيته الله تعالى وارادته وحكى الامام فی تفسيره عن
الجبائی انه قال الناس يقولون للمصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه

يمسه ويصرعه وهذا باطل لان قدرة الشيطان ضعيفة لا تقدر على صرع الناس
وقتلهم ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنه وما كان لی عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم الآية فهذا صريح فی انه ليس له قدرة على صرع وقتل وايذاء
الثانی ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف الجسم او من الاجسام اللطيفة فان
كان الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى
لجاز ان يكون بحضرتنا سموات ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك
جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما لطيفا كالهوى فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه
صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على صرع الانسان وقتله والثالث لو كان له
قدرة لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك يجر الى الطعن فی النبوة والرابع
ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ويخبطهم مع شدة عداوته
لهم ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشی اسرارهم ويزيل عقولهم وكل
ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء
بما روی ان الشياطين فی زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون الاعمال
الشاقة على ما حكى الله تعالى عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل
الآية والجواب انه تعالى كثف اجسامهم فی زمان سليمان فعند ذلك قدروا على
ذلك وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام انتهى فنقول الشيطان يقال
الكفرة الجن وطغاتهم واشرارهم فقول الجبائی الناس يقولون للمصروع انما حدثت به
تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل قد تحققت وتبينت فساد
هذه الدعوى وقوله لان قدرة الشيطان ضعيفة لا تقدر على قتل الانسان
وصرعهم قد تحققت ايضا جوابه وقوله فهذا صريح فی انه ليس له قدرة على صرع
وقتل وايذاء كلام نشأ من سوء الفهم لكلام الله تعالى وعدم الاصغاء ومن عدم
الالتفات الى موارد الشرع ونصوصه لان معنى الآية انه لم يكن لی قدرة ان اجعلكم
واصيركم كافرين مشركين عاصين جبرا وقهرا وقسرا والجاء فليس شیء من ذلك
فی وسعی وطوقی فالذی فی وسعی وطوقی ليس الا مجرد الدعوة الى الشرك والكفر والمعاصی
فدعوتكم اليها فاستجبتم لی بارادتكم ومشيتكم واختياركم بلا الجاء احد وقهره
وقسره الى اجابتكم فلا تلومونا ايها الكفرة والمشركون والفسقة المفسدون لانی
ما الجأتكم الى طاعتی ولا قهرتكم على اجابتی ولوموا انفسكم لانكم استجبتم واطعتم بمشيتكم
وارادتكم واختياركم وقد اجتمعت الامة انه سبحانه وتعالى هو خالق القوى والقدر
وان بيده ملكوت كل شیء وان له الخلق والامر مع انه لم يلجئ احدا من الجن والانس الى الايمان
ولا الى الكفر انلزمكموها وانتم لها كارهون فالشيطان لا يلزم من عدم قدرته على
اجبار احد على الشرك والكفر والمعاصی عدم قدرته على صرعهم وقتلهم وايذائهم لا
عقلا وهو ظاهر ولا سمعا لما سمعت من نصوص الشرع من الآيات والاخبار الدالة على
وقوع ذلك وقوله فان كان الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز ان يكون كثيفا
ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا سموات ورعود وبروق وجبال ونحن
لا نراها وذلك جهالة عظيمة كلام فاسد مبنی على قواعدهم الباطلة واصولهم

الفاسدة التي اخترعوها من عند انفسهم ما انزل الله بها من سلطان وبيانه انهم
شرطوا في الرؤية شروطاً ثمانية وهي كون المرئي كثيفا وكونه مستنيراً بنفسه كالشمس
او بغيره ومحاذياً للبصر او في حكم المحاذات وقصد المبصر الى الابصار وعدم الحجاب
وعدم الصغر المفرط وعدم القرب المفرط وعدم البعد المفرط وفي شرح الصحايف زاد
قوم امراً تاسعاً وهو عدم مقارنة ما يوجب الغلط فعند وجود هذه الشروط
يجب الابصار ويمتنع عدمه واهل السنة لم يشترطوا شيئاً من ذلك ولم يقولوا
يجب الابصار عند تحققها ويمتنع عدم الابصار عنده بل قالوا ان الابصار انما
هو بخلق الله تعالى وارادته ومشيته فان اراد الابصار ابصرنا وان لم يتحقق تلك
الشروط فجاز رؤية كل شيء حتى الطعوم والروايح وجاز رؤية اعمى الصين الذي هو
اقصى بلاد الشرق بقة اندلس التي هي اقصى بلاد الغرب وان لم يرد تعالى ابصارنا
لم نبصر شيئاً وان تحقق تلك الشروط فمدار الابصار اثباتاً ونفياً على ارادته تعالى
وعدم ارادته وقوله ولانه لو كان جسماً لطيفاً كالهوى فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه
صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادراً على صرع الانسان وقتله يرد عليه ان الملائكة
اقدر الخلق واقويهم على الامور العظيمة الشاقة على غيرهم مثل قلع الجبال العظيمة عن
مواضعها وجعلها دكاً وقلع مملكة عظيمة عن موضعها وجعل عاليها سافلها الى غير
ذلك من الاعمال العظيمة مع انهم اجسام لطيفة عند جمهور المتكلمين بل عند اليهود
والنصارى والمجوس ايضاً فانكار هذا انكار لمقالات الانبياء والمرسلين وقوله
لو كان له قدرة لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك يجر الى الطعن في النبوة
يرد عليه انه يشبه قولهم انه لو كان الخوارق والكرامات صادرة عن الاولياء
والمقربين كما قلتم ايها السنيون لم يكن فرق بين المعجزة والكرامة ولا بين الانبياء
الاولياء فقال السنيون ان الخوارق اذا صدرت من الانبياء تكون مقارنة لدعوى
النبوة وتقع على وجه التحدي واما الخوارق الواقعة من الاولياء فلم تكن مقارنة
على دعوى النبوة ولا على جهة التحدي فنقول ههنا انه لم يجر عادته تعالى ان يصدر
على مايدي مبطل من الجن والانس خوارق يدعي بها انه نبي مبعوث من الله ومعجزاته
هذه الخوارق وذلك باتفاق منا معاشر اهل السنة ومنهم معاشر المعتزلة كما هو
المصحح في الكتب الكلامية وقوله ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين
ويخبطهم مع شدة عداوتهم ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم
ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد جوابه انه تعالى من سعة رحمته العامة
ورأفته الشاملة ان يوكل الله لكل احد من الناس ملائكة حفظة له معقبات
من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله يتعاقبون ويجتمعون وقت العجز وقد
اختلف في عددهم ثم بعد ذلك انهم لا يضرون احداً الا بمشيته تعالى وارادته وعلى
حد ما اراده وكيف ما اراد وعن اراده وما هم بضارين به من احد الا باذن الله
فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها يا معشر الجن و
الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون
الا بسلطان والعجب ان الامام مع كونه احرص الناس بالمطارحة والمناظرة ومشغوفاً

ومشغوفاً بالاسهاب والتطويل فيما لا يعنيه نقل هذا الكلام الباطل القادح في الشرايع
ونصوصها وسكت عليه ولم يأت بما هو شفاء لعليل وارواء الغليل مع ان
السكوت على مثله نكال والاغماض عن مثل هذا وبال ومن الذين يحومون حول
القيل والقال بلا المام الى الاطلاع على حقيقة الحال من قال عند قول المص وهو
وارد على ما يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان سماه زعماً لا لانكار الجن لانا
لا ننكر كما ينكره المعتزلة بل لان كون المصروع ممسوس الشيطان باطل بل هو مرض
اتضح سببه وعروضه في علمه انتهى يعني هو مرض مادي بين سببه في علمه الذي هو علم
الطب ففي كلامه خبط من وجهين الوجه الاول ان كون المصروع ممسوس الشيطان
ثبت بالكتاب والسنة وعليه انعقد اجماع عامة اهل السنة والجماعة خلفاً وسلفاً
كما تحققت الوجه الثاني ان ما هو مذكور في علم الطب من الصرع الذي سببه خلط
سمي هو نوع من الصرع ونوع آخر منه سببه تسلط الجن والشياطين على ما شهد به
الكتاب والسنة وانعقدت عليه اجماع اهل الحق ولقد اقر كون نوع من الصرع ناشياً
من تسلط الارواح الخبيثة امام الاطباء وقدوتهم ابقراط فنقل ابن ابي صادق
عنه انه يقول في بعض المصروعين الذين عرضوا عليه اذهبوا به الى اصحاب الهياكل
فان مرضه روحاني لا يدركنا عليه ولا ينفعه معالجتنا وكان يقول ايضاً ان طبنا
ومعالجتنا جنب معالجة اصحاب الهياكل مثل طب العجايز بالنسبة الى طبنا فنقول
القائل بل لان كون المصروع ممسوس الشيطان باطل ان اراد انه باطل على قول المعتزلة
فمسلم ولا يفيده وان اراد على قول اهل الحق وعلى قول الصحابة والتابعين فهو باطل
كما تحققت وكذا قوله بل هو مرض ان اراد ان جميع انواع الصرع منحصر في المرض الناشي
من سوء المزاج فهو فاسد مخالف لقول اهل الحق ولقول الحكماء وان اراد انه لم يحصر
بل له نوع آخر روحاني يكون كلامه عبثاً ضايعاً وهو ظاهر فالله يلهمنا رشدنا و
يوفقنا لما يحب ويرضى انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير قال تقدم اخذه التحريم
فقوله تقدم تفسير لسلف وقوله اخذه بالرفع فاعل سلف وقوله التحريم بالنصب
مفعول تقدم والمعنى تقدم اخذ الربا من الاخذ تحريم الله تعالى اياه قال اي التحليل
الربا ذا الكلام فيه قال صاحب الكشاف ومن عاد الى الربا فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وهذا دليل بين على تخليد الفساق قال صاحب الانتصاف
هذا يبتني على ان المتوعد عليه بالخلود العود الى فعل الربا خاصة ولا يساعده على
ذلك الظاهر الذي استدل به فان الذي وقع العود عليه مسكوت عنه في الآية
الا ترى انه تعالى قال ومن عاد فلم يذكر المعود اليه فيحمل على ما تقدم كانه قال ومن
عاد الى ما سلف ذكره فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي سلف ذكره
فعل الربا واعتقاد جوازه والاحتجاج عليه بقياسه على البيع ولا شك عندنا اهل
السنة والجماعة ان من تعاطى معاملة الربا مستحلاً لها مكابراً في تحريمها مستنداً احلاله
الى معارضته ايات الله البينات بما توهمه من الخيالات فقد كفر ثم ازداد كفراً واذ
ذاك يكون الموعود بالخلود في الآية من يقول انه كافر مكذب غير مؤمن وهذا لا خلاف
فيه دليل للزمخشري اذا على اعتزاله في هذه الآية وانما هو موكل بتحميل الايات من

المعتقدات الباطلة ما لا يحتمله وانّى له ذلك فى الكتاب العزيز الّذى لا يأتيه
الباطل من بين يديه ومن خلفه تنزيل من حكيم حميد وفى التّيسير قال الامام ابو
منصور تعلّقت المعتزلة بظاهر هذا فى القول بتخليد الفسّاق فى النّار وانّه بعوده
الى اكل الرّبوا وهو معصية صار خالدًا فى النّار وقلنا معناه ومن عاد الى الاستحلال
بدليل ما قبله وما بعده فانّه قال فى اوّله قالوا انّما البيع مثل الرّبوا وهذا تسوية
بينهما واستحلال لهما وقال فى آخره والله لا يحبّ كلّ كفّار اثيم انتهى فظهر لك
انّ قول المص اى الى تحليل الرّبوا اذ الكلام فيه ردّ لاهل الاعتزال وجواب لاشكالهم
عن طرق اهل السّنّة والجماعة قال انّ الله يقبل الصّدقة فيربيها كما يربى احدكم مهره
اخرجه الشّيخان والتّرمذىّ من حديث ابى هريرة قال ما نقصت زكاة من مال قطّ
اخرجه مسلم من رواية العلاء عن ابيه عن ابى هريرة بلفظ ما نقصت صدقة من
مال ورواه البزّار من هذا الوجه وزاد فيه قطّ قال روى انّه كان لثقيف الى قوله
فنزلت اخرجه ابو يعلى عن ابن عبّاس وقوله المحلّ بفتح الميم وكسر الحاء المهملة اى وقت
حلول الدّين قال لا يدى لنا اى لا طاقة لنا لانّ المباشرة والدّفع انّما يكوناه باليدين
فكأنّه يديه معدومتان لعجزه عن الدّفع قاله ابن الاثير وهو من قبيل لا اباله باقحام
اللام لتأكيد الاضافة وعند ابن الحاجب بحذف النون تشبيهًا بالمضاف قال وهو
سديد على ما قلناه اذ المصرّ على التّحليل مرتدّ وماله فئ اشار به الى انّ فى هذا النّظم
الشّريف تأييد وتقوية للجواب الّذى اجابه انفًا عن طرف اهل السّنّة لشبهة المعتزلة
والى الخطاب فى قوله تعالى يا ايّها الّذين امنوا للمستحلّين الّذين امنوا بالسنتهم امّا المؤمنون
بالسنتهم وقلوبهم اذا لم يتوبوا فحكمهم التّعزير وان كانوا ذوى شوكة فالمحاربة فاندفع
ما فى حاشية الطّيبى عند قول الكشّاف يكون مالهم فيئًا للمسلمين هذا انّما يصحّ اذا
كان الخطاب مع الكفّار المستحلّين للرّبا وهم الّذين قالوا انّما البيع مثل الرّبوا وليس كذلك
انّ الخطاب مع المؤمنين لقوله يا ايّها الّذين امنوا اتّقوا الله وذروا ما بقى من الرّبا
كما سبق ووجه الدّفع لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله تعالى يا ايّها الّذين امنوا الّذين
امنوا بالسنتهم ولم يؤمنوا بقلوبهم قال لا يحلّ دين رجل مسلم فيؤخّره الّا كان له
بكلّ يوم صدقة رواه بمعناه الامام احمد فى مسنده قوله لا يحلّ بضمّ الحاء المهملة
من الحلول وقوله فيؤخّره بالرّفع عطفًا على يحلّ والنّفى منسحب على المجموع بمعنى لا يكون
حلول دين يعقبه تأخير وقوله الّا كان له بكلّ يوم صدقة استثناء مفرّغ فى موقع الصّفة
لرجل او حال والمعنى كلّما كان هذا كان ذلك قال وعن ابن عبّاس انّها آخر آية نزل بها
جبرئيل اخرجه النّسائى وابن مردوية قال ضعها فى رأس المأتين والثّمانين من البقرة
اخرجه الثّعلبى من طريق السّدّى الصّغير عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عبّاس قال وقيل
احد وثمانين اخرجه الفريابى عن ابن عبّاس قال وقيل سبعة ايّام اخرجه ابن ابى حاتم
عن سعيد بن جبير والقول بانّه آخر آية نزلت هو لابى سعيد الخدرى ايضا وسعيد بن جبير
وعطيّة ومقاتل فى آخرين كذا ذكره ابن الجوزى فى تفسيره وقال الشّيخ زكريّا فى حاشيته
لكن يخالف هذا ما روى الحاكم فى المستدرك عن ابىّ بن كعب انّه قال آخر آية نزلت لقد
جاءكم رسول الى آخر السّورة وعليه اقتصر المص فى آخر براءة وفى حاشية الطّيبى عن البخارى

عن البخارى عن ابن عبّاس آخر آية نزلت على رسول الله آية الرّبوا وعن الدارمى وابن
ماجة عن عمر بن الخطّاب انّ آخر آية نزلت على رسول الله آية الرّبوا وانّه قبض ولم
يفسّرها لنا فدعوا الرّبا والرّيبة قال وفائدة ذكر الدّين ان لا يتوهّم من التّداين المجازاة
الخ وقال بعضهم ذكره تأكيدًا كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه قال وعن ابن
عبّاس انّ المراد به السّلم اخرجه البخارى قال ولمّا حرّم الله الرّبوا اباح السّلم اخرجه
الثّعلبى وفى الكشّاف عن ابن عبّاس اشهد انّ الله اباح السّلم المضمون الى اجل معلوم
فى كتابه وانزل فيه اطول آية اخرجه الحاكم من رواية ابى حسّان الاعرج عن ابن عبّاس
قال ويجوز ان يتعلّق الكاف بالامر قال ابو حيّان هو قلق لاجل الفاء وقال التّفتازانى
هو من قبيل وربّك فكبّر ولربّك فاصبر باعمال ما بعد الفاء فيما قبلها قال والاملال
والاملاء واحد قال ائمّة اللّغة الاوّل لغة الحجاز والثّانى لغة تميم قال واطلبوا ان
يشهدوا على الدّين بالاقرار يشير الى انّ السّين للطّلب وقال ابو حيّان ويحتمل ان
يكون بمعنى افعل اى واشهدوا كما انّ استيقن بمعنى يقن واستعجل بمعنى عجل قال
فليشهد او فالمستشهد رجل وامرأتان اقتصر الكشّاف على الاوّل وقال التّفتازانى
الانسب ان يقدّر فالشّهيدان رجل وامرأتان اذ المأمورهم المخاطبون لا الشّهداء و
قدّره ابو حيّان فالشّاهد وقدّره بعضهم فليكن وهو مناسب لقوله فان لم يكونا قال
وهما مبنيّان من قسط واقام على غير القياس فى الكشّاف فان قلت ممّ بنى افعلا التّفضيل
اعنى اقسط واقوم قلت يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيّين من قسط واقام
قال ابو حيّان ولم ينصّ سيبويه على انّ افعل التّفضيل يبنى من افعل انّما كان ذلك
بالاستدلال لانّه نصّ فى اوائل كتابه على انّ بناء افعل للتّعجّب يكون من فَعَل وفعِل
وفَعُل وافعل وظاهر هذا انّ افعل الّذى للتّعجّب يبنى من افعل ونصّ النّحويّون على انّ
ما يبنى منه افعل التّعجّب يبنى منه افعل التّفضيل فما اقتاس فى التّعجّب اقتاس فى التّفضيل
وما شذّ فيه شذّ فيه وقد اختلف النّحويّون فى بناء افعل للتّعجّب على ثلثة مذاهب الجواز
والمنع والتّفصيل بين ان يكون الهمزة للنّقل فلا يبنى منه افعل التّعجّب او لا يكون للنّقل
فيبنى منه وزعم انّ هذا مذهب سيبويه وتؤوّل قوله وافعل على انّ افعل الّذى
همزته لغير النّقل والّذى ينبغى ان يحمل عليه اقسط هو ان يكون مبنيًّا من قسط الثّلاثى
بمعنى عدل قال ابن السّيد فى الاقتضاب ما نصّه حكى ابن السّكّيت فى كتاب الاضداد
عن ابى عبيدة قسط جار وقسط عدل من الاضداد واقسط بالالف عدل لا غير وقال
ابن القطّاع قسط قسوطًا وقسيطًا جار وعدل من الاضداد قال المحقّق التّفتازانى
ولقد نفى صاحب الكشّاف فى سورة الكهف ان يكون احصى افعل من الاحصاء وقطع
بانّه فعل ماضى قال لانّه عليه السّلام رهن درعه فى المدينة من يهودىّ بعشرين
صاعًا من شعير اخذه لاهله متّفق عليه من رواية الاسود ابن يزيد عن عايشة انّ
النّبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم اشترى من يهودىّ طعامًا الى اجل ورهنه درعًا له
من حديد وللبخارى من رواية قتادة عن انس قال ولقد رهن رسول الله درعًا له
بالمدينة عند يهودىّ واخذ منه شعيرًا لاهله انتهى وقوله بالمدينة يبيّن عدم اشتراط
السّفر فى الارتهان قال والجمهور على اعتبار القبض فيه غير مالك فى الكشّاف وعند مالك

يصحّ الارتهان بالايجاب والقبول بدون القبض قال في الخيانة وانكار الحق وفيه
مبالغات من حيث الاتيان بصيغة الامر الظاهرة في الوجوب والجمع بين ذكر الله والرب
وذكره عقيب الامر والدين وبتسمية وقد تقدّم اولا ووسطا في وليملل الذي عليه الحق
وليتق الله ربه وقوله واتقوا الله ويعلّمكم قال وهو صريح في نفي وجوب التعذيب مذهب
المعتزلة انّ تعذيب مرتكب الكبيرة واجب على الله تعالى وكذا مغفرته تعالى لمن تاب
عن الكبيرة واجبة على الله تعالى بمعنى انهما حسنان لذاتهما يجب اتصافه تعالى بهما
وضدّهما قبيحان يجب تنزّهه تعالى عنهما فعلى هذا كان على المص ان يقول وهذا
القول صريح في نفي وجوب المغفرة على الله ونفي وجوب التعذيب قال الامام البغوي
في المعالم روى طاووس عن ابن عباس فيغفر لمن يشاء الذنب العظيم ويعذب من يشاء
على الذنب الصغير لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون قال وادغام الراء في اللام لحن اذ الراء
لا يدغم الا في مثله قال في الكشاف ومدغم الراء في اللام لاحن ومخطئ خطاءً فاحشاً
وراويه عن ابي عمرو مخطئ مرّتين لانه يلحن وينسب الى اعلم الناس بالعربية ما يؤذن
بجهل عظيم والسبب في هذه الروايات قلّة ضبط الرواة والسبب في قلة الضبط
قلّة الدراية ولا تضبط نحو هذا الا اهل النحو قال ابو حيان وهذا على عادته في الطعن
على القراء واما ما ذكره من انّ مدغم الراء في اللام لاحن مخطئ خطاءً فاحشاً الى آخره فهذه
مسئلة اختلف فيها النحويون فذهب الخليل وسيبويه واصحابه الى انه لا يجوز ادغام
الراء في اللام من اجل التكرير الذي فيها قال ابو سعيد ولا نعلم احداً الا يعقوب الحضرمي
والا ما روى عن ابي عمرو انه كان يدغم الراء في اللام متحركة متحركا ما قبلها نحو يغفر
لمن ونحو العمر لكيلا ونحو واستغفر لهم الرسول ثم قال واجاز ذلك الكسائي والفراء
وحكياه سماعاً ووافقهما على سماعه رواية واجازه ابو جعفر الرواسي هو امام من
ائمة اللغة من الكوفيين وقد وافقهم ابو عمرو على الادغام رواية واجازة كما ذكرناه
وذلك من رواية الوليد بن حسان ثم قال ولسان العرب ليس محصوراً فيما نقله
البصريون فقط والقراءات لا تجيء على ما علمه البصريون ونقلوه بل القراء من الكوفيين
يكادون يكونون مثل قراء البصرة وقد اتفق على نقل ادغام الراء في اللام كبير البصريين
ورأسهم ابو عمرو بن العلاء ويعقوب الحضرمي وكبراء اهل الكوفة الرواسي والكسائي
والفراء واجازوه ورووه عن العرب فوجب قبوله والرجوع فيه الى علمهم ونقلهم
اذ من علم حجة على من لم يعلم واما قول الزمخشري انّ راوي ذلك عن ابي عمرو مخطئ
مرتين فقد تبيّن انّ الذي رواه صواب والذي روى ذلك عنه الرواة منهم
ابو محمد اليزيدي وهو امام في النحو امام في اللغات انتهى وفي حاشية الطيبي قال
الزجاج انّ ابا عمرو ادغم وما اظنه قرأ بها الا بعد ما سمعها وقال صاحب الكواشي
لا يجوز تخطئة الرواة اصلا لانه اذا حكم بتخطئتهم في هذا الحرف جاز خطاؤهم في
غيره فاذن لا اعتماد عليهم وكيف يجوز اخذ القراءة من غير ضابط وفي حاشية المحقق
التفتازاني هذا على عادته في الطعن في القراءات السبع اذا لم يكن على وفق قواعد العربية
ومن قواعدهم انّ الراء لا يدغم الا في الراء لما فيها من التكرار الثابت وقد يجاب بانّ
القراءات السبع متواترة والنقل بالتواتر اثبات علمي وقول النحاة نفي ظني ولو سلّم عدم

عدم التواتر فاقلّ الامر ان يثبت لغة بنقل العدول ويرجح بكونه اثباتاً ونقل ادغام
الراء في اللام عن ابي عمرو من الشهرة والوضوح بحيث لا مدفع له ووجهه من حيث التعليل
ما بينهما من شدّة التقارب حتى كأنهما مثلان بدليل لزوم ادغام اللام في الراء في
اللغة الفصيحة الا انه لمجيء تكراره لم يجعل ادغام في اللام لازماً انتهى فظهر لك من
الجميع انّ قول الامام في تفسيره ونقل عن ابي عمرو انه ادغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن
يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو بن العلا كذب فكيف يليق
مثل اللحن باعلم الناس بالعربية وكذا قول المص هٰهنا وادغام الراء في اللام لحن اذ الراء
لا يدغم الا في مثله كلّ من القولين لمجرد الاتباع لصاحب الكشاف من غير اطلاع على
حقيقة الحال وللتساهل والتسامح في تتبّع كلمات القوم وتصفحها فلم يتميّز عندهما
الخطاء من الصواب والقشر من اللباب ثم هٰهنا فائدة جليلة لا ينبغي ان يغفل عنها
وهي انه ذكر المحقق التفتازاني عند قول صاحب الكشاف ولا تضبط هذا الا اهل
النحو في بيان النحو هٰهنا هو العلم الباحث عن احوال الكلم من حيث الاعراب والبناء اعني
الهيئات فيتناول التصرف على ما حواه كتاب سيبويه في النحو وكتاب المفصل في صنعة
الاعراب انتهى ووقع على هذا النسخ الفية ابن مالك وكتاب الارتشاف للامام ابي حيان
قال وهو يدلّ على عدم وقوع التكليف بالمحال ولا يدلّ على امتناعه اتفق الماتريدية
والمعتزلة على عدم التكليف بما لا يطاق وذهبت الاشاعرة الى جوازه قال الامام في
تفسيره المعتزلة عوّلوا على هذه الآية في انه تعالى لا يكلّف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر
عليه ونظيره قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف
عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر قالوا هذه الآيات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق اما
الاصحاب فقالوا دلّت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير
الى تأويل هذه الآية فكلام الامام يدلّ على انّ النزاع ليس في مجرد الجواز والامكان الذاتي
بل في الوقوع بمعنى انّ الاشاعرة قائلون بوقوعه شرعاً والمفهوم من اكثر كتب الكلام
انّ النزاع في مجرد الجواز والامكان الذاتي وعدم الوقوع في الشرع متفق عليه بين
الاشاعرة وغيرهم وكلام المص هٰهنا وفيما سيجيء يشعر بهذا حيث قال هٰهنا ولا يدلّ
على امتناعه وفيما سيجيء وهو يدلّ على جواز التكليف بما لا يطاق قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت يعني ليس التكليف الواقع منّا اليكم بالاوامر والنواهي لاجل وصول
النفع الينا ولا لاجل دفع الضرر منّا فلا نتضرّر بذنوبكم ولا ننتفع بطاعاتكم بل المنتفع
بالطاعات والمتضرر بالسيئات انما هو انتم فقط فالحصر المستفاد من قوله لها وعليها
اضافي بالنسبة اليه تعالى فقول صاحب الكشاف هٰهنا ينفعها ما كسبت من خير و
يضرها ما اكتسبت من شر لا يؤاخذ بذنبها غيرها ولا يثاب غيرها بطاعتها مع انه
لا يلتئم الكلامان على هذا التقدير التيامهما على المعنى الذي ذكرنا وهو ظاهر مبني على
قاعدة الاعتزال وهي انهم يقولون انّ الميت لا ينتفع بطاعة احد يهدي ثوابها
اليه امثل صلوة وصدقة وعتق وغيرها وكذا لا ينفع لاحد من الاموات يدعو له احد
من معارفه فقول المص لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها على وفق كلام
الكشاف فالصواب للمص هو البيان على وجه يلائم ويوافق اصول اهل السنة والجماعة

قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ذكر المص ههنا معنيين لكل من النسيان
والخطاء احدهما مبنى على اخراجهما عن معناهما الحقيقى الى معناهما المجازى وثانيهما مبنى
على ابقائهما على معناهما الحقيقى بلا تاويل بالمعنى المجازى وصاحب الكشاف اقتصر
على المعنى الاول لاباء اصولهم وقواعدهم عن المعنى الثانى فى الكشاف فان قلت النسيان
والخطاء متجاوز عنهما فما معنى الدعاء بترك المؤاخذة بهما قلت ذكر النسيان والخطأ
والمراد بهما ما هما مسببان عنه من التفريط والاغفال فى الانتصاف لا ورود لهذا
السؤال على قواعد اهل السنة لانا نقول انما ارتفعت المؤاخذة بهما بالسمع لقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم رفع عن امتى الخطاء والنسيان وانما التزم الزمخشرى
ورود السؤال على قواعد القدرية الذاهبين الى استحالة المؤاخذة بالخطأ والنسيان
عقلا لانه من تكليف ما لا يطاق وهو مستحيل عندهم تفريعا على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وكلتاهما قواعد باطلة ومذاهب ماحلة انتهى فكان ينبغى على المص
ان لا يذكر المعنى الاول له اسا بل يقتصر على المعنى الثانى او يذكر الثانى اولا ويذكر الاول
ثانيا على وجه التمريض والتزييف لابتنائه على اصول المعتزلة ثم قول المص اذ لا يمتنع
المؤاخذة بهما عقلا الخ رد للمعتزلة وجواب لهم من طرف اهل السنة ثم قال فى بعض
الحواشى عند قول المص اذ لا يمتنع المؤاخذة بهما عقلا هذا انما يتم على مذهب من جوز
التكليف لغير المقدور واما على مذهب كثير من اهل السنة والمعتزلة من انه لا يجوز
عقلا فيمتنع المؤاخذة بهما اذ يمتنع كونهما ذنبين كلام من لم يمعن النظر فى ماخذ
القوم ولم يتقن اصولهم وقواعدهم فنقول ان الحسن والقبح كما مر مرارا شرعيان
عند الاشاعرة وعند المحققين من الحنفية مثل الامام شمس الائمة السرخسى وفخر
الاسلام على البزدوى وغيرهما فيتفرع على هذا جواز ايلام البرى وتعذيب المؤمن المطيع
وتنعيم الكافر العاصى عقلا لانه تصرف فى ملكه وكذا جواز التكليف بما لا يطاق ولما
كان الحسن والقبح عقليان عند المعتزلة وتبعهم الماتريدى امتنع ايلام البرى و
تعذيب المؤمن المطيع وتنعيم الكافر العاصى عقلا وكان الماتريدى يقول والتصرف
فى ملكه انما يستحسن اذا وافق قضية العقل والحكمة على وفق كلام المعتزلة فيمتنع
ح التكليف بما لا يطاق ايضا وكثير من الحنفية لم يتبعوا الماتريدى فى القول بالحسن
والقبح العقليين بل قالوا الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع فلو عكس
الامر فقبح ما حسنه وحسن ما قبحه فله ذلك كما يقول به عامة الاشاعرة فقول
القائل واما على مذهب كثير من اهل السنة والمعتزلة من انه لا يجوز عقلا كلام ساقط
لان اكثر اهل السنة على الجواز عقلا لنفيهم الحسن والقبح العقليين وكذا قوله فيمتنع
المؤاخذة بهما ساقط كما تحققت وكذا قوله اذ يمتنع كونهما ذنبين كلام ساقط لابتنائه
على الحسن والقبح العقليين وقد سمعت ان من نفيهما يقول اذا قبح الشارع ما حسنه
اولا وحسن ما قبحه اولا فله ذلك لا يقال فى كتب الكلام للحنفية عدم جواز تكليف
ما لا يطاق عندهم على الاطلاق سواء اتبع الاشعرى فى نفى العقليين او لم يتبع بل
اتبع الماتريدى فى التجويز وعدم النفى لانا نقول لعل ذلك لمن اتبع الماتريدى فى عدم
نفى العقليين ومن لم يتبعه فى ذلك بل يقول بالحسن والقبح الشرعيين فعدم جواز

جواز تكليف ما لا يطاق عنده عدم جوازه سمعا ونصا كما يقول فى تعذيب المطيع
وتنعيم العاصى انه لا يجوز ذلك سمعا ونصا وانما يجوز ذلك عقلا فما فى الكشف
من ان المعتزلة باسرهم على عدم التجويز والمحققون من اهل السنة مثل الامدى
وابن الحاجب صرحا بذلك وحققا يرد عليه انهما من الاشاعرة واصول الاشاعرة
يقتضى جوازهما عقلا فلعل عدم الجواز عندهما مصروف الى الوقوع والسمع من
الشارع لا الى الجواز العقلى الا ان يقال انهما انفردا فى هذا القول عن مذهب الاشاعرة
وقالا بقول المعتزلة مثل انكار القاضى ابى بكر الباقلانى كرامات الاولياء ومثل قول
امام الحرمين ان الارادة والمحبة والرضاء متلازمة فهو تعالى يريد الكفر ويحبه
ويرضاه وقد قال الامام فى تفسيره وغيره من كتبه ان المذهب عند الاشعرى و
اتباعه هو وقوع التكليف بما لا يطاق فى الشرع وينبغى تاويل الايات الدالة على عدم
الوقوع توفيقا بين الادلة القطعية قال رفع عن امتى الخطاء والنسيان اخرجه
بهذا اللفظ الطبرانى فى الاوسط من حديث ابن عمر قال من قتل الانفس بمعنى انه لا
يحصل التوبة من صاحب الذنب الا ان يقتل المذنب ويرفع وجوده من بين الشعب
مثل ترك الختان وترك السبت واتخاذهم العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم
العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم وفى التوراة التى اليوم فى ايدى اليهود من ترك
الختان فليقتل من بين الشعب ومن ترك عهدى بالسبت فليقتل قال وقطع موضع
النجاسة زاد فى الكشاف من الجلد والثوب وفسر الطيبى الجلد بالفروة وجلد الخف
وفسر جماعة بالبدن وقالوا انه من جملة الاحمال التى حملوه وهو غير متعارف
فى فرق اليهود قال وخمسين صلاة فى اليوم والليلة قال الجلال السيوطى هذا غلط
فان بنى اسرائيل لم يفرض عليهم خمسون صلوة بل ولا خمس صلوات ولم يجمع الخمس الا
لهذه الامة وانما فرض على بنى اسرائيل صلاتان فقط كما فى الحديث فما فى حاشية الشيخ
زكريا نسب التكليف بها الى بنى اسرائيل ونسبها غيره من المفسرين الى اليهود ولا تنافى
بينهما اذ المراد من بنى اسرائيل هم اليهود فلا يرد ما قيل ان بنى اسرائيل لم يفرض عليهم
خمسون صلوة بل ولا خمس صلوات مع ان من حفظ حجة على من لم يحفظ فقيه وان
ذكره الامام البغوى فى المعالم الا انه لم يعهد فيما بين فرق اليهود ذلك ولا هو
مفهوم من الكتب التى فى ايديهم اليوم قال والتشديد ههنا لتعدية الفعل الى مفعول
ثان فى الكشاف عند قوله تعالى ولا تحمل علينا وفى قراءة ابى ولا تحمل علينا بالتشديد
فان قلت اى فرق بين هذه المشددة والتى فى ولا تحملنا قلت هذه للمبالغة
فى حمل عليه وتلك لنقل حمله من مفعول واحد الى مفعولين وفى حاشية الطيبى
يريد ان التضعيف اذا كان لنقل باب الى باب آخر ليفيد فائدته لم تكن فيه مبالغة
واما اذا لم ترد تلك الفائدة كانت مبالغة وقريب منه ما ذهب اليه صاحب
المثل السائر ان المعنى انما يزيد اذا كان هناك نقل كما فى قتل وقتل واما اذا لم يكن
نقلا كما فى قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما لم يرد اذ ليس فى كلم نقل فدل على
حصول الكلام معه لا للتكثير منه قال لما دعى بهذه الدعوات قيل له فعلت
اخرجه مسلم والترمذى من رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس لما نزلت هذه

الآية ان تبدوا ما في انفسكم الآية قال دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم فقال
قولوا سمعنا واطعنا الحديث وفيه قد فعلت في مواضع قال ابن حجر العسقلاني وغفل
الحاكم فاستدركه وفي حاشية المحقق التفتازاني الظاهر ان دعاءه عليه السلام بهذه
الدعوات قراءته عليه السلام لهذه الآيات ويحتمل ان يكون قد دعا بها فنزلت
الآيات حكايتها وفي حاشية الجلال السيوطي قلت الاول هو الوارد في الحديث
السابق والثاني ورد بمعناه حديث مرسل اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم وفي بعض
الحواشي وفي الكشاف قيل له عند كل كلمة قد فعلت وكأنه اسقطه لعدم ثبوت
روايته عنده انتهى وفيه انه وقع في صحيح مسلم والترمذي هكذا ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا قيل له قد فعلت ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين
من قبلنا قيل له قد فعلت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الآية قيل له قد فعلت فصاحب
الكشاف اورد الحديث بمعناه واورد فصاحب الكشاف قوله عند كل كلمة بدل
هذه العبارات روما للايجاز واكتفاء بهذه العبارة الجامعة والمص اخل بالمقصود
لاختياره الايجاز المخل وليس المص من اصحاب النقد والتزييف والجرح والتعديل
في صناعة الحديث سيما والحديث ورد في صحيح مسلم والترمذي على وفق نسق الكشاف
فالقول بانه اسقطه لعدم ثبوت روايته عنده توهم فاسد سيما وقد اثبت المص
بقية الحديث ولم يقل احد من الموافق والمخالف في هذا الحديث بثبوت بعضه ونفي
بعضه قال انزل الله آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده الحديث ابن عدي في الكامل
من حديث ابي مسعود الانصاري قال وفي اسناده الوليد بن عباد وهو مجهول
عن ابان عن ابن ابي عياش وهو متروك قال من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة
في ليلة كفتاه اخرجه الائمة الستة من حديث ابي مسعود عقبة بن عمرو البدري قال
العسقلاني اختلف في معناه فقيل كفتاه اي اجزأتا عن قيام الليل وقيل كفتاه
اجرا وفضلا وقيل كفتاه من كل شيطان ومن كل آفة قال السورة التي يذكر فيها
البقرة فسطاط القرآن فتعلموها الحديث ذكره ابو شجاع الديلمي في مسند الفردوس
من حديث ابي سعيد الخدري واصله في صحيح مسلم من حديث ابي امامة مرفوعا اقرؤا
سورة البقرة فان اخذها بركة وتركها حسرة ولا تستطيعها البطلة وفي مسلم
ايضا قال معوية بلغني ان البطلة هم السحرة انتهى ومعاوية احد مشايخ مسلم
ومن جملة رواته ثم وجه التوذ ان الحديث الذي وقع التسمية فيه بسورة البقرة
هو الذي وقع الاتفاق على صحته من الائمة فلا يزاحمه حديث الديلمي اذ لم يبلغ مرتبة
في الصحة والمتانة والقوة فلا يقاومه ولا يصادمه على اصول اهل الحديث تمت
سورة البقرة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فلله
الحمد رب السموات ورب الارض رب العالمين وله الكبرياء في السموات والارض وهو
العزيز الحكيم

سورة آل عمران مدنية وايها مائتان

بسم الله الرحمن الرحيم قال انما فتح الميم في المشهور وكان حقها ان يوقف
عليها لالقاء حركة الهمزة عليها الى آخر الكلام هذا كله كلام الكشاف قال ابو البقاء
والميم من ميم حركت لالتقاء الساكنين وهو الميم ولام التعريف في اسم الله ولم تحرك

ولم تحرك لسكونها وسكون الياء قبلها لان جميع هذه الحروف التي على هذا المثال
تسكن اذا لم يلقها ساكن بعدها كقوله لام ميم ذلك الكتاب وحم وطس ونون
وفتحت لوجهين احدهما كثرة استعمال اسم الله بعدها والثاني ثقل الكسرة بعد الياء
واجاز الاخفش كسرها وفيه من القبح ما ذكرنا وقيل فتحت لان حركة همزة الله القيت
عليها وهذا بعيد لان همزة الوصل لا حظ لها في الثبوت حتى تلقى حركتها على غيرها و
قيل الهمزة في الله همزة قطع وانما حذفت لكثرة الاستعمال فلذلك القيت حركتها على الميم
لانها تستحق الثبوت وهذا يصح على قول من جعل اداة التعريف ال وفي تفسير ابي حيان
اختار الزمخشري مذهب الفراء في ان الفتحة في الميم من الم الله هي حركة الهمزة القيت حين
اسقطت للتخفيف واورد اسئلة واجاب عنها قال فان قلت كيف جاز القاء حركتها
عليها وهي همزة وصل لا تثبت في الدرج فلا تثبت حركتها لان ثبات حركتها كثباتها قلت
ليس بدرج لان الميم في حكم الوقف والسكون والهمزة في حكم الثبات وانما حذفت تخفيفا
والقيت حركتها على الساكن قبلها ليدل عليها ونظيره قولهم واحد اثنان بالقاء حركة
الهمزة على الدال انتهى وليس هذا الجواب بشيء لانه ادعى ان الميم حين حركت موقوف
عليها وان ذلك ليس بدرج بل هو وقف وهذا خلاف ما اجمعت عليه العرب والنحاة
من انه لا يوقف على متحرك البتة وسواء كانت حركته اعرابية ام بنائية ام نقلية او لالتقاء
الساكنين او للحكاية او للاتباع فلا يجوز في قد افلح اذا حذفت الهمزة ونقلت حركتها
الى دال قد ان تقف على دال قد بالفتحة بل تسكنها قولا واحدا واما قوله ونظير ذلك قولهم
واحد اثنان بالقاء حركة الهمزة على الدال فان سيبويه ذكر انهم يشمون آخر واحد لتمكنه
ولم يحك الكسر لغة فان صح الكسر فليس موقوفا عليه كما زعم الزمخشري ولا حركته حركة
نقل من همزة وصل ولكنه موصول بقولهم اثنان فالتقى ساكنان دال واحد وثاء اثنين
فكسرت الدال لالتقائهما وحذفت الهمزة لانها لا تثبت وصلا ثم اورد الزمخشري ههنا
اسولة واجوبة لتقوية كلامه وتأييد مرامه فرده ابو حيان سطرا سطرا وفردا فردا
وتلميذ ابي حيان ابن سمين الحلبي اورد ههنا كلاما دفعا لايرادات ابي حيان ونصرة
للزمخشري تركت الجميع حذرا عن الاطالة فمن اراد الوقوف فعليه المراجعة لتفسير الزمخشري
وتفسير ابي حيان والدر المصون لابن السمين وفي حاشية الطيبي اعلم ان المص ههنا
خالف سيبويه والزجاج وابا علي وقوله في المفصل ايضا واختار ان الفتح لنقل الحركة
لا لالتقاء الساكنين ثم قال وانما خالف ما في المفصل لانه مختص كتاب سيبويه فهو
كالنقل منه وهذا الكتاب مبني على الاجتهاد قال روي انه عليه السلام قال اسم الله
الاعظم في ثلث سور الحديث اخرجه الطبراني وابن مردويه من حديث ابي امامة قال
ابو امامة فالتمستها فوجدت في البقرة الله لا اله الا هو الحي القيوم قوله تعالى نزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل في الكشاف فان قلت
لم قال نزل الكتاب وانزل التورية والانجيل قلت لان نزل منجما وانزل الكتابان جملة
قال ابو حيان يرد على ما ذكره صاحب الكشاف هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات
الآية وقوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وقال ابن هشام في المغني يرد
على الزمخشري قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة

فقرن نزّل بالتشديد بجملة واحدة وقوله تعالى وقد نزّل عليكم في الكتاب ان اذا
سمعتم ايات الله يكفر بها وذلك اشارة الى قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون
في اياتنا الاية وهي آية واحدة فمحصّل كلام ابي حيّان ان انزل غير مختص بالدفعي
بل هو يجري في القرآن في التدريجي ايضاً وكذا محصل كلام ابن هشام ان نزّل غير مختص
بالتدريجي بل استعمل في الدفعي ايضاً فما في بعض الحواشي اشار المص بقوله ههنا بنجوما
وبقوله فيما بعد جملة الى وجه اختيار التنزيل ههنا والانزال فيما بعد لا لان الانزال
يخصّ بالجملة بل لانه اعم فالعدول الى الانزال لانه لا تنزيل فيه فكلام غير موجّه
لانّه يوهم ان التنزيل يختصّ بتدريجي غير دفعي مع ان قوله تعالى وقد نزل عليكم
الآية استعمل في الدفعي وكذا قوله تعالى لولا نزل الاية استعمل في الدفعي قال لانهما
اعجميان في حاشية الطيبي يدل على انهما عربيان دخول اللام فيهما وفي حاشية
التفتازاني دخول اللام في الاعلام العجميّة محل نظر في حاشية العراقي والجواب ان الدليل
على جواز الالف واللام مع كونهما اعجميين ما ذكره المص في طالوت انه اسم اعجمي وافق
عربيا فعومل معاملته وكونه من قبيل ما اتفق عليه اللغتان مثل التنور على ان
دخول اللام من خواص الاسم مطلقا عند اهل العربية لا من خواص الاسم العربي اذ الدليل
الذي ذكره النحاة في اختصاص اللام لا يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ
في الارض ولا في السماء وفي هذه الآية الكريمة ابطال لما ذهب اليه الفلاسفة
من انه تعالى لا يعلم الجزئيات وقد اوّل بعض المتأخرين مثل شمس الدين الاصفهاني
والقطب الرازي هذا الكلام وقال ان المراد منه عدم علمه تعالى على طريق الاحساس
الا ان الادلة التي اوردها الفلاسفة لاثبات هذا الدعوى تأبى عن هذا التأويل
قال فان وفد نجران الخ اخرجه ابن اسحاق والبيهقي في الدلائل عن محمد بن سهل بن
ابي امامه ثم انّه لا يظهر وجه التمريض بقوله قيل هذا حجاج على من زعم ان عيسى
كان ربّا الخ وقد اعتذر عنه الطيبي بانه يمكن ان يكون الخطاب عاما وايراد هذا الوصف
بين الاوصاف لان يدمج فيها على سبيل التعريض الاحتجاج على النصارى انتهى و
هو غير موجه لان فيه اعترافا بانه ليس بوجه ظاهر بحيث يتبادر الى الذهن بمعونة
المقام والذي يظهر ويتبادر الى الذهن بمعونة المقام هو ما زيّفه المص ومجرد هذا
الاحتمال لا يقتضي خفاءه وتزييفه مع ان خصوص السبب لا يمنع اعتبار عموم
النظم فالظاهر ما قاله في الكشاف وعن سعيد بن جبير هذا حجاج على من زعم ان
عيسى كان ربّا قال الامام ابو منصور قوله هو الذي يصوّركم في الارحام كيف يشاء
فيه نقض قول القايف فانه جعل مشية التصوير الى نفسه وعلم ذلك الى نفسه انتهى
وفيه نظر اذ العيافة بالعين المهملة والكهانة ووءد البنات اي دفنها حيا
والبحيرة والسائبة والوصيلة والحام والاستقسام بالازلام والقيافة بالقاف
وامثالها كل منها من عادات العرب الجاهلية قبل ورود الشرع فلما جاء الاسلام
انكر الجميع سوى القيافة بالقاف فان الشرع ما انكره بل اقرّه على حاله وقد كان بنو مدلج
من العرب مختصّين بها وقد دخل واحد منهم في مسجد رسول الله وزيد حبّه رسول
الله واسامة ابن زيد كانا نايمان تحت ثوب واحد وقدامهما خارجة عن

عن الثوب فقال ذلك المدلجي ان هذه الاقدام بعضها من بعض فسمع رسول الله قول
المدلجي ففرح به وقد كان في نفوس الناس قبل قول المدلجي من ذلك شئ فدخل عليه السلام
على عايشة فحكى قول المدلجي متهللا متبشرا والحديث رواه الثقات مثل الامام البخاري
والامام مسلم وغيرهما قال واتصاله الآية يعني قوله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب الى قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بما قبلها يعني قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ
في الارض ولا في السماء الاية من حيث انها يعني الآية المصدّرة بقوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب الخ في تصوير الروح بالعلم وتربيته يعني انه تعالى انزل القرآن على
نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه من العلوم والمعارف ما لا يحصى ويعجز عن دركها
بالانظار الفكرية عقول العقلاء فيحصل في ارواح ذوي البصائر ومدارك اولي الالباب
بمزاولة هذا الكتاب الكريم من تلك العلوم والمعارف ما لا يدخل في الحساب ولا ينال
بالاكتساب والاولى في تصقيل الروح بدل في تصوير الروح وكانه للمشاكلة وما قبلها في
تصوير الجسد وتسويته ولما كان بين الروح والجسد اتصال تامّ ومعيّة كاملة بالغة
الى الدرجة القصوى بحيث يظن ان احدهما هو الاخر كانت الآية المتعلقة بالروح
متصلة بالآية المتعلقة بالجسد او انها يعني ونقول في بيان اتصال الآيتين انها يعني
الآية المصدرة بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الى قوله تعالى ربّنا لا تزغ جواب
عن تشبّث النصارى يعني جواب عن تمسك النصارى واحتجاجهم على مدّعيهم اعني
ان المسيح ابن الله منه بدا واليه يعود الزاما للمسلمين وتبكيتا لهم بنحو قوله تعالى وحرف
الجر متعلق بقوله عن تشبّث النصارى اي جواب عن تمسّكهم واحتجاجهم بنحو قوله تعالى
وكلمته القاها الى مريم وروح منه ووجه الاحتجاج انكم ايها المسلمون انكرتم علينا في
قولنا ان المسيح ابن الله وكلمته الظاهرة منه تعالى فانكاركم علينا في هذه المقالة مخالف
لكتابكم الذي آمنتم به وصدقتم كل ما فيه اذ في كتابكم انّه عليه السلام كلمة الله تعالى
تصوّرت وبرزت بالصورة الجسدانية والقالب البشري في نفسه منزه عنهما لانّه
كلمته تعالى وكلمة الله تعالى منزه في نفسه عن التشكل والصورة لقدمها وظهورها
من الله تعالى كما انكم قلتم ايها المسلمون في حق كتابكم انه كلام الله القديم وهو صفته
تعالى منه بدا واليه يعود منزّه عن الحدوث وعن الشكل والصورة مع انكم جوزتم بروزه
في مظهر الاصوات والحروف وظهوره كانه غمامة او غياية في صورة طير صواف بل بروزه
في صورة رجل يحاجّ عن صاحبه يوم القيمة او تقرير الجواب كما ان في الانجيل محكمات مثل
احوال الجنّة واحوال جهنّم واصحابهما ومثل الحث والتحريض على الاتصاف بمحامد الاخلاق
وعلى الاجتناب عن سفسافها ومساويها وغيرها من الانباء كذلك فيه متشابهات مثل
انا والاب واحد نحن وانا في الاب والاب فيّ ومثل من رأني فقد رأى الاب ومثل ترون
ابن الانسان في سحاب السماء ويجلس عن يمين القوة الى غير ذلك كذلك في القرآن محكمات
وهي الاكثر ومتشابهات لا يعلم تأويله الا الله والا العلماء الراسخون ومثل قوله تعالى
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ومثل هل ينظرون الا ان يأتيهم الملائكة
او يأتي ربك او يأتي بعض ايات ربك ومثل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الى
غير ذلك من المتشابهات فهذا الذي تمسكتم به من قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم و

روح منه من المتشابهات فاغتررتم بظاهره وتشبثتم به على عقيدتكم الفاسدة
كما تشبث بظواهر المتشابهات الواقعة في القرآن طوايف من ارباب العقايد الزايغة
ترويجاً لارائهم الباطلة كما انه يعني كما ان قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه الاية جواب
قولهم لا اب له غير الله فتعين هو ان يكون هو ابا فتكون هذه الاية اعني هو الذي
انزل عليك الكتاب الخ متصلة لتلك الاية اعني ان الله لا يخفى الخ لان كلا منهما جواب
عن شبهة النصارى وابطال لتمسكهم وبيان لفساده بانه متعلق بجواب قولهم
مصوّر بكسر الواو وتشديدها الاجنة كيف يشاء وقوله مصوّر الاجنة تركيب اضافي
فيصوّره من نطفة اب ومن غيرها مثل آدم وعيسى عليهما الصلوة والسلام حيث خلق
تعالى آدم لا من نطفة اب وامّ وخلق عيسى عليه الصلوة والسلام لا من نطفة اب
وبانه صوّره في الرحم عطف على قوله بانه مصوّر الاجنة ولك ان تقول كما في التيسير أن
قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الاية جواب ايضا عن تشبث النصارى بنحو قوله
تعالى اوحينا اليك وانزلنا عليك خلقنا السموات والارض وانزلنا اليك الكتاب
الى غير ذلك مما ورد في القرآن كثيراً بصيغة المتكلم مع الغير ووجه التشبث والاحتجاج
ان النصارى قائلون بالتثليث يعني ان الاله مركب عندهم من ثلثة اشياء ويقولون
لها الاقانيم الثلثة اي الاب والابن وروح القدس فقالوا انكم انكرتم علينا ايها
المسلمون في القول بالتثليث وقد وقع التثليث في كتابكم في مواضع كثيرة مثل والسما
بنيناها بايد وانا لموسعون والارض فرشناها فنعم الماهدون ومن كل شئ خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون والجواب كما ان في الانجيل متشابهات مثل انا والاب واحد
نحن كذلك وقع في القرآن متشابهات مثل تلك الصيغ الواقعة في اكثر مواضع من القرآن
قال قلب آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن الحديث اخرجه الشيخان من حديث عايشة
واحمد والترمذي من حديث امّ سلمة قال وقيل لا تبتلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا قائله
صاحب الكشاف وقال ايضا اولا تمنعنا الطافك بعد اذ لطفت بنا قال صاحب الانتصاف
اما اهل السنة فيدعون الله تعالى بهذه الدعوة غير محرفة لانهم يوحّدون حق التوحيد
فيعتقدون ان كل حادث من هدى وزيغ مخلوق لله تعالى واما القدرية فعندهم
ان الزيغ لا يخلقه الله تعالى وانما يخلقه العبد لنفسه فلا يدعون الله تعالى بهذه
الدعوة الا محرفة الى غير المراد بها مما اولها المصنف وان كنا ندعو الله تعالى مضافا الى
هذه الدعوة بان لا يبتلينا ولا يمنعنا الطافه آمين لان الكل فعله وخلقه ولا موجود
الا هو وافعاله التي نحن وافعالنا منها انتهى فظهر لك وجه تمريض المص هذا المعنى
ووجه ترك صاحب الكشاف المعنى الذي ذكره المص اولا مع ان المعنى الذي ذكره
المصنف هو الذي ذكره اكثر المفسرين قال وفيه دليل على ان الهدى والضلال من الله
تعالى وانه متفضل بما ينعم على عباده لا يجب عليه شئ المعتزلة يقولون ان الهدى
والضلال من العبد وبخلقه وايجاده على قياس الافعال الاختيارية فيه فقوله
تعالى بعد اذ هديتنا باسناد الهدى الى نفسه نص في انه تعالى هو الذي خلق الهدى
وقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا طلب العبد من الله تعالى ان لا يزيغ تعالى قلوبهم
فيشعر ان الازاغة التي هي الاضلال من الله تعالى مثل قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي

ويهدي من يشاء فدل المجموع اعني لا تزغ قلوبنا وهديتنا على ان الهدى والضلال
من الله تعالى فيبطل قول المعتزلة ان هدى العبد وضلاله بخلق العبد وايجاده و
قوله تعالى انك انت الوهاب يدل على انه تعالى متفضل بما ينعم على عباده لان الهبة
هي التبرع بما ليس على الفاعل فعله ودل ذلك على بطلان قول المعتزلة في وجوب الاصلح
على الله تعالى فان من ادى ما عليه لم يكن منعما مفضلا وهابا قال على ان محط غرضهم
من الطلبتين اعني قوله تعالى لا تزغ قلوبنا الخ وقوله تعالى وهب لنا الخ قال لوان الخطاب
بفتح الواو وتشديدها من التلوين حيث قال اولا انك وثانيا ان الله قال واستدل به
اي بقوله تعالى ان الله لا يخلف الميعاد الوعيدية وهم الذين قطعوا على العصاة الذين
ماتوا بلا توبة بدخول النار البتة وعدم العفو وهم عامة الخوارج وجمهور المعتزلة و
كثير من طوايف الشيعة قال اي من رحمة او طاعته على معنى البدلية او من عذابه وفي
تفسير ابي حيان قال الزمخشري من الله شيئاً مثله في قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا
والمعنى لن تغني عنهم من رحمة الله او من طاعة الله شيئا اي بدل رحمته وطاعته وبدل
الحق ومنه ولا ينفع ذا الجد منك الجد اي لا ينفعه جده وحظه من الدنيا بدلك اي بدل
طاعتك وعبادتك وما عندك وفي معناه قوله تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي
تقربكم عندنا زلفى انتهى واثبات البدلية لمن فيه خلاف اصحابنا ينكرونه وغيرهم قد
اثبته وزعم انها تأتي بمعنى البدل واستدل بقوله ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة
وقوله لجعلنا منكم ملائكة اي بدل الآخرة وبدلكم انتهى قال ابو البقاء من الله في موضع
النصب لان التقدير من عذاب الله والمعنى لن ترفع عنهم عذاب الله وشيئا على هذا في
موضع المصدر تقديره غناء ويجوز ان يكون شيئاً مفعولاً به على المعنى لان معنى تغني عنهم
ترفع عنهم ويكون من الله صفة لشئ في الاصل قدم فصار حالا والتقدير لن ترفع
عنهم الاموال شيئا من عذاب الله انتهى وتفسير لن تغني بلن ترفع وقع في المعالم وتفسير
ابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي وهذا المعنى احسن واولى وقد ذهب اليه الحافظان المذكوران
وذهب اليه مثل ابي البقاء الذي هو امام ثبت ثقة في اللغة وذكر ابو عبيدة ان كلمة من
ههنا بمعنى عند قال فنقل الى معنى الشان والمعنى ان شان هؤلاء الكفرة كشان آل
فرعون وعادتهم في عدم اغناء اموالهم واولادهم عنهم من الله شيئا او في كونهم وقود
النار قال وقيل لليهود فانه عليه السلام جمعهم بعد بدر في سوق بني قينقاع الحديث
اخرجه ابن اسحق وابو داود وابن جرير والبيهقي عن ابن عباس وقد ذكر القوم في سبب
نزول الاية وجوها واقتصر المص على وجهين منها ورجح الاول وزيف الثاني ولم يظهر
وجهه لما تحققت انه خرجه هؤلاء الائمة الاعلام والوجه الاول روي عن ابن عباس
والضحاك الا انه لم يقو قوة الوجه الثاني فالظاهر ان يرجح الاول ويحذف عن
الثاني ايضا صيغة تدل على التمريض والتزييف قال وقيل مائة الف دينار وهو قول
سعيد بن جبير ذكره في الكشاف وفيه ايضا ولقد جاء الاسلام يوم جاء وبمكة مائة
رجل قد قنطروا وفي تفسير ابي الفرج ابن الجوزي وروي عن ابي عبيدة انه ذكر عن العرب
ان القنطار وزن لا يحد وهذا اختيار جرير ابن الطبري قال او المطهمة وهي التامة
الخلق وقد نبه بهذه الاية يعني من قوله زين للناس حب الشهوات الى قوله والله

بصير بالعباد قال دليل على انه كاف فى استحقاق المغفرة او الاستعداد لها يريد ان فى
ظاهر هذه الآية الكريمة تأييدا وتقوية لمقالة اهل السنة وتضعيف لمقالة المعتزلة
اما الاول فلانها فرعت طلب المغفرة من الله ورجاء الوقاية من عذاب النار على
مجرد الايمان بالله واليوم الآخر والظاهر من الايمان هو التصديق بقرينة عطف الاعمال
الصالحات على الايمان فى كثير من المواضع القرآنية ولانه هو المتبادر عند الاطلاق
واما الثانى فلانهم قالوا اذا مات صاحب الكبيرة بلا توبة فلا يرجى له العفو و
المغفرة والوقاية من النار بل هو مقطوع مجزوم بدخوله فى النار وخلوده فيها
حتى سموا طوايف اهل السنة مرجئة وقالوا انه يجب عليه تعالى تعذيبه وتخليده
فى النار لانه اكتسب الاستحقاق لذلك وهو تعالى يجب عليه ان يعامل لكل مستحق
بما يستحقه من التنعيم والتعذيب واراد المص باستحقاق المؤمن المغفرة كونه مغفورا
من غير دخوله النار وباستعداده لها لحوق المغفرة والنجاة من النار بعد مكثه فيها
قدر ما شاء الله قوله تعالى الصابرين يعنى الصابرين فى اداء الامر وعن ارتكاب
النهى وعلى البأساء والضراء وحين البأس والصادقين فى ايمانهم قال قتادة هم
قوم صدقت نياتهم واستقامت قلوبهم والسنتهم فصدقوا فى السر والعلانية
والقانتين المطيعين المصلين قال قيل انهم كانوا يصلون الى السحر ثم يستغفرون
ويدعون قال الامام البغوى فى المعالم قال الحسن مدوا الصلوة الى السحر ثم استغفروا
وقال نافع كان ابن عمر يحيى الليل ثم يقول يا نافع اسحرنا فاقول لا فيعاود الصلوة
فاذا قلت نعم قعد يستغفر الله ويدعو حتى يصبح ولا يظهر وجه تزييف المص هنا
قال وقد روى فى فضلها الحديث رواه الطبرانى والبيهقى بسند قوله او على المدح
قال ابو حيان انتصاب قائما على المدح اجازه صاحب الكشاف قال فان قلت اليس من
حق المنتصب على المدح ان يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد انا معشر الانبياء لا نورث
انا بنى نهشل لا ندعى لاب قلت قد جاء نكرة قول الهذلى ويأوى الى نسوة عطل وشعثا
مراضيع مثل السعالى انتهى سؤاله وجوابه وفيه تخليط وذلك انه لم يفرق بين المنصوب
على المدح او الذم او الترحم وبين المنصوب على الاختصاص وجعل حكمهما واحدا واورد
مثالا من المنصوب على المدح وهو الحمد لله الحميد ومثالين من المنصوب على الاختصاص
وهما انا معشر الانبياء لا نورث انا بنى نهشل والذى ذكره النحويون ان المنصوب
على المدح والذم او الترحم قد يكون معرفة وقبله معرفة يصلح ان يكون تابعا لها وقد
لا يصلح وقد يكون نكرة وقبلها معرفة فلا يصلح ان يكون نعتا لها نحو قول النابغة
اقارع عوف لا احاول غيرها وجوه قرود تبتغى من تخادع فانتصب وجوه قرود
على الذم وقبله معرفة وهو قوله اقارع عوف واما المنصوب على الاختصاص فنصوا
على انه لا يكون نكرة ولا مبهما ولا يكون الا معرفا بالالف واللام او بالاضافة او بالعلمية
او بأى ولا يكون الا بعد ضمير متكلم مختص به او مشارك فيه وربما بعد ضمير مخاطب
قال وقد روى فى فضلها الحديث رواه الطبرانى والبيهقى بسند ضعيف قال تعالى
العزيز الحكيم فى الكشاف فان قلت ما المراد باولى العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث
جمعهم معه ومع الملائكة فى الشهادة على وحدانيته وعدله قلت هم الذين يثبتون

يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل
والتوحيد انتهى المعتزلة سموا انفسهم اصحاب العدل توهما منهم ان من يقول بسبق
القضاء والقدر فى افعال العبد الاختيارية ومن يقول بخلق الله تعالى افعال العبد
مثل عامة اهل السنة والجماعة هم كانوا ينسبونه تعالى الى الجور والظلم وسموا
انفسهم اصحاب التوحيد توهما منهم ان من يقول بالصفات السبع او الثمانية فهم
باثباتهم قدماء سبعة او ثمانية كانوا اثبتوا الله تعالى شركاء مع انهم كانوا هم المثبتين
شركاء الله تعالى دون اهل السنة بناء على انهم اثبتوا العامة الشياطين وعامة
العباد بل لعامة الحيوانات صفة الخلق والايجاد فعامة الشياطين وعامة العباد
وعامة الحيوانات خالقون عندهم وكذا يقولون ان عامة الشرور والقبايح لا
يصدر الا من الشيطان او العباد فكانوا مثل الثنوية والمجوس القائلين بيزدان
واهرمن بل ادعوا انه كثيرا ما لا يقع ما اراده تعالى وشاءه ويقع ما اراده الشيطان
والعبد مثلا ان عتبة وشيبة وابى جهل وفرعون ونمرود لم يرد الله تعالى منهم
الا ايمانهم وطاعتهم والشيطان لم يرد منهم الا كفرهم وعصيانهم فلم يقع ما اراده
تعالى منهم ووقع ما اراده الشيطان منهم فهم اثبتوا الشياطين والعباد شركاء الله
تعالى لا شركاء مستوون بل شركاء غالبون والقول بالصفات من اهل السنة ليس
يلزم منه الشركاء تعالى عز شانه فالصفات وان لم تكن فيه تعالى عين الذات لكنها
ليست غيرا منفصلا عنه تعالى قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام فى الكشاف و
قوله ان الدين عند الله الاسلام جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الاولى فان قلت
ما فائدة هذا التأكيد قلت فايدته ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما
بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام
هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده فى شئ من الدين وفيه
ان من ذهب الى تشبيه او ما يؤدى اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذى هو
محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام وهذا بين جلى انتهى قال الامام ولقد
خاض صاحب الكشاف ههنا فى التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على ان الاسلام
هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى
كثير الخوض فيما لا يعرف فزعم ان الآية دالة على ان من اجاز الرؤية واختار الجبر لم يكن
على دين الله الذى هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظمائهم افنوا اعمارهم فى طلب
الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى المشاهد من غير حجة مع
قاطع فهذا المسكين ما شم رايحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر والخوض
فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بانه تعالى عالم بجميع الجزئيات
واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله تعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن اين
هو والخوض فى امثال هذه المباحث انتهى ولما كان فى كلام الامام ههنا نوع غموض
يحتاج الى كشف وايضاح او وضحت المراد فنقول قوله وكان ذلك قلت المسكين بعيدا
عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف يريد ان صاحب الكشاف
وان كان من فرسان فن البلاغة ومن المهرة المتقنين فى فن العربية الا انه ليس له

قدم راسخ فی الفنون العقلیة و دقایق فن الکلام بل کان راجلاً فیها فکان علیه ان
لا یخوض فی امثال هذه المباحث لانها لیست من فنه ووظیفته الا ان له دأباً
و دیدنا وعادة وسجیة کما لا یخفی عن من له المام بهذا التفسیر وهی انه یخوض فی
الشئ الذی لم یکن یعرفه علی وجه الاتقان والتحقیق بل کان له یعرف ذلک الشئ
علی وجه الاتقان والایقان وکانه من المهرة المتفننین فی هذا الشان فلذلک استحق
اللوم والتعییر والقدح والتشنیع وانه کان شدید التعصب لمذهبه فیرکب کل صعب
وذلول فی نصرة مذهبه الباطل ویتشبث بالاوهام والخیالات فی اثبات مسلکه
الفاسد قوله وما وجدوا فیه یعنی فی اثبات الملازمة فی قولهم لو کان مرئیاً لکان
جسماً سوی الشاهد یعنی انه وجد فی الشاهد ان کل ما کان مرئیاً فهو جسمانی لا ینفک
عن الجسم مثل الالوان والاشکال فما تعلق به الرؤیة لا بد ان یکون جسمانیاً لا یمکن
ان یتحقق فی الخارج الا فی الجسم فلا بد من الجسم فیما تحقق فیه الرؤیة لکن یرد علیهم
ان هذا الدلیل مبتنی علی قیاس الغائب علی الشاهد وهو امر مقدوح قوله من غیر جامع
قاطع یعنی ان دلیلهم ساقط عن درجة الاعتبار لکونه قیاس الغائب علی الشاهد و
مع ذلک فلیس بین الغائب والشاهد ههنا امر جامع لکون الغائب لیس کمثله شئ
لا فی ذاته ولا فی صفاته فلا یلزم من کون الشئ محدوداً مشکلاً وجسماً وجسمانیاً
من تعلق الرؤیة به فی الشاهد ان یکون کذلک فی الغائب فیما لیس له شبیه ولا
نظیر قوله المسکین الذی ما شم رایحة العلم من این وجد ذلک یعنی ان صاحب الکشاف
لم یشم رایحة من التحقیق والاتقان فی فن المعقولات وفن الکلام بل کان معرفته به
اوهن من بیت العنکبوت بحیث تعد تلک المعرفة عند من احاط بفن المعقولات
واصولها وقواعدها علی وجه الاتقان کلا معرفة ومع ذلک فهو یقتحم اقتحاماً
فی معارک العقول ومبارک الفحول مثل مسئلة الرؤیة ومسئلة الجبر وغیرهما مما
یستصعب الوصول الیه من طریق العقل والنظر لا یتجاسر علی ذلک الاقتحام عظماء قوم
وکبرائهم ممن لهم قدم راسخ فی الفنون العقلیة وما ذلک من الزمخشری الا لعدم اطلاعه
علی قصوره ونقصانه فی الفنون العقلیة توهمه فی نفسه انه مثل قدمائه وکبرائه
الحذاق المهرة فی المعقولات فتجاسر علی ما لم یتجاسروا علیه مع انه عری عن حالهم وخلی
عن نعوتهم واوصافهم من الاحاطة بفنون المعقولات مع التدقیقات الغامضة
فیها قوله واما حدیث الجبر فالخوض فیه من ذلک المسکین خوض فیما لا یعنیه یعنی ان
الخوض فی مسئلة الجبر من طریق العقل لا یتیسر الا لمن له قدم راسخ فی قواعد المعقولات
واحاطة تامة بها فخوض مثل صاحب الکشاف فی مثل هذا المبحث یعد عبثاً عند
اصحاب التحقیق قوله لانه لما اعترف ان الله تعالی عالم بجمیع الجزئیات ولو لم یعترف لم
یکن من اهل القبلة لان هذه المسئلة من الضروریات الدینیة التی لم یکن منکرها من امة
محمد علیه السلام قوله واعترف بان العبد لا یمکنه ان یقلب علم الله تعالی جهلاً و
هذا الاعتراف ایضاً مما اجمع علیه عامة المسلمین بل عامة الملیین یعنی ان اهل الاعتزال
وان انکروا الجبر فی افعال العباد علی الاطلاق سواء کان مثل ما ذهب الیه الجهمیة او مثل
ما ذهب الیه الاشعریة والماتریدیة الا انه لا یتم لهم الانکار بالکلیة لانه تعالی لما علم

لما علم فی الازل کل واحد مما یجری علی بنی آدم من الاوصاف والاحوال والافعال باشخاصها
واعیانها سواء کان خیراً مثل الایمان والطاعة او شراً مثل الکفر والشرک والعصیان
والطغیان والشقاوة والخذلان فاذا برز هؤلاء الآدمیون فی عالم الشهادة
فلا بد ان تقع تلک الاوصاف وتتحقق فی الواقع علی وفق ما وقع فی علم الله تعالی
الازلی باعیانها واشخاصها ولنفذ بالنفذ فلو ظهر فی عالم الکون شخص علم
تعالی فی الازل کفره وشرکه ظهوراً ملتبساً بالایمان والتوحید لانقلب العلم الازلی
المتعلق بکفر ذلک الشخص وشرکه الی ضده وذلک ممتنع محال قطعاً قوله فقد اعترفوا بهذا
الجبر یعنی یلزمهم من اعترف هاتین المقدمتین اعنی لا یمکن للعبد ان یقلب علمه تعالی
جهلاً وانه تعالی عالم بالجزئیات الاعتراف بهذا الجبر فلا مخلص لهم عن الجبر فی الجملة ولا
یفید لهم الانکار والاستدلال علی نفی الجبر بالکلیة مع اعترافهم بهاتین المقدمتین قوله
فمن این هو والخوض فی امثال هذا المباحث یعنی قد عرفت ان الخوض فی امثال هذه المباحث
نفیاً واثباتاً لا یتیسر الا لمن له احاطة تامة بقواعد المعقول وقد عرفت ان بضاعة
الزمخشری فی العقلیات مزجاة فلم ینشأ هذا التجاسر والخوض الا من جهله وعدم علمه
بنقصانه وقصوره فی الفنون العقلیة وفی بعض الحواشی بعد نقل هذا الکلام من
الامام اقول الظاهر من تقریر الامام ان ابا الحسن الاشعری فی ذهابه الی الجبر مصیب
لکن علی هذا اشکل امر التکلیف لادائه الی التکلیف بما لا یطاق والحق ان لا جبر ولا انقلاب
فی علم الله سبحانه لان العلم تابع للمعلوم فعل العبد باختیاره احد مقدوریه وانما
یلزم الانقلاب فی العلم اذا کان المعلوم تابعاً للعلم ولیس کذلک لان الله تعالی اذا علم
ان زیداً یسافر غداً باختیاره لا یلزم ان یکون زید مجبوراً فی سفره ذلک لان علم الله تعالی
انما تعلق به علی کیفیة المخصوصة التی هی صدوره الشئ منه علی وجه اختیاره وارادته
لا علی وجه القسر والالجاء انتهی ویرد علی قوله الظاهر من تقریره ان ابا الحسن الاشعری
فی ذهابه الی الجبر مصیب الخ ان اراد من الجبر هو الجبر الذی ذهب الیه الجهمیة وهو الجبر المحض
الذی ابطله عامة اهل السنة من الاشعریة والماتریدیة والحنبلیة واوردوا علی فساده
وبطلانه براهین کثیرة عقلیة ونقلیة فهو فاسد لان الشیخ ابا الحسن واحد من اصحابه
لم یذهب الی مثل هذا الجبر ولا یظهر ایضاً من تقریر الامام ذلک لان الشیخ ذهب الی ان فعل
العبد بقدرة الله تعالی مع قدرة للعبد غیر مؤثرة بمعنی ان قدرة العبد لیس لها تأثیر
وانما التأثیر لله وحده فقدرة العبد انما هو سبب عادی یخلق الله تعالی الاثر عنده
علی جری العادة مثل الاحراق للنار وان اراد بذلک الجبر الذی اتفق علیه عامة اهل السنة
والجماعة من الجبر المتوسط الذی عبروه بقولهم لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین فقوله
الظاهر من تقریره ان ابا الحسن الاشعری فی ذهابه الی الجبر مصیب مسلم لانه مراد
الامام قطعاً لکن قوله لکن علی هذا اشکل امر التکلیف لادائه الی التکلیف بما لا یطاق
یکون غیر صحیح حینئذ لان تکلیف ما لا یطاق مما ذهب الیه الاشعری ومن تابعه جوازاً
ووقوعاً کما هو المقرر فی محله قوله والحق ان لا جبر ان اراد به انه لا جبر مثل ما ذهب
الیه الجهمیة فمسلم لکن لم یقل به احد من اهل السنة فالتعریض للامام بقوله والحق
یکون فاسداً وهو ظاهر وان اراد به الجبر المتوسط فهو فاسد لان عامة اهل السنة

الاشعرية والماتريدية والحنبلية ذهبوا اليه ثم قوله لايلزم ان يكون زيد مجبورا
فى سفره ذلك الخ كلام ظاهرى لان عند اهل التحقيق لان من فعل شيئا بارادته
واختياره مضطر فى صورة مختار لان اختياره وارادته ودواعيه كل منها مخلوق
لله تعالى وحده قال ابو حيان وفى البحر الذى هذا النهر مخلص منه ما نصه واما
قراءة الكسائى ومن وافقه فى نصب انه وان فقال ابو على الفارسى ان شئت جعلته
بدلا من بدل الشئ من الشئ وهو هو الا ترى ان الدين الذى هو الاسلام يتضمن
التوحيد والعدل وهو هو فى المعنى وان شئت جعلته من بدل الاشتمال لان الاسلام
يشتمل على التوحيد والعدل وان شئت جعلته بدلا من القسط لان الدين الذى هو
الاسلام قسط وعدل فيكون ايضا من بدل الشئ من الشئ وهما العين واحالة انتهت
تخريجات الفارسى وهو معتزلى فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من التوحيد و
العدل وعلى البدل من انه لا اله الا هو خرجه غيره ايضا وليس بجيد لانه يؤدى الى تركيب
يبعد ان يأتى مثله فى كلام العرب انتهى قال صاحب الانتصاف هذا الكلام من
صاحب الكشاف تعريض بخروج اهل السنة من ربقة الاسلام بل تصريح ومانقم صاحب
الكشاف من اهل السنة الا ان صدقوا وعد الله عباده المكرمين على لسان نبيهم الكريم
بانهم يرون ربهم كالقمر ليلة البدر لا يضامون فى رؤيته ولانهم وحدوا الله حق
توحيده فشهدوا ان لا اله الا هو ولا خالق لهم ولافعالهم الا هو واقتصروا على ان
نسبوا لانفسهم قدرة تقارن فعلهم لا خلق لها ولا تأثير عند التمييز بين افعالهم
الاختيارية والاضطرارية وتلك المعبر عنها شرعا بالكسب فى مثل قوله تعالى لها ما
كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله تعالى بما كسبت ايديكم فهذا ايمان القوم وتوحيدهم
لا كقوم يعبرون فى وجه النصوص فيجحدون الرؤية التى يظهر ان جحدهم لها سبب
فى حرمانهم اياها ويجعلون انفسهم الخسيسة شريكة لله تعالى فى مخلوقاته فيزعمون
انهم يخلقون لانفسهم ما شاؤا من الافعال خلاف مشية ربهم محادة ومعاندة
لله تعالى فى ملكه ثم بعد ذلك يتسترون بتسمية انفسهم اهل العدل والتوحيد
والله اعلم بمن اتقى ولجبر خير من اشراك ان كان اهل السنة مجبرة فانا اول المجبرين ولو
نظرت ايها الزمخشرى بعين الانصاف الى جهالة القدرية وضلالها لانبعثت الى
الى حدائق السنة وظلالها ولتزحزحت عن غوائل البدع ومزالها ولكن كره الله انبعاثهم
ولعلمت اى الفريقين احق بالامن واولى فى الدخول فى اولى العلم المقرونين فى التوحيد
بالملائكة المشرفين بعطف نعتهم على اسم الله تعالى اللهم الهمنا على اقتفاء السنة شكرك
ولا تؤمنا مكرك انه لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فليس ينجى من الخوف الا الخوف
والله ولى التوفيق انتهى قال العلامة الطيبى عند قول صاحب الكشاف فقد آذن
ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده فى شئ من
الدين يريد ان قوله شهد الله انه لا اله الا هو يدل على اثبات التوحيد وقوله قائما
بالقسط على العدل وان قوله العزيز الحكيم صفتان مقررتان لهما وان قوله ان الدين
عند الله الاسلام جملة مؤكدة لما سبق ومعناها معناه فلزم على هذا ان يكون الدين
عند الله دين من يقول بالعدل والتوحيد ويلزم من المفهوم ان دين مخالفيهم لا يكون

لا يكون من الدين فى شئ وقلت انما نشأت هذه الجسارة من تأويل قوله العزيز الحكيم
بما اشتهيه فانه فسر العزيز بقوله الذى لا يغالبه اله اخر ليدل على التوحيد وحمل الحكيم على
الذى لا يعدل عن العدل فى افعاله ليدل على العدل فيكونان صفتين مقررتين لما سبق
فهلا حملهما على ما يقتضيه اللغة والمقام لينظر هل يكون دين الاسلام سوى مذهب
السنة وذلك انه تعالى لما ذكر التوحيد والتعديل واردفهما على وجه التكميل والتوكيد
معنى العزة والحكمة ليدل قوله لا اله الا هو على التوحيد الصرف وقائما بالقسط على انه
تعالى يجرى الامور كلها على الاستقامة والسداد وقوله العزيز على انه هو القوى
القادر على كل شئ الغالب الذى لا يغلبه شئ فيفيد معنى انه يفعل ما يشاء فلا يتصرف
فى ملكه احد وقوله الحكيم على انه هو المحكم لخلق العالم العالم بغوامض العلوم التى
تخفى على الغير فلا يقف على اسرار حكمته احد وجاء بقوله ان الدين عند الله الاسلام كما
قال مؤكدا لما سبق ليؤذن ان الاسلام هو مذهب اهل السنة والجماعة حقيقة و
الاسلوب واللغة يساعدان هذا التقدير اما الاسلوب فانه كرر قوله لا اله الا
هو ليناط به ما لم ينط به اولا وهو معنى العزيز الحكيم فلو حمل الوصفان على ما يدل على
الزيادة مع التأكيد من غير تعسف وتأويل بعيد كان اولى من حملهما على مجرد التأكيد
على ان المقام مع الاول كما سبق واما اللغة فقد ذكر الازهرى فى شرح اسماء الله الحسنى
ان العزيز هو الممتنع الذى لا يغلبه شئ من عز يعز بكسر العين اذا غلب والفاعل عاز و
عزيز قال الله تعالى وعزنى فى الخطاب اى غلبنى فهو عام فى معنى الغلبة وتخصيصه
بان لا يغالبه اله اخر لا دليل عليه والحكيم المحكم لخلق الاشياء كما قال عذاب اليم اى
مولم والحكيم ايضا من كان عالما بغوامض العلم وذكر المصنف فى اخر المائدة العزيز القوى
القادر على الثواب والعقاب الحكيم الذى لا يثيب ولا يعاقب الا عن حكمة وصواب
انتهى قلت ويرد على صاحب الكشاف ايضا انه كيف يصح له ان يفسر العزيز بالذى
لا يغالبه اخر وهو بين فى اصول الاعتزال لان عندهم انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد وانه تعالى اراد ايمان ابى جهل وتوحيده وطاعته وكذا عتبة وشيبة وفرعون
ونمرود اراد تعالى منهم التوحيد والايمان والطاعة ولم يرد الشيطان ذلك
منهم وكذا انفسهم لم يريدوا ذلك فوقع ما اراده الشيطان منهم وما ارادوه ولم
يقع ما اراده تعالى منهم وكذلك ان مذهبهم انه ليس فى وسعه تعالى لطف لو فعله
بالكفار لآمنوا بسببه والا لو كان فى وسعه ذلك ولم يفعل لكان بخيلا ظالما
تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا سبحان ربك رب العزة عما يصفون خاتمة
لم يذكر المص ولا صاحب الكشاف سبب نزول هذه الآية اعنى شهد الله الآية الخ
وقد ذكره الواحدى فى كتابه الموسوم باسباب النزول والامام البغوى فى العالم و
الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره قالوا لما ظهر رسول الله بالمدينة قدم عليه
حبران من احبار اهل الشام فلما ابصرا المدينة قال احدهما لصاحبه ما اشبه هذه المدينة
بصفة مدينة النبى الذى يخرج فى آخر الزمان فلما دخلا على النبى عرفاه بالصفة والنعت
فقالا له انت محمد قال نعم قالا وانت احمد قال نعم قالا انا نسألك عن شهادة فان
انت اخبرتنا بها امنا بك وصدقناك فقال لهما رسول الله اسألانى قالا اخبرنا عن

اعظم الشهادة فى كتاب الله فانزل الله نبيه شهد الله انه لا اله الا هو فاسلم الرجلان
فصدقا برسول الله قوله وفيه تعييرلهم بالبلادة او المعاندة فى الكشاف عند قوله
تعالى ءاسلمتم يعنى انه قد اتاكم من البينات ما يوجب الاسلام ويقتضى حصوله لا
محالة فهل اسلمتم ام انتم بعد على كفركم وهذا كقولك لمن لخصت هذه المسئلة ولم
تبق من طرق البيان والكشف طريقا الا سلكته فهل فهمتها لا ام لك ومنه قوله تعالى
فهل انتم منتهون بعد ما ذكر الصوارف عن الخمر والميسر وفى هذا الاستفهام استقصار
وتعيير بالمعاندة وقلة الانصاف لان المنصف اذا تجلت له الحجة لم يتوقف اذعانه
للحق وللمعاند بعد تجلى الحجة ما يضرب اسدادا بينه وبين الاذعان وكذلك فى هل
فهمتها توبيخ بالبلادة وكلة القريحة وفى هل انتم منتهون بالتقاعد عن الانتهاء والحرص
الشديد على تعاطى المنهى عنه انتهى يعنى انه وقع التناسب والتناسق فى المقالات
الثلث من جهة ان فى كل منها تعيير المخاطب وتوبيخه بنسبته الى الصفات المذمومة
المستوجبة للقصور والنقصان فى الانسانية وان كان طرق التوبيخ وجهة التعيير
فى كل من المقالات متفاوتة متغايرة بمعنى ان فى كل منها نوعا من التوبيخ فشرع فى بيان
التوبيخ المتحقق فى المقالة الاولى اعنى ءاسلمتم بقوله وفى هذا الاستفهام استقصار
وتعيير الخ ثم بين التوبيخ المتحقق فى المقالة الثانية بقوله وكذلك فى فهل فهمتها
الخ ثم بين التوبيخ المتحقق فى المقالة الثالثة بقوله وفى فهل فهمتها الخ ثم بين التوبيخ
المتحقق فى المقالة الثالثة بقوله وفى فهل انتم منتهون بالتقاعد عن الانتهاء الخ
فالظاهر من نسقه ان كلا من التوبيخات الثلثة مختص بتركيبه فقول المص وفيه
تعيير لهم بالبلادة يخالف نسق الكشاف فان قلت لعله لم يرد متابعة الكشاف
بل قصد مخالفته قلنا بعد تسليمه لم يكن مخالفته جيدة لان فى نسقه ح نوع
من المعذرة من جانب المخاطبين بقوله تعالى ءاسلمتم بانهم حمقاء اغبياء لم يسلموا
بعد ما جاءهم من البينات ما يوجب الاسلام ويقتضى حصوله لا محالة لغباوتهم
وحمقهم فيكون التوبيخ حينئذ توبيخا منه مجافيه معذرتهم فلم يكن ابلغ فى التوبيخ
بخلاف نسق الكشاف حيث قال لان المنصف اذا تجلت له الحجة لم يتوقف اذعانه
للحق وللمعاند بعد تجلى الحجة ما يضرب اسدادا بينه وبين الاذعان ففيه توبيخ لهم
بالتمادى فى العتو والطغيان والتناهى فى العناد والمخالفة فيكون التوبيخ فيه ابلغ
والتقريع فيه اشد واحكم قوله لما روى انه عليه السلام دخل مدراسهم الى قوله فنزلت
اخرجه ابن اسحق وابن جرير وابن ابى حاتم عن ابن عباس والمدراس موضع دراسة
كتبهم ويطلق على الموضع الذى يقرء فيه التورية قوله وقيل نزلت فى الرجم اخرجه ابن
جرير عن ابن جريج قوله وفيه دليل على ان الادلة السمعية حجة فى الاصول اى فى اصول
الدين التى هى القواعد المتعلقة باعتقاد الحق بما اتى به الرسول ووجهه ان فيه الدلالة
على التعجب والاستبعاد المدلول عليهما بالهمزة وثم فى قوله الم تر وقوله ثم يتولى
فريق منهم فان كلمة ثم فيه للتراخى الرتبى الدال على بعد توليهم عن كتاب التورية مع
علمهم بان الرجوع اليه واجب عليهم لما انهم علموا صحته وانه منزل من عند الله و
ان ما فيه من الاحكام واجب عليهم قال تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما

معدودات الآية فى الكبير قال الجبائى وفيه دلالة على بطلان قول من يقول ان
اهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك فى هذه الآية لصح فى سائر الامم ولو ثبت
فى سائر الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى فى معرض الذم
علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واقول كان من حقه ان لا يقول
مثل هذا الكلام وذلك لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله واذا كان كذلك
لم يلزم من حصول العفو فى هذه الآية حصوله فى سائر الامم سلمنا انه يلزم لكن لم قلتم
ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من النار بل ههنا
وجوه اخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق
قصيرة قليلة فانه روى انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من
قال بل اربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثانى انهم كانوا يتساهلون
فى اصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطاء منا فان عذابنا قليل وهذا خطأ
لان عندنا المخطئ فى التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه
دائم الثالث انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد قالوا بتكذيب
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقد وا انه لا تأثير له فى تخفيظ العقاب فكان
ذلك تصريحا بتكذيب محمد وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا شك ان عذابه
مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائى بهذه الآية ضعيف انتهى
قال الزمخشرى عند قوله تعالى ذلك بانهم الخ اى ذلك التولى والاعراض بسبب
تسهيلهم على انفسهم امر العقاب وطمعهم فى الخروج من النار بعد ايام قلائل كما طمعت
المجبرة والحشوية انتهى فى الانتصاف هو ايضا تعريض باهل السنة فى اعتقادهم
تفويض العفو عن كباير المؤمن الموحد الى مشية الله تعالى وان مات مصرا عليها ايمانا
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وتصديقا
بالشفاعة لاهل الكباير ونعى على اهل السنة ذلك الايمان منهم حتى جعلهم اصلا
يقاس عليهم اليهود القائلين لن تمسنا النار الا اياما معدودات فانظر اليه كيف
اشحن قلبه بغضا لاهل السنة وكيف ملاء الارض نقطا من هذه النزغات قال
العلامة الطيبى عند قول صاحب الكشاف كما طمعت المجبرة والحشوية تعصب بارد
وقياس من غير جامع لان الذى وقع فيه الكلام هو الاعراض عما يحكم به كتاب الله لاجل
تمسكهم بما ليس فى كتاب الله من افترائهم على الله من تلقاء انفسهم واهل الحق لا يعدلون
عن دليل النص من الكتاب والسنة حين يدعون اليه اى الى ذاته فلا يدخلون
تحت هذا الحكم قال صاحب التمييز نسبة المعتزلة لاهل السنة الى الجبر فرية عليهم لان
اهل السنة يقولون بالكسب والكسب ينافى الجبر لان الكسب فيه اثبات القدرة
الحادثة للتكسب والجبر هو نفى تلك القدرة فاين النفى من الاثبات قوله والكسب
ينافى الجبر يعنى الجبر الذى ذهب اليه الجهمية قال تعالى تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك
ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء الآية قال الامام لما كان اعز الاشياء الموجبة
للعزة هو الايمان واذل الاشياء الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر
بمجرد مشية العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر اعظم

من اعز الله عبده بكل ما اعزه به ومن اذلال الله تعالى عبده بكل ما اذله به
ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اعم واكمل من حظ الله منه
ومعلوم ان ذلك باطل قطعاً فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله
والاذلال بالكفر والباطل ليس الا من الله تعالى وهذا وجه قوى فى المسئلة انتهى
يريد الامام ان قوله تعالى تعز من تشاء وتذل من تشاء دليل على ابطال مذهب الاعتزال
وعلى اثبات مذهب اهل السنة لان المعتزلة قالوا ان الايمان والكفر كل منهما بمشية
العبد وتخليقه وقد كان الايمان اعز الاشياء الموجبة للاعزاز كما كان الكفر اذل
الاشياء الموجبة للاذلال فلو كان حصولهما بتخليق العبد ومشيته كما قالوا لكان
حظ العبد من وصف الاعزاز والاذلال اتم واكمل من حظ الله تعالى منه وذلك
بديهى البطلان فثبت قول اهل السنة والجماعة ان الاعزاز بالايمان والاذلال بالكفر
ليس الا من الله تعالى وحده لا فاعل سواه ولا خالق غيره ثم قال الامام ومن الاصحاب
من زاد فى هذا التقرير كل فاعلين فعل احدهما اشرف وافضل الآخر كان ذلك الفاعل
اشرف واكمل من الآخر ولا شك ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو
كان الايمان بخلق العبد لا بخلق الله تعالى لوجب كون العبد زائداً فى الخيرية على الله تعالى
او فى الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح ثم قال فان قيل هذه الآية حجة عليكم من
وجه آخر لانه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا
يقتضى ان لا يكون الكفر والمعصية واقعان بتخليق الله تعالى والجواب ان قوله تعالى
بيدك الخير يفيد ان بيده الخير لا بيد غيره ولكن لا ينافى ان يكون بيده الخير وبيده ما
سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى
ثم قال الامام قال القاضى يعنى عبد الجبار الهمدانى كل خير حصل من جهة العباد فلو
لا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم اليه لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافاً
الى الله الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات مضافاً الى الله تعالى
فيصير اشرف الخيرات مضافاً الى العبد وذلك على خلاف النص انتهى ثم اقول ان ان
فى هذه الآية ابطال لمذهب المعتزلة ايضاً حيث انهم قالوا انه تعالى اراد اعزاز الكافرين
بالايمان فتخلفت الارادة عن المراد لما ان هؤلاء الكفرة ارادوا كفر انفسهم فوقع
ما ارادوه ولم يقع ما اراده تعالى فلم يعتد سبحانه وتعالى اعزاز من اراد اعزازه
واذلال من اراد اذلاله بالكفر والايمان الا اذا كان مشية الله تعالى موافقة لمشية
تعالى تابعة لمشية العبد وقد نص الآية ونادى باعلى صوت ان مشيته تعالى
وارادته مستقلة فى الاعزاز والاذلال فمن اراد اعزازه فهو يعز قطعاً ومن اراد
اذلاله فهو يذل قطعاً وكذا فى اعطاء الملك ونزعه فهو تعالى لم يرد شيئاً الا وقع
ذلك الشىء فارادته تعالى مستقلة فى اعطاء الملك ونزعه فمن اراد اعطاء الملك
اياه يكون مالكا وملكا فمن اراد نزعه منه يسلب عنه الملك فما شاء الله كان
وما لم يشاء لم يكن كما ورد فى الصحيح من طرق كثيرة فالكتاب والسنة متطابقان فيما
ذهب اليه اهل السنة فلا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال تعالى تولج الليل
فى النهار وتولج النهار فى الليل قال الحافظ ابو الفرج تولج الليل فى النهار اى تدخل

تدخل ما نقصت من هذا فى هذا قال ابن عباس ومجاهد ما تنقص فى احدهما تدخل
فى الآخر فقول المصنف تبعاً للزمخشرى وايلاج الليل فى النهار ادخال احدهما فى الآخر
بالتعقيب او الزيادة والنقص ترجيح للمعنى الذى لم يرد من الصحابة والتابعين
فيما رأينا من الكتب المشهورة فى الاحاديث والتفاسير المبنية على الروايات ثم
قال فى تزييف المص وجعل الايلاج بمعنى الزيادة والنقصان لا يشمل الليل والنهار
فى خط الاستواء فانهما متساويان فيه ابدا انتهى فعليه نظر لان عدم الشمول سهل
عند الاهل وله نظاير فى القرآن نحو قوله تعالى فى وصف الريح المرسلة الى قوم عاد
تدمر كل شىء بامر ربها وفى وصف بلقيس واوتيت من كل شىء وفى وصف العسل فيه
شفاء للناس مع ان المفسرين قالوا فى الاول كل شىء يقبل التدمير وفى الثانى كل شىء
اوتيت ملوك سبأ وفى الثالث لمن لم يغلب عليه خلط الصفراء فما المانع من ان
يقيد الزيادة والنقصان بالمواضع التى القطبان فيها احدهما منحط تحت الافق و
الآخر مرتفع فوق الافق وذلك هو الغالب فى وجه الارض قوله اذ روى انه عليه
الصلوة والسلام لما خط الخندق الى قوله فنزلت رواه البيهقى وابو نعيم فى الدلائل
بدون نزول الآية واخرجه الطبرى وفيه نزول الآية وفى تفسير ابن الجوزى فى
سبب نزول هذه الآية ثلثة اقوال احدها ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما افتتح
مكة وعدامته ملك فارس والروم قال المنافقون واليهود هيهات هيهات
فنزلت هذه الآية قاله ابن عباس وانس بن مالك والثانى ان النبى صلى الله عليه و
سلم سأل ربه ان يجعل ملك فارس والروم فى امته فنزلت هذه الآية حكاه قتادة
والثالث ان اليهود قالوا والله لا نطيع رجلاً جاء ينقل النبوة من بنى اسرائيل الى غيرهم فنزلت
هذه الآية قاله ابو سليمان الدمشقى انتهى قوله لما خط الخندق اى لما عين رسول الله موضع
الخندق وطوله وعرضه قوله فوجهوا سلمان الى رسول الله يخبره فوجه الذين يحفرون مع
سلمان فى الموضع الذى عينه رسول الله لهم سلمان الى رسول الله ليخبره عليه السلام امر
الصخرة قوله فجاء فاخذ المعول يعنى جاء سلمان واخبر رسول الله ذلك فجاء رسول الله بعد
خبر سلمان الى الموضع الذى ظهر فيه الصخرة قوله فضربها ضربة صدعتها اى ضرب رسول
الله الصخرة فانصدعت وانشقت تلك الصخرة بهذه الضربة قوله فبرق منها برق اضاء
ما بين لابتيها اى ظهر من الصخرة شىء مثل البرق فى شدة اللمعان والضمير فى لابتيها الى
المدينة واللابتان تثنية لابة ولابتا المدينة هما حرتان تكتنفان المدينة من جانبيها
والحرة بفتح الحاء المهملة فى كلامهم كل ارض ذات حجارة سود محرقة وقد وقعت
المدينة المنورة بين هاتين الحرتين قوله لكأن مصباحا فى جوف بيت مظلم واللام
فى لكأن جواب قسم محذوف والتقدير والله قوله وقال اضاءت لى منها قصور الحيرة
اى قال رسول الله اضاءت لى من الصخرة قصور الحيرة بكسر الحاء المهملة حيرة الكوفة التى
ينزلها ملوك النضر اللخميون والنسبة اليها حيرى وحارى قوله كأنها انياب الكلاب
شبه قصور الحيرة بانياب الكلاب فى بياضها وصغرها وانضمام بعضها الى بعض قوله من
الفرق بفتح الفاء والراء المهملة اى الخوف قوله اى انه يعلم ضمايركم من ولاية الكفار وغيرها
الضمير يطلق ويراد به الصدر اى القلب ويطلق ويراد به ما فى القلب والمراد به ههنا هو

الثانى لا الاول ويشهد على ذلك امران احدهما ان هذا النسق تفسير لعلمه تعالى لما
فى صدوركم لا لصدوركم والثانى انه وقع من ولاية الكفار بيانا لضمايركم فالولاية
مما حصل فى القلب فمعنى ضمايركم بمعنى المضمرات فى قلوبكم وفى هذا النسق اشارة الى
ما ذهب اليه اهل العربية من ان محط الفايدة فى الجملة الشرطية هو الجزاء فقط و
الشرط قيد له ملحوظ تبعا خلافا لما ذهب اليه اهل الميزان من ان الكلام هو مجموع
الشرط والجزاء لا الجزاء فقط فكل منهما جزء من الكلام فلذلك قدم ما اخفى فى النظم الشريف
واخرها قدم فيه قوله ان تخفوها او تبدوها اشاره الى ان الاخفاء والاظهار
سواء عنده نحو قوله تعالى سواء منكم من اسر القول ومن جهر به الآية قوله والآية بيان
لقوله ويحذركم الله نفسه يعنى ان الآية اعنى من قوله قل ان تخفوا ما فى صدوركم الى
قوله على كل شىء قدير بيان لوجه قوله ويحذركم الله نفسه اى وقع ذلك موقع التعليل
قوله بعلم ذاتى يحيط بالمعلومات كلها وقدرة ذاتية تعم المقدورات باسرها
الاحسن والاولى اسقاط لفظ ذاتى بعد قوله بعلم ذاتى واسقاط ذاتية بعد قوله و
قدرة لايهام النسق مذهب الخصم لان العلم ليس بامر زائد على الذات بل هو عين الذات
عند المعتزلة وكذا القدرة عندهم والنسبة وان كانت فى نفسها اعم الا ان من يقول
بالعينية يقولون هكذا اى علم ذاتى وقدرة ذاتية فترك ما هو من شعاير الخصم اولى
قوله اى تتمنى كل نفس يوم تجد صحايف اعمالها او جزاء اعمالها من الخير والشر حاضرة
لو ان بينها وبين ذلك اليوم وهوله امدا بعيدا اشار بهذا التقرير الى امور احدها
ان يوم منصوب على الظرفية لا على المفعولية والثانى ان تتمنى وان ذكر مؤخرا فهو
ملحوظ فى صدر الكلام على هذا التقدير والثالث ان المضاف مقدر فى الموضعين
اعنى ما عملت من خير وما عملت من سوء وذلك المقدر هو الصحايف او الجزاء والرابع ان
تجد ههنا ليس بمعنى المصادفة بل مما يتعدى الى مفعولين الاول هو المقدر فيما عملت
والثانى محضرا بمعنى حاضرة والخامس ان المفعول الثانى فيما عملت من سوء وان لم يكن
مذكورا الا انه مقدر بقرينة اللفظ والسادس ان مفعول تتمنى لو ان بينها وبينه امدا
بعيدا والسابع ان الضمير فى بينها راجع الى النفس قوله او بمضمر عطف على قوله تتود
قوله او خبرها عملت من سوء عطف على قوله حال من الضمير قوله وتجد مقصور على
ما عملت من خير اى لا يكون وما عملت من سوء داخلا فى حيز تجد كما كان داخلا فى
الوجهين الاولين قوله ولا يكون ما شرطية لارتفاع تود لان الشرط اذا كان ماضيا
والجزاء مضارعا لا بد وان يكون مجزوما وبيت زهير قيل انه ليس له امثال من كلمات
العرب الموثوق بعربيتهم وقال ابو حيان الاندلسى لم يقتصر ذلك على بيت زهير بل له
امثال كثيرة فى مقالات العرب العاربة والله اعلم بحقيقة الحال وقرئ ودت وعلى
هذا يصح ان تكون شرطية فى الكشاف فان قلت فهل يصح ان تكون شرطية على قراءة
عبد الله ودت قلت لا كلام فى صحته ولكن الحمل على الابتداء والخبر اوقع فى المعنى لانه حكاية
الكائن فى ذلك اليوم واثبت لموافقة قراءة العامة وفى حاشية القطب قوله لا كلام
فى صحته ففيه كلام لان الواو فى قوله وما عملت اما ان يكون للحال او للعطف لا سبيل
الى الاول لان الجملة الشرطية لا تقع حالا الا على صرافتها ولا الى الثانى لانه اما ان يكون على

على تجد وهو غير جائز لان الجملة الشرطية لا تضاف الظروف اليها او على اذكر وهو
ايضا لا يجوز لان عطف الخبرية على الانشائية غير جائز وعلى تقدير جوازها فالمقصود
من الآية بيان الامور الواقعة فى اليوم والتركيب حينئذ لا يفيده وايضا لو جعلت شرطية
والشرط يقلب الماضى مستقبلا كان المعنى ما يعمل عملا فى الزمان المستقبل يود فى
الزمان المستقبل التباعد بينها وبينه فلا يكون من الاحوال الواقعة فى ذلك اليوم
وهو المراد واجيب بتقدير معنى التبيين فى الشرط والجزاء اى وما تبين وانكشف
من عملها السوء تبين وداد بعدها وتعسفه ظاهر انتهى الحصر فى الواو ههنا على الحال
والعطف ممنوع لجواز الاستيناف او الابتداء فيها قوله وتعسفه ظاهر قلنا نعم ومن
ينكر التعسف ههنا وقد كان قول الزمخشرى ولكن الحمل على الابتداء اوقع الى آخره ينادى
باعلى صوت بان المراد من الصحة فى قوله لا كلام فى صحته هو الصحة فى الجملة لا الصحة
الخالية عن جميع التكلفات والتعسفات اذ الوجه الذى هو الاوقع فى المعنى لا بد وان
يؤخذ فى النظم الشريف ويترك ما يقابله حفظا لبلاغته العالية وصونا لسلاسته
البارعة وكذا قوله واثبت لموافقة قراءة العامة يشعر بما ذكرنا من الصحة فى الجملة لا الصحة
التامة الكاملة وكذا قول مولانا عصام ردا على قول المص وعلى هذا يصح ان تكون
شرطية يقال فى صحتها بحث لانها اما عطف على تجد او حال والشرطية لا تصلح للحالية
ولا لكونها مضافا اليها للظرف وتصحيح جعلها حالا بتقدير المبتدأ اى وهى ما عملت
من سوء تود تكلف انتهى والمصنف ايضا عقب قوله يصح ان يكون شرطية بالاستدراك
الذى ذكره الزمخشرى حيث قال ولكن الحمل على الخبر اوقع معنى لانه حكاية كاين واوفق
للقراءة المشهورة فيشعر هذا التعقيب بان هذه الصحة ليست هى الصحة الكاملة البالغة
بل الصحة فى الجملة حتى تجامع تلك الصحة التعسف والتكلف كما تحققت قوله كرره للتوكيد
والتذكير فى الكشاف وكرر قوله ويحذركم الله نفسه ليكون على بال منهم لا يغفلون
عنه انتهى فى حاشية العصام يقال لا تكرار لانه سابقا للتحذير عن موالاة الكافرين
وههنا للتحذير عن عمل السوء مطلقا ونحن نقول يحتمل ان يكون عطفا على تود اى تهاب
من هذا اليوم او من عمله السوء ويحذركم الله نفسه باظهار قهاريته ولم كان الظرف
بتقدير اذكر يصح ان يكون عطفا على تجد اى يوم يحذركم الله نفسه باظهار كبريائه وقهاريته
فهو بمراحل عن توهم التكرار انتهى وفيه نظر اذا عيد الكلام بعينه من غير تغيير بوجه
من الوجوه حيث بدأ بالمضارع من التفعيل وجعل الفاعل لفظة الجلالة وجعل
المفعول الاول الضمير المنصوب المنفصل وقدم على الفاعل وجعل المفعول الثانى نفسه
كما فى الاول بعينه فما معنى التكرار الا هذا لفظا وظاهرا فالقول بان السابق للتحذير
عن الشىء الفلانى وهذا للتحذير عن الشىء الفلانى لا الآخر مجرد عناية لا يدفع التكرار الظاهرى
اللفظى مع ان من يقول بالتكرير لا يقول به الا لنكتة كما فى التكريرات الواردة للنكات
المستحسنة فقوله ونحن نقول الى قوله فهو بمراحل عن توهم التكرار بعد تسليم
سلاسة ما ذكره ومناسبته لجزالة النظم الشريف كلام خال عن التحصيل اذ ليس مراد
الزمخشرى والمصنف ادعاء التكرار المستهجن بل اثبات التكرار المستحسن المختار
المرضى فى فن البلاغة فالحكم على مثله بالتوهم خروج عن دائرة الانصاف قوله تعالى

قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله فى الكشاف واذا رأيت من يذكر محبة الله
تعالى ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك فى انه لا
يعرف ما الله ولا يدرى ما محبة وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته الا
لانه تصور فى نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله تعالى بجهله
ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها وربما رأيت المنى قد ملأ
ازار ذلك المحب عند صعقته وحمقى العامة حواليه قد ملأوا اردانهم بالدموع
لما دفقهم من حاله انتهى قلت رضى الله تعالى عن الامام حيث قال ولا على ما نقلنا
عنه وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى كثير الخوض
فيما لا يعرف فانا اقول ههنا ايضا ان ذلك المسكين كان بعيدا عن معرفة احوال
اهل المحبة والشوق وعن سكرهم وصحوهم ومحوهم وعطشهم وهيمانهم وفنائهم
وبقائهم وقد حرم ذلك المسكين عن اطلاع احوال هؤلاء السادات لاسباب
كثيرة منها انه وصف نفسه فى خطبة كتابه انه مسترسل الطبيعة منقادها
مشتعل الطبيعة وقادها يقظان النفس دراكا للمحة وان لطف شانها متنبها
عن الرمزة وان خفى مكانها فتوهم ان من هذا شانه ينكشف له جميع العلوم و
المعارف بادنى توجه والمام ولم يشك دونها شئ من الاسداد فاذ لم يهتدوا به
فسيقولون هذا افك قديم ومنها انه كان شديد العداوة لاهل السنة و
الجماعة حتى انه كان يفرط فى بعض المواضع فيخرجهم عن دائرة الاسلام مع ان
عقيدتهم على وفق الكتاب والسنة وعلى وفق عقيدة الذين هم السابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا
عنه وليس معتقداتهم التى اتخذوها دينا ومذهبا يدينون الله به ماخوذة من
اصولهم وقواعدهم التى استخرجوها بعقولهم وآرائهم ما انزل الله بها من سلطان
مثل اهل الاعتزال ولاشك ان هذه العداوة منه لازمة لكل من يعتقد بمعتقدات
اهل السنة ومن جملتهم السابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان فيلزم هذه العداوة منه لهؤلاء الائمة الاعلام من حيث لم
يحتسب هذا المسكين وقد قال الله تعالى فى الحديث القدسى من عادى لى وليا
فقد بارزنى بالحرب ولاشك ان فيهم سيما المهاجرون والانصار والذين اتبعوهم
باحسان اولياء الله تعالى المقربون فمن ابتلى بعداوة اولياء الله كيف ينال بسعادة
محبتهم فضلا عن الاتصاف باحوالهم السنية ومقاماتهم الشريفة ومنها انه
كان من الذين يفترون على الله الكذب ويختلقون له افكا مثل قولهم انه تعالى يعجز
ولا يقدر على كثير مما اراده ومثل انه تعالى لا يقدر على مقدور العبد وعلى مثل مقدور
العبد ومثل انه ليس فى وسعه تعالى لطف لو فعله بالكفار لآمنوا اذ لو كان فى وسعه
تعالى ذلك ولم يفعل لكان بخيلا ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الى غير ذلك من
الهذيانات التى اخترعوها بمجرد عقولهم الفاسدة وما انزل الله بها من سلطان
فلا جرم انهم محرومون بسبب تلك الطامات والهذيانات عن احوال اصفياء الله
وشهودهم ومواجيدهم ثم ان تلك الاحوال السنية لهؤلاء الاعلام انما حصل

حصل بالاكباب على الذكر ليلا ونهارا سرا وعلانية قياما وقعودا وعلى جنوبهم
وبالغدو والاصال فذكر الله تعالى يكون شعارهم ودثارهم سبق المفردون
قالوا وما المفردون يا رسول الله قال الذاكرون الله كثيرا والذاكرات يضع الذكر
عنهم اثقالهم فيأتون يوم القيمة خفافا قال الصادق المصدوق اكثروا ذكر الله
حتى يقول المنافقون انكم مراؤن وقد اجمع العظماء العارفون من الامة ان للذكر
واكثاره خاصية وهى انه يوجب المحبة والشوق والغرام والهيمان الى المذكور تعالى
شانه بحيث يذهل عن الاكوان بل عن نفسه الى ان يغنى فيه وقد قال ايضا سلطان
العارفين صلى الله عليه وسلم على ما رواه الامام احمد فى مسنده وابن حبان و
ابن ابى شيبة والنسائى اكثروا ذكر الله حتى يقولوا مجنون قال بعض معادنى فى
الشرح الذى كتبه على كتاب حصن الحصين فى بيان هذا الحديث اى اكثروا ذكر الله
حتى يقول المنافقون والذين يعرضون عن ذكر الله تعالى ويعدون اكباب المكبين
عليه ومداومة الملازمين عليه من باب العطلة والاشتغال بالعبث لكل
منكم ايها المكثرون لذكره والمداومون عليه انت مجنون تشتغل بالعبث وتضيع
وقتك بما لا فائدة لك فيه والعاقل عند هؤلاء من يشتغل بالعلوم الفلسفية
والعلوم التى يتصدر بها على اقرانه ويبكتهم ويفحمهم عسى ان يكسب به دنيا عريضة
وجاها رفيعا او معنى الحديث اكثروا ذكر الله حتى يحصل لكم محبة شديدة الى المذكور
وشوق شديد وغرام اكيد الى ذلك الجناب الرفيع وفرح قوى مفرط بحيث يصدر منكم
بعض الاوضاع والحالات التى يعدها المترسمون من باب الجنون والسفه وصاحبها
مجنونا سفيها فغيار الاكثار وحده على هذا المعنى ان يؤدى ذلك الاكثار الى ان ينسب
المترسمون صاحب الاكثار الى السفه والجنون بسبب ظهور بعض الحالات السكرية
منه لغلبة الشوق والفرح القوى والوارد فيصدر منه الشهقة والدعقة و
الذقن والتصفيق وما اشبهه فاذا شاهده المترسمون واصحاب النواميس ينسبوه
الى الجنون ويقولون انه مجنون وما هو بمجنون بل هو عند ذى العرش مكين مطاع
ثم امين وما صاحبكم بمجنون انتهى كلام شارح الحصن قال الامام خاض صاحب الكشاف
فى هذا المقام فى الطعن فى اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله
فى كتب الفحش فهب انه اجتراء فى الطعن فى اولياء الله فكيف اجتراء على كتبه مثل ذلك
الكلام الفاحش فى تفسير كلام الله ونسئال الله العصمة والهداية انتهى تنبيه ذكر
المصنف ههنا فى تفسير محبة العبد به تعالى انها فسرت بارادة الطاعة انتهى
فهو كلام ظاهرى يتلقيه بالقبول المترسمون ومن هو غافل عن حقيقة الحال
والافهى امر وجدانى يضيق عنها نطاق النطق ويعسر ادراجه فى عالم التعبير وانما
يعلم ويرى باثاره مثل الهيمان والحيرة والشوق القوى والفرح المفرط والذقن والصعقة
والشهقة والنعرة بحيث يخرج ارواح كثير منهم فى تلك الحالات عن ابدانهم فهم قتلاء
الصبابة وشهداء المحبة قدسنا الله تعالى باسرارهم ومتعنا ببركاتهم آمين آمين بيت
فكيف تنكر حبا بعد ما شهدت ٭ به عليك عدول الدمع والسقم ٭ ايحسب الصب
ان الحب منكتم ٭ ما بين منسجم منه ومضطرم ٭ يا لائمى فى الهوى العذرى معذرة ٭

منّى اليك ولو انصفت لم تَلُمِ قوله بحيث يحمدها اى النفس على ما يقربه اى النفس
وآورد الضمير مذكرا باعتبار المعنى اى المائل والمحب اليه اى الى ذلك الشئ الذى احبّه
فكلمة ما عبارة عن العمل الذى به يتقرّب المائل الى الشئ قوله جواب للامر هذا مذهب
الخليل ومن تبعه واكثر المتأخرين على انّ مثل ذلك جواب شرط مقدّر قوله عبّر عن
ذلك اى عن رضى الله تعالى مع ما عطف عليه قوله على طريق الاستعارة او المقابلة
ولقائل ان يقول لا احتياج الى الاستعارة او المشاكلة انما يثبت اذا قلنا بقياس الغائب
على الشاهد واما اذا لم يقل بذلك كما فى رحمة الله تعالى وسمعه وبصره حيث قلنا
سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا ورحمة لا كرحمتنا ولم نحمل شيئا من ذلك على المجاز فما المانع
فى المحبّة ايضا بان نقول محبّة لا كمحبّتنا فكما قلنا فى السّمع والبصر والرحمة بانها محمولة
على الحقيقة لا على المجاز فى حقّه تعالى فليحمل المحبّة ايضا فى حقه تعالى على الحقيقة لا على
المجاز قوله روى انّها نزلت لما قال اليهود نحن ابناء الله واحبّاؤه ذكره الواحدى
فى اسباب النزول وابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن
عبّاس قوله وقيل نزلت فى وفد نجران لما قالوا انما نعبد المسيح حبّا لله ذكره الواحدى
ايضا فى اسباب النزول وابو الفرج ابن الجوزى قالا رواه محمّد بن اسحق عن بيسار عن محمّد
بن جعفر ابن الزبير وزاد ابو الفرج فى تفسيره وقال واختاره ابو سليمان الدمشقى قوله
وقيل نزلت فى اقوام زعموا على عهده عليه السّلام انّه ذكره الواحدى وابو الفرج عن
الحسن وابن جريج وقد ذكر الواحدى فى اسباب النزول والامام البغوى فى المعالم
وابو الفرج فى التفسير وسبب نزول هذه الآية قولا آخر اقتصر البغوى عليه والواحدى
وابو الفرج قدّماه على سائر الاقوال قالوا انّ النبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم وقف على
قريش وقد نصبوا اصنامهم يسجدون لها فقال يا معشر قريش لقد خالفتم ملّة ابيكم
ابراهيم فقالوا يا محمّد انما نعبد هذه حبّا لله ليقرّبونا الى الله زلفى فنزلت رواه الضحّاك
عن ابن عبّاس فكان ينبغى على المص ذكره صدر الجميع او ان لا يا تركه رأسا قوله لمّا
اوجب طاعة الرسل وبيّن انّها الجالبة لمحبة الله قال مولانا عصام بعد ما ذكر
اسطرا فذكر اصطفاء آدم على العالم فانه رجّحه على جميع الملائكة وجعلهم ساجدين
له وجعل الشيطان فى لعنته ولتمرّده واصطفاء نوح على العالم مع نهاية كثرتهم
فاهلكهم بالطوفان وحفظ نوحا واتباعه واصطفاء آل ابراهيم على العالم مع ان
العالم كانوا كافرين فجعل دينهم شايعا وذلّل مخالفيهم واصطفاء موسى وهرون
على العالم فجعل السّحرة مع كثرتهم مغلوبين لهما وفرعون مع عظمته وغلبة جنوده
مغلوبا واهلكهم ولذا خصّ بالذكر آدم ونوحا والآلين ولم يذكر ابراهيم ونبيّنا اذ
ابراهيم لم يغلب بالكلية وهذا الكلام لبيان انّ نبيّنا سيغلب وليس المراد الاصطفاء
بالنبوّة حتى يخفى وجه التخصيص وبهذا ظهر ضعف الاستدلال به على فضلهم على
الملائكة انتهى قلت قوله ولم يذكر ابراهيم ونبيّنا كلام ساقط اذ آل ابراهيم اسمعيل و
اسحق واولادهما وقد دخل فيهم الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم كما تحققت فقوله
ولم يذكر نبيّنا منظور فيه مع ما وقع من المنافاة بين هذا القول وبين قوله وهذا
الكلام لبيان ان نبيّنا سيغلب ثم قوله وليس المراد الاصطفاء بالنبوّة حتى يخفى

يخفى وجه التخصيص منظور فيه ايضا اذ قول المص فى بيان الاصطفاء بالرسالة
ليس قولا من عند نفسه ورأيا رآه فى ذلك بل هو قول ابن عبّاس وحسن ومقاتل
كما رويه اصحاب التخريجات من ائمة الحديث ولا شكّ انّ ما ذكره المص من قوله
والخصايص الروحانية والجسمانية ولذلك قووا الخ من مستتبعات النبوة الرسالة
كما كان ما ذكره فى وصف آدم ونوح وموسى من مستتبعاتهما فمراد الاصطفاء الرسالة
التى هى اسّ الكمالات البشرية واعلى الاصطفاءات الانسية فقوله حتى يخفى وجه
التخصيص فى غاية السقوط وكذا قوله وبهذا ظهر ضعف الاستدلال به على فضلهم
على الملائكة اذ هو تعالى اكرمهم بالمعجزات الباهرات والآيات البيّنات اظهارا لرسالتهم
على النّاس مطلقا فاين الخفاء وكذا اصطفاؤهم على العالمين يشعر تفضيلهم على الملائكة
ايضا لان عالم الملائكة التى هى عالم الارواح مندرجة فى العالمين وداخلة فيهم
فيكونون ايضا مفضولين قوله فقالت اللّهمّ انّ لك علىّ نذرا ان رزقتنى ولدا الخ
قال مولانا عصام هذه الرواية تنافى ظاهر النصّ ربّ انّى نذرت لك ما فى بطنى فكأنه
نبّه على ضعفه بقوله روى انتهى وفيه نظر اذ هذا التعليق والتردّد انما كان قبل
وقوع الحمل والقطع فى النذر المفهوم من النظم الشريف بعد وقوع الحمل والشاهد على
ما قلنا فى النظم الشريف قوله تعالى ما فى بطنى حيث كان الولد حين الاخبار بوقوع
النذر فى الماضى حاصلا فى البطن والشاهد على ما قلنا فى الرواية قول حنّة ان رزقتنى
ولدا فلم يتحقق الحمل حين التعليق فبعد هذا التعليق وقع الحمل كما ينطق قوله فى الرواية
فحملت بمريم وهلك عمران فلا منافاة بين النظم الشريف وبين الرواية اصلا فان
اراد الظاهر بمعونة الوهم فهو لا يعبأ به قوله والذرّيّة الولد تقع على الواحد
والجمع وفى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى قال ابو بكر النقاش ومعنى قوله ذرّيّة
بعضها من بعض انّ الابناء ذرّيّة للآباء والآباء ذرّيّة للابناء كقوله حملنا ذرّيّتهم
فى الفلك المشحون فجعل الآباء ذرّيّة للابناء وانما جاز ذلك لان الذرّيّة مأخوذة
من ذرأ الله الخلق فسمّى الوالد للولد ذرّيّة لانه ذُرِئ منه انتهى وفى المعالم ويسمّى
الاولاد والآباء ذرّيّة فالابناء ذرّيّة لانه ذرأهم والآباء ذرّيّة لانه ذرأ الابناء منهم
ذرّيّة نصب على معنى واصطفى ذرّيّة فعلى ما ذكره المص لا يكون ذرّيّة حالا ولا بدلا من
آدم مع ما عطف عليه لانّه ليس بذرّيّة وبه صرّح ابو البقاء وعلى ما ذكره البغوى
وابو الفرج يجوز ان يكون ايضا بدلا من آدم مع ما عطف عليه وبه صرّح ابو حيّان
قوله روى انّها كانت عاقرا عجوزا الى آخره اخرجه ابن جرير عن ابن اسحق بتمامه
وعن عكرمة بنحوه قوله وكان هذا النذر مشروعا فى عهدهم فى الغلمان اخرجه ابن
جرير عن قتادة والربيع قوله وهو استيناف من الله تعظيما لموضوعها وتجهيلا
لها بشأنها هذا نسق الكشاف والمص تبع فى ذلك كلام الكشاف قال الامام السكونى
فى كتابه الموسوم بالتمييز وهذا الاطلاق ممنوع فى حق مريم عليها السّلام لانه
سوء ادب مع بعض الناس فكيف بام مريم التى اثنى الله سبحانه عليها فى القرآن بما اثنى
قوله ما من مولود يولد الا والشيطان يمسّه حين يولد فيستهلّ من مسّه الا مريم
وابنها الحديث اخرجه الشيخان من حديث ابى هريرة قوله ومعناه ان الشيطان يطمع

فى اغواء كل مولود بحيث يتأثر منه الّا مريم وابنها فانّ الله عصمها ببركة هذه الاستعاذة
هذا من المواضع التى دلّ فيها قدم المصنّف فذكر فى معنى الحديث توجيهًا اعتزاليًّا و
معنى يبتنى على اصولهم الفاسدة وترك المعنى الظاهر من الحديث مع انه هو الموافق
لقواعد اهل السّنة فى الكشاف وما يروى من الحديث ما من مولود الّا والشيطان
يمسّه حين يولد فيستهل صارخًا من مسّ الشيطان اياه الا مريم وابنها فالله اعلم
بصحّته وان صحّ فمعناه ان كلّ مولود يطمع الشيطان فى اغوائه الا مريم وابنها فانّهما
كانا معصومين وكذلك كلّ من كان فى صفتهما كقوله لاغوينّهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين واستهلاله صارخًا من مسّه تخييل وتصوير لطمعه فيه كانه يمسّه
ويضرب بيده عليه ويقول هذا ممن اغويه ونحوه من التخييل قول ابن الرومى لما
تؤذن الدّنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولد واما حقيقة المسّ والنخس
كما يتوهم اهل الحشو فكلّا ولو سلّط ابليس على الناس بنخسهم لامتلأت الدنيا صراخًا
وعياطًا ممّا يبلونا به من نخسه انتهى وفى حاشية المحقق التفتازانى وفى قوله واغوائه
تنبيه على ان المراد الاعاذة من ان يغويهما الشيطان لا الاعاذة من ان يمسّهما
الشيطان وينخسهما واورد الحديث الدالّ على ذلك وطعن اوّلًا فى صحّته بمجرّد انه
لم يوافق هواه والا فاىّ امتناع فى ان يمسّ الشيطان المولود حين يولد بحيث يصرخ
كما يرى ويسمع ولا يكون ذلك فى جميع الاوقات حتى يلزم امتلاء الدنيا بالصراخ
وكفى بصحّة الحديث رواية الثقاة اياه وتصحيح مثل البخارى ومسلم من غير قدح من
غيرهما ثم اوّله على تقدير الصحّة بان المراد بالمسّ الطمع فى اغوائه واستثناء مريم وابنهما
لعصمتهما ولما لم يختص هذا المعنى بهما عمّم الاستثناء لكلّ من يكون على صفتهما وهذا
ما تكذيب للحديث بعد تسليم صحّته واما قول بتعليل الاستثناء والقياس عليه
وليت شعرى من اين ثبت تحقق طمع الشيطان ورجائه وصدقه فى انّ هذا المولود
محلّ لاغوائه ليلزمنا اخراج كلّ من لا سبيل الى اغوائه فلعلّه يطمع فى اغوائه من سوى
مريم وابنها ولم يتمكّن منه انتهى قال صاحب الانتصاف اما الحديث فمدوّن فى الصحاح
متفق على صحّته فلا محيص له اذا عن تعطيل كلامه صلّى الله تعالى عليه وسلّم بتحميله
ما لا يحتمله جنوحًا الى اعتزال منتزع من فلسفة منتزعة من الحاد ظلمات بعضها فوق
بعض وقد قدّمت عند قوله تعالى لا يقومون الّا كما يقوم الّذى يتخبّطه الشيطان
من المسّ ما فيه كفاية وما ارى الشيطان الّا طعن فى خواصّ القدرية حتى يقرّها وكر
قلوبهم حتى حمل الزمخشرى واصحابه على ان يقولوا فى كتاب الله تعالى وكلام رسوله
صلّى الله انه تخييل كما فى هذا الحديث ولو كان الصراخ غير واقع من المولود لامكن على بعدٍ
ان يكون تمثيلًا فكيف وهو واقع مشاهد فلا وجه بحمله على التخييل الا ارتكاب
الهوى الوبيل انتهى قال الامام فى الكبير طعن القاضى يعنى عبد الجبّار الهمدانى وهو من
رؤساء المعتزلة فى هذا الخبر اعنى ما من مولود الّا ويولد الخ وقال انه خبر واحد على خلاف
الدليل فوجب ردّه وانّما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها انّ الشيطان انما
يدعو الى الشرّ من يعرف الخير والشرّ والصبىّ ليس كذلك والثانى انّ الشيطان لو تمكّن من
هذا النخس لفعل اكثر من ذلك فى اهلاك الصالحين وافساد حالهم والثالث لم خص

لم خصّ بهذه الاشياء مريم وعيسى دون ساير الانبياء والرابع ان ذلك النخس
لو وجد لبقى اثره ولو بقى اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه انتهى
واجاب الامام بان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر انتهى ولما كان
ردّ الامام ههنا فى غاية الايجاز والاجمال بحيث لا يشفى العليل ولا يروى الغليل اوردت
مدافعات مناقشاته واحدة فواحدة قوله انه خبر واحد على خلاف الدليل يرد عليه
انه ان اراد انه خبر واحد لا يصلح للتعويل عليه لما انه لم يسلم عن العلل القادحة لصحة
الحديث فيكون ضعيفًا لا يعتمد عليه فهو فاسد لما انه اعترف العدو والصديق بانه
لم يوجد ما تحت اديم السماء مثل احاديث البخارى ومسلم فى الصحة سيما اذا اتفقا
فى حديث مثل هذا الحديث وان اراد انه لا يصلح للتعويل لما انه يخالف الاصل من
اصولنا وهو ان تسلّط الشيطان على بنى آدم بالمسّ والنخس والضرب غير صحيح و
انما يتسلّط عليه بالوسوسة فقط فهو فاسد لما انه ثبت فى احاديث كثيرة صحيحة
ثابتة عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم بحيث لا يحصى كثرة انه تعالى يسلّط
الجنّ والشياطين على بنى آدم بالنخس والمسّ والضرب والوخز بحيث يحصل لبعضهم
التّلف والهلاك ولبعضهم الخبل والجنون ولبعضهم وجع ولبعضهم تعطيل الاعضاء
واكثرها فى الصحيحين كما تحققت اوّلًا لما انّ اصلكم اخترعتموه بارائكم الفاسدة والكاسدة
هذا مثل انكاركم لاحاديث الرؤية مع صحّتها وكثرتها لما انها تخالف الاصل من اصولكم
وهو انّ ما هو مرئى فلا بدّ ان يكون محدودًا مشكلًا قوله على خلاف الدليل ان اراد
انه يخالف الدليل من الكتاب والسّنة فهو فاسد لما انه موافق للكتاب والسّنة موافقة
بيّنة وان اراد انه يخالف الدليل المخترع بارائكم وعقولكم مثل هذا الاصل الذى
ذكرتموه واخذتموه من الفلاسفة فهو مسلّم ولا يضرنا بل ينفعنا لانا امرنا بمخالفتهم
ونهينا عن موافقتهم الا فيما جاء فى الكتاب والسنة فظهر لك ان قوله فوجب ردّه
قول باطل قال تعالى واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه انى مسّنى الشيطان بنصب
وعذاب فهذا ايوب الذى تشرّف بمنصب النبوّة انه يشكو الى ربه بانه مسّه
الشيطان بنصب وعذاب وقد ورد فى الصّحيحين ان الشيطان اخذ جذوة
من نار وقصد بها رسول الله وهو فى الصلوة فامكنه الله تعالى منه فاراد صلّى
الله عليه وسلّم ربطه بسارية من سوارى المسجد حتى يلعب به صبيان المدينة
قال فذكرت دعوة اخى سليمان فردّه الله خاسئًا فهذا سيّد الانبياء قصد الشيطان
اذاه بنار مع انه فى الصلوة فما ظنك باحاد الامّة قوله ان الشيطان انما يدعو الى
الشرّ من يعرف الخير والشرّ والصبىّ ليس كذلك يرد عليه انه ليس فى الحديث ان الشيطان
يدعو الجنين الى الشرّ اوّل ما يخرج من بطن امّه وانما فى الحديث انّ الشيطان يمسّه
بالنخس فى هذه الحالة فيصرخ من نخسه ولكنه من وجع النخس عقيبه قوله ان
الشيطان لو تمكّن من هذا النخس لفعل اكثر من ذلك فى هلاك الصالحين وافساد
حالهم قلنا اصل التمكين والتمكّن ثابت جزمًا بالكتاب والسّنة لكن بقدر ما اراده
تعالى وبمن اراده وكيف ما اراده وحين ما اراده له الخلق والامر لا يسئل عمّا يفعل
فعّال لما يريد قوله لما خصّ بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء قلنا

هو تعالى فعّال لما يريد لا يسئل عمّا يفعل وهم يسئلون فنصّ سبحانه وتعالى ان
السؤال بقولنا لم فعلت هذا انما يرد على المخلوق فقط فساحة العزّة على التبرية
والتنزيه عن مثل هذا السؤال لانه فعّال لما يريد وانّه له الخلق والامر سبحان الذى
بيده ملكوت كل شئ فالسؤال بلم فعلت عن الفعل الصادر عن الرّب الذى له الخلق
والامر ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ليس لنا بحق لانّه يلزمنا الخروج عن طورنا
وشاننا قوله وان ذلك النخس لو وجد لبقى اثره ولو بقى اثره لدام الصّراخ والبكاء
قلنا انه لا يؤثر شئ فى شئ ابدًا وانّما المؤثر عندنا هو الله وحده فعند مقارنة
الشيطان للولد ان خروجه من بطن امّه ومسّه ونخسه بمشية الله تعالى و
ارادته يخلق الله فى الولد فى هذا الآن المًا لا الى حدّ الصيح والغشى ولا الى حدّ الهلاك
ولا المًا يدوم ويبقى الى امد طويل بل الم خفيف بالنسبة الى ما ذكرناه فيزول سريعًا
فيظهر منه البكاء والصّراخ فقط بخلق الله تعالى ثم ينقطع منه الصّراخ ايضا
بانقطاع الم النخس وما ذلك على الله بعزيز والعجب كل العجب ان المص مع انه لم
يشتغل بابطال كلام المعتزلة ههنا وكان عليه ذلك تبع مسلك اهل الاعتزال
فى تأويل الحديث واخرجه عن ظاهره كما اخرجوه مع انهم انّما اخرجوه عن ظاهره
وارتكبوا فيه التعسّف والتكلّف الذى يمجّه الطبع السليم صيانة لمذهبهم
وحفظًا لمسلكهم ثمّ انى تعجّب من مولانا ابى السعود حيث تصدّى لتفسير القرآن
بعد مدّة طويلة متأخرة عن البيضاوى فقال فى بيان معنى الحديث مثل ما
قاله البيضاوى طابق النّعل بالنّعل وذلك بعد ما بيّن فساده المحققون الذين
جاؤا بعد الزمخشرى مثل الامام الرازى وبعد البيضاوى مثل المحقق التفتازانى
وصاحب الانتصاف وصاحب التميز فوقع فيما وقع ذاهلًا عن فساده وغافلًا
عن بطلانه فرحم الله مولانا العلامة ابن كمال حيث قال بعد سرد هذا الحديث
الشريف فمن تردّد فى صحته ثم اوّله فقد ضلّ واضلّ انتهى ولو قال مولانا العلامة
فمن تردّد فى صحّته او اوّله لكان احسن اذ اخراج الحديث عن ظاهره وتأويله بذلك
التأويل الفاسد ضلالة واضلال وان كان صاحب التأويل معترفًا بصحّة الحديث
على ما نبّه عليه صاحب الانتصاف والمحقّق التفتازانى قال فى بعض الحواشى عند
قول المصنّف وعن النبى صلّى الله عليه وسلّم ما من مولود الخ روى الحديث بيانًا لاجابة
دعائها حيث اعاذهما من الشيطان واثبت الحديث من غير تردّد ردًّا لتردّد الكشاف
فى صحّته لانّه بمعزل عن ان يتردّد فيه كيف وهو حديث اتفق البخارى ومسلم
لكنه تبعه فى تأويله لا لانه ينكر صحّة ظاهره بما ذكره الكشاف من المقدّمات
الواهية بل لانه انسب باعاذتهما من الشيطان اذ ليس الضرر فى المسّ حين الولادة
بل فى اغوائه وتأثيره فى الاغواء ومحصّل التأويل ان المسّ عبارة عن الطمع فى الاغواء
والاستهلال عبارة عن تأثر المولود بالمسّ انتهى فيرد عليه ان معنى قول المصنف
بحيث يتأثر منه انه يتأثر من اغواء الشيطان بعد ما فهم خطابات الشارع فيؤل
معنى التأويل حينئذ ان كل من اتى من بنى آدم من لدن آدم الى قيام الساعة يغويه
الشيطان فيتأثر من اغوائه فيكون غاويًا عاصيًا فاسقًا خارجًا عن الطاعة فيدخل

فيدخل فيه ح جميع الانبياء والمرسلين وجميع الصديقين والشهداء والصالحين
سوى مريم وابنه وهو ظاهر الفساد وقد نصّ سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم انّه لا
يقع اغواء الشيطان على المخلصين الذين هم الانبياء والمرسلون والصدّيقون و
الشهداء والصالحون وان الشيطان كان يعلم ذلك حيث اقسم بعزّة الرّب المتعال
واكّد تاكيدًا بليغًا عند كونه مطرودًا عن ساحة العزّة فى ايقاع الاغواء وقال فبعزّتك
لاغوينّهم اجمعين الّا عبادك منهم المخلصين فاستثنى العباد المخلصين فيكون
كلام المصنف اشدّ بطلانًا وفسادًا من كلام الزمخشرى لانّه ادرج الاستثناء الواقع
فى الحديث عباد الله المخلصين ولم يقتصره على عيسى وامّه عليهما السلام لئلا يرد
هذا المحذور البيّن البطلان مع انّ من ذهب الى تأويل المسّ بالاغواء فى الحديث
من اهل الاعتزال يقول بتوسيع الاستثناء فى الحديث بحيث لم يدخل فى اغواء الشيطان
العباد المخلصون مع انّ فيه ايضًا ما عرفت فالقول بالتأويل واقتصار الاستثناء
على مريم وابنه لم يذهب اليه احد لا من اهل الاعتزال ولا من اهل السّنة بعد ما كان
مخالفًا لنصّ الكتاب العزيز ويؤيّد فساد التأويل ما وقع فى البخارى فى بعض طرق
الحديث انه ضرب بينه وبينهما حجاب وان الشيطان اراد ان يطعن باصبعه فوقعت
الطعنة فى الحجاب **قوله** روى ان حنّة لما ولدتها الى اخره اخرجه ابن جرير عن قتادة
وعكرمة والسدّى **قوله** على ان الفاعل هو الله وزكريا مفعول قال مولانا عصام
يشعر بان الضمير لله لتقرّره فى الاذهان ولا حاجة اليه لظهور رجوعها الى ربّها
والاولى ان الفاعل ربّها انتهى والمصنّف ايضا قائل بهذا الظاهر وبهذا الاولى لا
بغير ذلك لان الاسمين الشريفين متحدّان ذاتًا والمقصود انه لم يرجع الى زكريا
على تقدير التشديد **قوله** او اشرف مواضعه ومقدّمها وفى المعالم قال المبرّد لا
يكون المحراب الّا ان يرتقى اليه بدرج **قوله** جواب كلّما وناصبه قال مولانا عصام
الظاهر انّ ناصبه فعل الشرط اذ كلّما لاجمال الاوقات ورده الشهاب الخفاجى
بانه لا يساعده قاعدة نحويّة لان ما فى حيّز المضاف اليه لا يعمل فيما قبله **قوله**
روى انه كان لا يدخل عليها الخ اخرجه ابن جرير عن ربيع ابن انس **قوله** من اين لك
هذا الرزق الاتى الخ فى المعالم قال ابو عبيدة معناه من اين لك هذا وانكر بعضهم
عليه وقال معناه من اى جهة لك هذا لانّ انّى للسؤال عن الجهة واين للسؤال عن
المكان انتهى ويرد عليه انه لا وجه لهذا الانكار ولذا لم يلتفت اليه صاحب الكشاف
والمص **قوله** روى ان فاطمة رضى الله تعالى عنها اهدت لرسول الله الحديث اخرجه
ابو يعلى فى مسنده من حديث جابر وهو من رواية ابن لهيعة عن ابن المنكدر عنه قال
شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى والمتن ظاهر النكارة **قوله** فان المنادى كان جبرئيل
وانما قيل الملائكة على قولهم فلان يركب الخيل انتهى وفى تفسير ابن الجوزى وفى الملائكة
قولان احدهما جبرئيل وحده قاله السدى ومقاتل والثانى انهم جماعة من الملائكة
وهو مذهب قوم منهم ابن جرير الطبرى انتهى فالكشاف ذكر كل واحد من القولين
وجعل الحمل على جماعة من الملائكة راجحًا والحمل على الواحد مرجوحًا كما ترى والمص ترك
القول الثانى واقتصر على القول الاوّل ووجه مسلك الكشاف ان المتبادر من لفظ

الملائكة هو الجمع والجماعة ووجه مسلك المص انه مع ما نقل عن أئمة التفسير مثل السدي
ومقاتل يقع ذلك كثيرا في القرآن وفي كلام العرب قال الامام البغوي واراد بالملائكة
ههنا جبرئيل وحده كقوله تعالى في سورة مريم ينزل الملائكة يعني جبرئيل وحده
بالروح بالوحي ويجوز في العربية ان يخبر عن الواحد بلفظ الجمع كقولهم سمعت هذا الخبر
من الناس وانما سمع من واحد نظيره قوله تعالى الذين قال لهم الناس المراد من الناس
الاول نعيم ابن مسعود ومن الناس الثاني ابو سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان
القائل رئيسا يجوز عنه الاخبار بالجمع لاجتماع اصحابه معه وكان جبرئيل رئيس الملائكة
وقل ما يبعث الا ومعه جمع انتهى لا يخفى ان هذا لا يقتضي ترك القول الثاني والاقتصار
على القول الاول قوله او خبرا وحالا اخرا وحالا عن الضمير في قائم الاولى ان يقول وخبر
آخر او حال عن مفعول نادته او حال عن الضمير في قائم حتى لم يقع في الكلام تعقيد قوله
كما قيل كلمة الجُوَيْدَرَة بضم الجيم وفتح الواو وسكون المثناة التحتانية ويقال الجادرة
لقب لشاعر جاهلي اسمه قطبة بن مُحْصَن والجويدرة تصغير الجادرة والجادر الضخم و
الجادرة كان ضخم المنكبين قوله روي انه عليه السلام مر في صباه الخ اخرجه عبد
الرزاق في تفسيره عن قتادة موقوفا واخرجه ابن عساكر في تاريخه عن معاذ بن
جبل مرفوعا قوله ناشئا منهم او كائنا من عداد من لم يأت صغيرة ولا كبيرة فعلى
الاول تكون كلمة من للابتداء وعلى الثاني للتبعيض قوله او استفهاما عن كيفية حدوثه
وهو انسب الجميع للمقام وابعد من توهم وقوع المنافاة في الكلام قال الحافظ ابو الفرج
ابن الجوزي عند قوله تعالى انى يكون لي ولد اي كيف يكون قال الكميت انى ومن اين
آبك الطرب قال العلماء منهم الحسن وابن الانباري وابن كيسان كأنه قال من اي
وجه يكون لي الولد أيكون بازالة العقر عن زوجتي ورد شبابي ام يأتي ونحن على حالنا
قوله ان لا تقدر على تكليم الناس ثلثا وفي بعض الحواشي لا يدل النص على سلب القدرة
وانما يدل على نفي التكليم ولولا ان قلبه لا يرضى بالتكليم لكمال الاشتغال بالذكر انتهى
ويرد عليه انه يأبى عنه سياق الآية وسياقها عما يظهر بادنى تأمل قوله واحسن
الجواب ما اشتق من السؤال في الكشاف واحسن الجواب واوقعه ما كان مشتقا من
السؤال ومنتزعا منه انتهى فظهر انه لم يرد بالاشتقاق الاصطلاحي لان السؤال
ههنا هو رب اجعل لي آية وجوابه آيتك ان لا تكلم الناس الآية فان قلت ليس
في سؤاله عليه السلام رب اجعل لي آية ما يشعر بان طلب الآية من اجل الشكر
قلت يقدر ذلك لما في الجواب من قوله واذكر ربك كثيرا وسبح دلالة عليه كان
عليه السلام لما بشر بيحيى طلب آية ليزيد على النص طمانينة حتى يتفرغ لاداء شكر
تلك النعمة وقد اشار اليه المص رحمه الله حيث قال عند قوله رب اجعل لي آية
اي علامة اعرف بها الحبل لاستقبله بالبشاشة والشكر قيل وهذا التقرير من
المص اولى واحسن من تقرير صاحب الكشاف حيث قال اي علامة اعرف بها الحبل
لا تلقى النعمة اذا جاءت بالشكر حيث يوهم ان التلقي بالشكر يحقق بعد وجود النعمة
وليس الامر كذلك بل الاشتغال بالشكر منه عليه السلام يحقق قبل وجود النعمة
وبعد ظهور اماراتها كما طلب عليه السلام بدعائه كذلك وهو فاسد لان المفسرين

المفسرين اجمعوا على ان المراد من الآية التي اقترحها عليه السلام ههنا ما كان آية
على وقوع العلوق والحمل في رحم امرأته لان شان الحمل لا يتحقق باوله فجعل الله تعالى
آية وجود الحمل حبس لسانه ثلثة ايام فدل هذا الحبس على وقوع الحمل في الرحم فالاشتغال
بالشكر بعد وجود النعمة وبعد تيقن وقوعها وتحققها فظهر لك ان تقرير الزمخشري
اولى واحسن من تقرير المصنف حيث قال لا تلقى النعمة اذا جاءت بالشكر قوله
والاستثناء منقطع وقيل متصل في الكشاف والرمز ليس من جنس الكلام فكيف
استثني منه قلت لما ادى مؤدى الكلام وفهم منه ما يفهم منه يسمى كلاما ويجوز
ان يكون استثناء منقطعا انتهى والمص رجح ما زيفه وزيف ما رجحه ولعل الظاهر
هو نسق الزمخشري قوله والمراد بالكلام ما دل على الضمير وهذا الكلام من المص مؤيد
لما ذكرنا من ان الظاهر هو نسق الزمخشري لا نسقه فهو كلام عليه لا يقال فليكن
مراد المصنف من ايراد هذا الكلام تاييد نسق الزمخشري لانا نقول يأبى عن ذلك
ايراده بصيغة التمريض قال مولانا عصام رجح المنقطع على المتصل على عكس ما في الكشاف
لان ادخال المستثنى منه غير معهود والا لانسد باب الاستثناء المنقطع لان لك
ان تريد بما جاء القوم الا حمارا ما جاء القوم ومراكبهم الا حمارا انتهى وهو كلام عجيب
اذ الفرق البين بين ما نحن فيه وبين ما ذكره من المثال اذ لا شك انه هذا من قبيل
التعمل والادخال بتقدير شيء وليس ما نحن فيه مثله لتحقق اطلاق المكالمة والتكليم
والتكلم عرفا فيما بينهم على افهام الضماير بالاعتبارات سيما في الاخرس وفيما اذا اريد
الاكتتام عن الاغيار فما نحن فيه من قبيل الدخول لا الادخال كما توهم والعجب من ذلك
اتباع الشهاب الخفاجي لمولانا عصام وان ينحو نحوه مع ماله من الخبرة والاحاطة قوله
على انه حال منه ومن الناس في الكشاف وهو حال منه ومن الناس دفعة انتهى والاولى
للمص ذكر دفعة نحو الزمخشري او ان يقول بدل دفعة معا قوله كقوله متى ما تلقني
فردين ترجف روانف اليتيك وتستطارا والاستشهاد في فردين حيث كان حالا
من المستكن في تلق ومن ياء المتكلم الذي هو مفعول تلق معا ومعنى ترجف تضطرب
روانف جمع رانفة وهي اسفل الالية وطرفها الذي يلي الارض والمراد بالجمع التثنية
وهما رانفتا المخاطب وتستطارا اصله يستطاران فقلبت النون الفا للوقف و
المعنى انهما يرتعشان ويتحركان من شدة الفزع قوله في ايام الحبسة في تفسير ابن
الجوزي جمهور العلماء على انه انما اعتقل لسانه آية على وجود الحمل وقال قتادة و
الربيع بن انس كان ذلك عقوبة اذ سأل الآية بعد مشاهدة الملائكة بالبشارة
انتهى ويأبى عن قول قتادة والربيع امور الاول امره تعالى اياه بالذكر والشكر في هذه
المدة والثاني ان يحتبس لسانه عن مكالمة الناس مع عدم حبسه عن الذكر والشكر
والتسبيح والتحميد ولا شك انهما من مظان التشريف والاقبال دون الاعراض والعتاب
والثالث ان عامة المفسرين غيرهما على انه عليه السلام انما سأل الآية على وقوع العلوق
والحبل في الرحم ليتلقى النعمة اذا وجدت بالشكر لا لريبة وتردد وشك في وعد الله
تعالى وتبشيره وهو اللائق بمقام النبوة والجدير بمنصبه عليه السلام قوله وتقييد
الامر بالكثرة يدل على انه لا يفيد التكرار اي يريد رحمه الله الاحتجاج بالآية على من زعم

ان الامر يفيد التكرار كما ذهب اليه جمع من الاصوليين قال مولانا عصام فيه بحث
لجواز ان يكون بالعشى والابكار قيدا له ايضا فتأمل انتهى ثم قال فتأمل اشارة
الى ان هذا الجواز لا يضر المستدل بل يؤيده فقول الشهاب عند قول المص وتقييد الامر
لم يرد له فيه نظر لان العشى والابكار قيد ولان الكثرة اخص من التكرار انتهى هو
كلام لا حاصل له قوله فان الاجماع على انه تعالى لم يستنبئ امرأة قال الجلال السيوطى
تبعا للشيخ زكريا قلت دعوى الاجماع عجيب فان الخلاف فى نبوة نسوة ثابت خصوصا
مريم فان القول بنبوتها شهير بل مال الشيخ تقى الدين السبكى الى ترجيحه وقال ان
ذكرها مع الانبياء فى سورة الانبياء قرينة على ذلك قال مولانا عصام فان قلت
ما الحاجة الى الاجماع مع هذا النص قلت لاحتمال ان الارسال بعث الرسول الاخص
من النبى انتهى ففيه نظر لانه يشعر بصحة هذا الاجماع ووقوعه وقد عرفت انه غير واقع
ومولانا العلامة ومولانا ابو السعود وكل منهما اقتفى اثر المص فى القول بهذا الاجماع
الغير الواقع قوله او للتنبيه على ان الواو لا توجب الترتيب يعنى انه سبحانه وتعالى قدم
السجود ههنا على الركوع مع ان الركوع مقدم فى صلوتهم ايضا على السجود تنبيها لنا
ايتها الامة المحمدية على ان كلمة الواو لا توجب الترتيب ثم قال اى ابن حميد فائدة فى تنبيه مريم على
معنى الواو فى اثناء امرها بالعبادة له تعالى فالاولى ان يقول اولان الواو لا يوجب
الترتيب ففى كلامه نظر لانه زعم ان التنبيه الواقع فى كلام المصنف مصروف الى مريم عليها
السلام وليس كذلك بل هو مصروف الى امة احمدية لان هذا النظم الشريف حكاية
كلام الملائكة وقص خطابهم لمريم والقص والحكاية من الله تعالى بهذا النظم الشريف
والاسلوب المسيفا ثم وقع لنا فما فى بعض الحواشى عند قول المصنف او للتنبيه
على ان الواو لا توجب الترتيب فيه نظر لان خطاب القرآن مع من يعلم لغة العرب
لا مع من يتعلم عنه اللغة فكلام خال عن التحصيل لان خطاب القرآن لا يختص بمن
فى عصره عليه السلام بل يعم ويشمل الذين جاؤا من بعدهم الى يوم القيمة على انه ليس
جميع من فى عصره متقنين فى دقايق العربية وغرايب اللغات بشهادة انهم يرجعون
سيدنا عمر رضى الله عنه فى مشكلات لغات القرآن وافراد لغات القصايد وكذلك
كانوا يرجعون الى عبد الله بن عباس على انا نقول الكلام فى التنبيه الذى هو اخطار
ما علم المخاطب لا فى الاعلام الذى هو تعليم ما لا يعلم وهو ظاهر قوله اقداحهم
للاقتراع قال ابو مسلم الاصفهانى معنى يلقون اقلامهم ما كانت الامم تفعله من المساهمة
عند التنازع فيطرحون سهاما يكتبون عليها اسمائهم فمن خرج اسمه سلم له الامر
وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القداح التى تتقاسم بها
العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وما قطعت منه شيئا
بعد شئ فقد قلمته ولهذا السبب سمى ما يكتب به قلما وقال القاضى عبد الجبار وقوع
القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى اصل الاشتقاق الا ان العرف
الظاهر يوجب اختصاص القلم بهذا الذى يكتب به والذى قاله ابو مسلم هو الذى
اختاره ابن قتيبة وكذلك قال به الزجاج قوله واصله مشيحا فى تفسير ابن الجوزى
قال ابو عبيد واصله بالعبرانية مشيحا بالشين فلما عربته العرب ابدلت من شينه

من شينه سينا كما قالوا موسى واصله بالعبرانية موشا قوله وعيسى معرب ايشوع
قد سبق عن الزمخشرى انهم اذا عربوا كلمة تصرفوا فيها كيف ما ارادوا وغيروها على
ما اختاروا قوله اى تكلمهم حال كونه طفلا وكهلا كلام الانبياء من غير تفاوت
هذا كلام ابى مسلم الاصفهانى وفى تفسير ابى الفرج فان قيل فقد علم ان الكهل يتكلم
فعنه ثلثة اجوبة احدها ان هذا الكلام خرج مخرج البشارة بطول عمره اى انه يبلغ
الكهولة وقد روى عن ابن عباس انه قال وكهلا قال ذلك بعد نزوله من السماء
والثانى انه اخبرهم بان الزمان يؤثر فيه وان الامر ينقله من حال الى حال ولو كان الها
لم يدخل عليه التغير ذكره ابن جرير الطبرى والثالث ان المراد بالكهل الحليم قاله مجاهد
انتهى قال الامام عند ذكر الوجه الثانى فكان المراد منه الرد على وفد نجران فى
قولهم ان عيسى كان الها قال الامام انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام
فى المهد قالوا لانه من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت
لوجب ان يكون وقوعها فى حضور الجمع الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان
تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة
جدا عند حضور الجميع فلا بد وان يتوفر الدواعى على النقل فيصير ذلك بالغا حد
التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك لكان ذلك
الاخفاء ههنا ممتنع لان النصارى بلغوا فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن
كان كذلك يمتنع ان يسعى فى اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد الفا فثبت
انه لو كان هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى ولما اطبقوا
على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا
ان كلام عيسى عليه السلام فى المهد انما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام
من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين والسامعون لذلك الكلام كان جمعا
قليلا ولا يبعد فى مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان اليهود
كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل
هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله تعالى محمدا صلى الله تعالى عليه
وسلم بذلك انتهى ولا يخفى على من له دربة بملل النصارى ونحلهم واصولهم وقواعدهم
واناجيلهم ورسائل التلاميذ ان هذا السؤال والجواب كل منهما فى غاية السقوط
ولعل هذا السؤال اخترعه الامام زعما منه ان النصارى يدعون ذلك وليوردوا
اشكالا على المسلمين قدحا عليهم وعلى كتابهم مع ان النصارى لم يدعوا ذلك ولن
يدعوه ابدا اذ انجيلهم الذى يقرؤنه فى معابدهم وصلواتهم صريح على ان ما وقع
على يدى مسيح من الخوارق والآيات لم يكتب فى الاناجيل الاربعة منها الا البعض
فقط لا جميعها بحيث لم يشذ شئ منها وفى انجيل يوحنا فى الفصل الاربعين من
الاصحاح العشرين ان ايشوع صنع ايات اخر كثيرة قدام تلامذته لم تكتب فى هذا الكتاب
انتهى فهذا يوحنا هو من التلاميذ الاثنى عشر وهم الحواريون الذين هم رسل عيسى
عليه السلام واشد الناس ملازمته لم يكتب فى الاناجيل منه الا البعض منه لا جميعه
فما ظنك بما وقع فى ولادته وحين كان فى المهد صبيا فلعل الحواريين لم يلدوا و

وقيئذ لانهم حاين اتبعوا يشوع كانوا فى عهد الشباب يخاطبهم عليه السلام يا فتيان
فاذا كان الايات التى وقعت بعد رسالته عليه السلام وشاهدها الحواريون
لم تكتب من الاناجيل الا بعض منها مع انها اظهر الايات واحدتها بالنسبة اليهم
فكيف بما هو اقدم ولم يظهر ظهوره ما عاينوه وشاهدوه وفى اخر انجيل يوحنا ايضا
وفعل يشوع هذا المذكور فى الكتاب واموره اخر كثيرة لو انها كتبت واحدة واحدة
ظننت انها لم يسعها صحف كثيرة انتهى فهذا يوحنا وهو احد الحواريين ينادى باعلى
صوت ان المكتوب فى الاناجيل ورسائل الحواريين التى هى وريقات عديدة وصحائف
قليلة ليس الا بعض من الايات بحيث كان المتروك اكثر من المذكور ثم ان اتباع يشوع
عليه السلام ابتلوا بعد رفعه عليه السلام ببلايا من قبل اليهود فسلط اليهود
عليهم بالقتل والصلب وانواع العقوبات حتى انهم صلبوا شمعون الصفا بطرس
منكوسا وهو عليه الصلوة والسلام اجل الحواريين واكرمهم واعظمهم واحبهم الى
السيد يشوع عليهما السلام فوقع عليهم بتسلط اليهود فترة عظيمة بالدفعات
بحيث كادوا ان يتأصلوا فظهر لك من جميع ما ذكرنا ان قول الامام فثبت انه لو
كان هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى كلام فاسد بين
البطلان لما تحققت وتبينت وكذا قوله ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان
موجودا البتة اشد واظهر بطلانا من الاول وظهر لك ايضا انه لا حاجة فى دفع
الاشكال الذى اشتبه الى الجواب الذى ذكره بما تحققت آنفا مع ان اكثر مقدمات
هذا الجواب من قبيل التخيلات الفاسدة وظهر لك ايضا من سرد الامام هذا
السؤال والجواب انه كان فضوليا فى هذا المقام خاض فيما ليس له دربة ومعرفة
فيه فوقع فيما وقع مما لا يعنيه سامحه الله تعالى وايانا امين **قوله** او عطف على
يبشرك او وجيها قال التفتازانى مما يحسنان بعض الحسن على قراءة الياء واما
على قراءة النون فلا يحسن الا بتقدير القول اى ان الله يبشرك بعيسى ويقول نعلمه
او وجيها ومقبولا فيه نعلمه **قوله** والمعنى اقدر لكم واصور شيئا مثل صورة الطير
انما احتاج الى العناية لان معنى الخلق فى كثير من الاستعمال بمعنى اعطاء الوجود و
اخراج الشئ من العدم الى الوجود وهو لا يمكن ان يتحقق فى المخلوق بل امر مختص به
تعالى ومن جملة معانى الخلق التقدير والتصوير فحمل الخلق المذكور ههنا على ذلك
لا على الاعطاء والاخراج لئلا يلزم المحذور **قوله** الذى ولد اعمى والممسوح العين هو
تفسير للاكمه واما الابرص فهو الذى به برص ويقال له وضح وهو بياض شديد
يتبع الجلد ويذهب دمويته **قوله** روى انه ربما كان يجتمع عليه الخ اخرجه ابن
جرير عن وهب بن منبه **قوله** فان الاحياء ليس من جنس الافعال البشرية وكذا
قوله المذكور انفا على ان احياءه من الله لا منه يرد على كل منهما ان الافعال الظاهرة
من البشر او الملك او غيرهما على اصول الاشاعرة صادرة من الله تعالى وحده اذ
لا مؤثر حقيقة الا الله تعالى وخالف فى هذا الاصل وانفرد عن جمهور الاشاعرة
رجلان احدهما ابو اسحق الاسفراينى والثانى قاضى ابو بكر الباقلانى فان الاول
اثبت للعبد تأثيرا فى اصل الفعل والثانى فى وصف الفعل **قوله** او مردود على قوله

قوله بأنى قد جئتكم باية قال الشيخ زكريا عبارة الزمخشرى رد على قوله باية من
ربكم ومرادهما بالرد على ما قبل العطف وعلى الاول معطوف على انى قد جئتكم باية و
على الثانى على باية وعلى كل منهما فظاهره انه من عطف المفردات واستدرك عليه
التفتازانى فقال لكنه فى التحقيق من عطف الجمل اى جئتكم باية وجئتكم لاحل اذ
لا وجه لعطف المفعول له على المفعول به قال ابو حيان اللام لام كى وهو معطوف
على علة محذوفة والتقدير لاخفف عنكم ولاحل لكم او على فعل متأخر والتقدير
لاحل لكم جئت قال الزمخشرى ولاحل رده على قوله باية من ربكم اى جئتكم باية
من ربكم اى جئتكم باية من ربكم ولاحل لكم انتهى ولا يستقيم ان يكون ولاحل ردا
على باية لان باية فى موضع حال ولاحل تعليل ولا يصح عطف التعليل على الحال لان
العطف بالحرف مشترك فى الحكم فوجب التشريك فى جنس المعطوف عليه انتهى والقول
بعطف ولاحل على محذوف تقديره لاخفف عنكم او نحوه مما اختاره ابو البقاء **قوله**
كالشحوم والثروب جمع ثرب وهو شحم يغشى الامعاء والكرش **قوله** قل آمنت بالله
ثم استقم اخرجه احمد والبخارى فى تاريخه ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه
عن سفيان الثقفى ان رجلا قال يا رسول الله مرنى بامر فى الاسلام لا اسأل احدا
بعده قال قل آمنت بالله ثم استقم **قوله** تحقق ما يدرك بالحواس وفى تفسير ابن الجوزى
قال شيخنا ابو منصور اللغوى يقال احسست بالشئ وحسست به وقول الناس فى
المعلومات محسوسات خطاء انما الصواب محسات فاما المحسوسات فهى المقتولات
يقال حسه اذا قتله انتهى كقوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه
قوله او ضاما اليه كذا فى اكثر النسخ مثل ضالا وفى بعض النسخ او ضامنا مثل كامنا
بكسر الميم ونون مفتوحة ولعله من تصحيف الناسخين **قوله** اى من الذين يضيفون
انفسهم الى الله فى نصرى الظاهر اضافة المشاركة فى النصرة ويحتمل اضافة القربة **قوله**
الى هنا بمعنى مع قال الزجاج وانما حسنت كلمة الى فى موضع مع لان الى غاية ومع تضم
الشئ الى الشئ وكذا فى تفسير ابن الجوزى قال ابو البقاء انصار جمع نصير كشريف واشراف
وقال قوم هو جمع نصر وهو ضعيف الا ان يقدر فيه حذف مضاف اى من صاحب
نصرى او تجعله مصدرا وصف به وكلمة الى فى موضع الحال متعلقة بمحذوف تقديره
من انصارى مضافا الى الله او الى انصار الله وقيل هى بمعنى مع وليس بشئ فان الى
لا تصح ان تكون بمعنى مع ولا قياس يعضده **قال** الله تعالى امنا بالله واشهد بانا
مسلمون وفى التيسير قال الامام ابو منصور والآية تنقض قول من يجعل الايمان غير
الاسلام لانهم اخبروا انهم امنوا وانهم مسلمون لم يفرقوا بينهما وهو كقوله فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وكذلك قول موسى
ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وهو قولنا انهما واحد فان الايمان
ان تصدق انك عبد الله والاسلام ان تجعل نفسك لله سالما **قوله** اقواهم مكرا
كذا وقع فى الكشاف قال الامام السكونى فى كتابه الموسوم بالتمييز هذا الاطلاق على
الله تعالى ممنوع وانما يتلى ما ورد من ذلك فى الشرع من غير زيادة ولا نقصان فى
لفظه ولا تصرف فيه قال الله تعالى اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى

ومطهرك من الذين كفروا الآية قال الامام وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل
وهو ان نص القرآن دل على انه حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه
وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت
فتارة يروى ان الله تعالى القى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه
فقتلوه وصلبوه وتارة يروى انه عليه السلام رغب بعض اصحابه في ان يلقي شبهه
عليه حتى يقتل في مكانه فكيف ما كان ففي القاء شبهه على الغير اشكالات الاول
انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان اخر لزم منه السفسطة فاني اذا رأيت
ولدي ثم رأيته ثانيا فحينئذ يجوز ان يكون هذا الذي رأيته ثانيا ليس بولدي بل هو
انسان آخر شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا فالصحابة
الذين رأوا محمدا يامرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا محمدا لاحتمال القي شبهه على العدو
وذلك يفضي الى سقوط الشرائع وايضا فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون
المخبر الاول انما اخبر عن المحسوس واذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر
المتواتر اولى وبالجملة ففتح هذا الباب اوله سفسطة واخره ابطال النبوات بالكلية
والاشكال الثاني وهو ان الله تعالى امر جبرئيل عليه السلام بان يكون معه في اكثر
الاحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى واذ ايدتك بروح القدس ثم
ان طرف جناح واحد من اجنحة جبرئيل كان يكفي للعالمين من البشر فكيف لم يكف في منع
اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء على اسقامهم
والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له والاشكال الثالث انه
تعالى قادر على تخليصه من اولئك الاعداء بان يرفعه الى السماء فما الفائدة في القاء
شبهه على الغير وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة البتة والاشكال الرابع
انه القى شبهه على الغير ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه عيسى
مع انه كان عيسى فهذا القاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى
والاشكال الخامس ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم
للمسيح عليه السلام وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فان انكرنا
ذلك طعنا في التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ونبوة عيسى عليه السلام في نبوة سائر الانبياء وكل ذلك باطل الاشكال السادس انه
ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن عيسى بل كان غيره لاظهر
الجزع ولقال اني لست بعيسى بل انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك
لاشتهر عند الخلق ذلك فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا انه ليس الامر على ما ذكرتم فهذا
مجموع ما في هذا الموضع من الاشكالات والجواب عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار
سلم على انه تعالى قادر على ان يخلق انسانا اخر على صورة شيء مثلا ثم ان هذا التجويز
لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني ان جبرئيل عليه
السلام لو دفع الاعداء بنفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا
هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه الى السماء وما القى شبهه على الغير

على الغير لبلغت معجزته الى حد الالجاء والجواب عن الاشكال الرابع ان تلامذة عيسى
كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون هذا التلبيس و
الجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع
القليل جائز والتواتر اذا انتهى في اخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب
عن السادس ان بتقدير ان يكون الذي القي شبهه عليه كان مسلما وقبل ذلك عن
عيسى عليه السلام فجاز ان يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة و
بالجملة فالاسولة التي ذكروها امور يتطرق الاحتمال اليها من بعض الوجوه ولما ثبت
بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة
هذه الاسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية انتهى بخلاف الامام
ولما كان كلامه الواقع في تقرير الاشكالات على بسط وتفصيل وبيان وكلامه الواقع
في تقرير اجوبتها على الايجاز والاجمال والابهام كان كلام الامام لا يخلو عن القصور والتفريط
والاشتباه والتعقيد حيث لا يظهر فساد تلك الاشكالات منها ظهورا بينا ولا
يتبين بطلانها بيانا شافيا ومع ذلك يتوهم منه ان تلك الاشكالات في غاية
من القوة والمتانة ولا يمكن رفعها الا باجوبة صفيفة وتمحلات واهية وتعسفات
آبية فلذلك اجمل في تقرير الاجوبة واوجز وابهم وبسط في تقرير الاسولة وفصل وبين
فاقتضى الحال ان يبين فساد تلك الاشكالات وان افضى الى التطويل والاطناب وادى
الى الاكثار والاملال انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فنقول والله المستعان
اما قوله انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان اخر لزم منه السفسطة هو
كلام من ليس له دربة في اطوار النبوات وجاهل في النواميس الالهية مثل الفلاسفة
واهل الاعتزال فنقول اليس ان جبرئيل عليه السلام القي عليه شبه ضيف من اضياف
البشر وذلك الضيف هو البشر المتناسب الاعضاء صبيح الوجه بارع الجمال فائق الحسن
فخرجت مريم عليها السلام انه بشر من هذا الصنف حتى خافت منه خوفا ابتهلت
بسببه وتضرعت الى الله واستعاذت اليه تعالى منه واليس ان الملائكة الكرام الذين
كانوا اضيافا للوط عليه السلام القي عليه شبه هذا الصنف الذي ذكرنا فجاءه قومه
يهرعون اليه مستبشرا بعضهم لبعض فرحين واضطرب لوط عليه السلام من هجومهم
اليه غاية الاضطراب وضاق بهم ذرعا لانهم كانوا قوما عادين باتيان الفاحشة
معلنين بها لا يبالون احدا ولا يوقرون ضيفا ولا مسافرا ولا غريبا فاخذ لوط
عليه السلام يتضرع اليهم ويخضع اليهم ويخشع لهم غاية الخشوع ويعدهم ويمنيهم
وقال هؤلاء بناتي ان كنتم فاعلين ولا تخزون في ضيفي اليس منكم رجل رشيد فقالوا
ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد فلما يئس منهم وتضجر من هجومهم و
سوء قصدهم غاية التضجر وجزم في وقوع الفضيحة عليه وعلى ضيفهم قال لو ان لي بكم
قوة او اوي الى ركن شديد فقد جزم عليه السلام وقومه الذين رأوا الاضياف انهم
غلمان مردان من صنف البشر لما انهم القي عليهم شبه هذا الضيف وقد جزم ايضا وقطع
قومه الذين لم يروا اياهم بانهم غلمان مردان من جنس البشر الصباح الوجوه في غاية من
البراعة في الحسن والجمال لما انه اخبرهم جم غفير لا يعلم عددهم الا الله ولا يصح تواطؤهم

على الكذب اخبارًا عن احساسهم رأي العاين ومشاهدتهم عيانًا وكذا دخل هؤلاء
الملائكة ضيفًا على ابراهيم فجاء بعجل حنيذ فلما رأى ايديهم لا تصل اليه نكرهم فاوجس
منهم خيفة فقد جزم عليه السلام وزوجه سارة انهم من جنس البشر ايضا
وقد رأى من الصحابة جمع عظيم لا يحصى عددهم الا الله في امكنة متعددة وازمنة
مختلفة جبرئيل عليه السلام وقد القي عليه شبه دحية رضي الله تعالى عنها فلم
يشكوا انه دحية الى ان لحق البيان اليهم من النبي عليه السلام وقد قال النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم انه رأى عيسى عليه السلام وذكر ان اشبه الناس به عروة
بن مسعود الثقفي فاخبر انه القي عليه شبه المسيح عليه السلام وهو غائب وهذا حي
يرزق يمشي بين اظهرهم وكذا قال عليه السلام رأيت موسى ما ذا هي ضرب من رجال
شنوءة وكذا اخبر عليه السلام عن المسيح الدجال فقال اشبه الناس به ابن قطن فابن
قطن هذا حي يرزق يمشي بين اظهرهم في ذلك العهد وقد القي عليه شبه الدجال
وقد تألم ابن قطن بعد اخباره عليه السلام ذلك فقال هل يضرني شبهه يا
رسول الله فقال لا انما انت مؤمن وهو كافر وقد ورد في الصحيحين ان ثلثة
نفر من بني اسرائيل ابرص واقرع واعمى بدا لله ان يبتليهم فبعث اليهم ملكا فاتى
الابرص فقال اي شيء احب اليك فقال لون حسن وجلد حسن قد قذرني الناس
فمسحه فذهب واعطي لونا حسنا وجلدا حسنا فقال اي المال احب اليك قال
الابل فاعطي ناقة عشراء فقال يبارك لك فيها واتى الاقرع فقال اي شيء احب
اليك قال شعر حسن ويذهب هذا عني قد قذرني الناس فمسحه فذهب واعطي
شعرا حسنا قال فاي المال احب اليك قال البقر فاعطاه بقرة حاملا وقال
يبارك لك فيها واتى الاعمى فقال اي شيء احب اليك قال يرد الله الي بصري
فابصر بالناس فمسحه فرد الله اليه بصره قال فاي المال احب اليك قال الغنم فاعطي
شاتا والدا فكان لهذا واد من الابل ولهذا واد من بقر ولهذا واد من غنم ثم
انه اتى الابرص في صورته وهيئته فقال رجل مسكين تقطعت بي الحبال في
سفره فلا بلاغ اليوم الا بالله ثم بك اسألك بالذي اعطاك اللون الحسن والجلد
الحسن والمال بعيرا اتبلغ عليه في سفري فقال له ان الحقوق كثيرة فقال له كأني
اعرفك الم تكن ابرص يقذرك الناس فقيرا فاعطاك الله فقال لقد ورثت
هذا كابرا عن كابر فقال ان كنت كاذبا فصيرك الله الى ما كنت واتى الاقرع في
صورته وهيئته فقال له مثل ما قال لهذا ورد عليه مثل ما رد عليه هذا
فقال ان كنت كاذبا فصيرك الله الى ما كنت واتى الاعمى في صورته فقال رجل
مسكين وابن السبيل وتقطعت بي الحبال في سفري فلا بلاغ اليوم الا بالله
ثم بك اسألك بالذي رد عليك بصرك شاة اتبلغ بها في سفري فقال
قد كنت اعمى فرد الله بصري وفقيرا فخذ ما شئت فوالله لا احمدك اليوم لشيء
اخذته لله فقال امسك مالك فانما ابتليتم فقد رضي عنك وسخط على صاحبيك
انتهى كلام الصحيحين فهذا نص رسول الله بان هذا الملك الذي اتى الابرص
بعد ما سلم عن برصه وتمول حتى امتلاء الوادي من ابله وقد القي عليه صورة

صورة الابرص وهيئته اللتين كانتا اولا لهذا الابرص وقد تبرّيا ايضا
بزي المسافر المسكين الذي لم يبق له بلاغ وحين اتى الى صاحب البقر الذي
كان اقرع اولا ثم سلمه الله تعالى اتى على صورة هذا الاقرع وهيئته اللتين
كانتا لهذا الرجل اولا وكذا اتى صاحب الغنم الذي كان اولا اعمى على شبه هذا
الاعمى وصورته التي كانت له اولا فالقاء شبه شخص على شخص آخر سواء كان
الآخر من الملائكة او من البشر او من الجن والشياطين ليس بمستبدع ولا بمستنكر
في النواميس الالهية ولا في اطوار النبوات وقد ذكر المفسرون ومنهم المص
وجها في تفسير قوله تعالى والقينا على كرسيه جسدا ثم اناب انه عبد الصنم
في بيته وهو عليه السلام لا يعلمه فاخبره آصف فكسر الصورة وعاقب من عبده
وخرج الى الفلاة باكيا متضرعا وكانت له ام ولد اسمها امينه اذا دخل للطهارة
اعطاها خاتمه وكان ملكه فيه فاعطاها يوما فتمثل لها شيطان اسمه صخر واخذ
الخاتم وتختم لطلب الخاتم فطردته فعرف ان الفتنة قد ادركته فكان يدور على
البيوت يتكفف حتى مضى اربعون يوما عدد ما عبدت الصورة في بيته فطار
الشيطان وقذف الخاتم في البحر فابتلعته سمكة فوقعت في يده فبقر بطنها فوجد
الخاتم فتختم به وخر ساجدا وعاد اليه الملك انتهى فهذا سليمان القي شبهه
على عفريت من عفاريت جنوده ولم يشك جنوده من الجن والانس وغيرهم حتى
جواريه انه سليمان الملك وفي مسند الامام احمد وصحيح مسلم عن ابي سعيد
عن رسول الله ان رجلا قتل تسعة وتسعين نفسا ثم عرضت له التوبة فسأل
عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال انه قتل تسعة وتسعين نفسا
فهل له من توبة لا فقتله فكمل به مائة ثم سأل عن اعلم اهل الارض فدل على رجل
عالم فقال انه قتل مائة نفس فهل له من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين
التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها اناسا يعبدون الله ولا ترجع الى ارضك
فانها ارض سوء فانطلق حتى اذا نصف الطريق اتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة
الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة انه جاء تائبا مقبلا بقلبه الى
الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاهم ملك في صورة
آدمي فجعلوه بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايتهما كان ادنى فهو له
فقاسوا فوجدوه ادنى الى الارض التي اراد فقبضته ملائكة الرحمة انتهى فهذا
ملك القي شبه آدمي شاهده جم غفير من ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولا
يشك الجميع انه من جنس بني آدم لا من جنسهم فجعلوه حكما يحكم بينهم وقاضيا
يقضي بينهم بالحق فبقيت مريم عليها السلام على اعتقاد ان الجائي اليها على صورة
البشر وهيئته من جنس البشر الى ان اظهر لها انه ليس ببشر وكذا الملائكة الذين جاؤا
على لوط عليه السلام على صورة بشر في غاية الحسن جزم واعتقد انهم من جنس البشر
حتى خاف عليهم من جنابة قومه لانهم كانوا عادين يأتون الفاحشة وفي سكرتهم
وشغفتهم على الغلمان المردان يعمهون فاشتغل لوط عليه السلام بمدافعتهم
زمانا من الليل الى ان آيس منهم وتيقن الشر منهم فاخبره ملائكة الله انهم ليسوا من

جنس بني آدم بل ارسلهم الله لاهلاك قومه وتخريب بلادهم وكذا ابراهيم عليه السلام
خاف منهم حين رآهم ثم اشتد خوفه منهم حين رأى ان ايديهم لا تصل الى طعامه
الذي احضره لهم ولا اكلهم فايقن عليه السلام انهم بشر وانهم جاؤه للاضرار الى ان كشفت
الملائكة الامر له بانهم ارسلوا الى قوم مجرمين وكذا الملك الآتي الابرص والاقرع
والاعمى بعد ما برؤا عن ادوائهم وتمولوا فاتى الى الذي برئ عن البرص على هيئة الابرص
وصورته وعلى زي الغريب المسكين المنقطع عن السبيل لطلب المعروف فلم يشك
المطلوب منه ان هذا الطالب بشر ابرص مسكين منقطع عن السبيل وكذا حين
جاء ذلك الملك الى الذي كان اقرع اولا على هيئة انسان اقرع وصورته وعلى زي
اهل السفر لم يشك انه بشر اقرع كما رأى وشاهد عيانا وكذا حين جاء الى الذي
كان اعمى اولا على صورة انسان اعمى لم يشك انه بشر اعمى كما رآه رأي العين وشاهده
كذلك وكذا العفريت الذي القى عليه شبه سليمان وهيئته وصورته واخذ الخاتم
من يد ام ولده وجلس على كرسي سليمان يأمر وينهى ويعطي ويمنع ويكرم ويهين لم
يشك احد من جنوده من الجن والانس والطير انه سليمان الملك يتصرف في ملكه و
يسوس في رعيته ولقد طلب سليمان عليه السلام خاتمه بعد ما قضى حاجته
من ام ولده وبعد ما سلمته الى العفريت على ظن انه سليمان فزجرته وطردته فهؤلاء
جم غفير وجمع كثير من جنود سليمان من الجن والانس اجمعوا على انه سليمان الملك
حتى انقادوا له وخضعوا واتبعوا امره واجتنبوا نهيه الى الامر الذي اراد الله تعالى
رد ملك سليمان اليه وكذا الكلام في قصة القاتل لمائة حين ترك ارضه وتوجه
الى ارض العباد المنقطعين الى الله ومات في الطريق فخاصمت جمع كثير من ملائكة
الرحمة جمعا كثيرا من ملائكة العذاب ولم ينقطع المنازعة والخصومة بينهم الى ان
برز لهم شخص من الملائكة على صورة البشر وهيئته بحيث لم يشكوا انه من جنس
البشر لا من جنس الملائكة فاتفق الجميع ورضوا على حكمه وقضائه فقضى لملائكة
الرحمة فارتفع النزاع واندفع الخصومة فهذا جمع كثير وجم غفير من ملائكة الفريقين مع
انهم عليهم السلام يرون ما لا نرى ويطلعون على ما لا نطلع عليه لم يعرفوا حقيقة
الحال واعتقدوا ان الذي جعلوه حكما يحكم بينهم وقاضيا يقضي في قضيتهم ليس
هو من جنس الملائكة بل من جنس البشر فمن تصفح النبوات والنواميس الالهية لوجد
فيها امثالا لا تجل عن الحد والاحصاء من قبيل ما ذكرنا فالفلاسفة لا يؤمنون به ولا
يعباؤن بهم وبانكارهم لانهم ليسوا من اهل القبلة فهم ينكرون الضروريات الدينية
فكيف بما ذكرنا ومن اشد المنكرين لما ذكرنا اهل الاعتزال فلا ينفع لهم سرد ما ذكرنا
من الامثلة المأخوذة من النواميس الالهية لانهم ينكرونها ويردون الاحاديث
الواردة فيها وان كانت الاحاديث بلغت مرتبة الصحة ويؤولون الآيات بما يوافق
اهوائهم واصولهم ثم اخفاء حقيقة الحال وكتمها قد لا يمتد بل يزول سريعا بالبيان
والاعلام كما في قصة ابراهيم ولوط ومريم عليهم السلام وقد يمتد الى مدة ولكن
ليس ببعيد جدا كما في قصة سليمان وقد يمتد الى امد بعيد كما في قصة عيسى عليه
السلام ثم القاء هيئة شخص من بني آدم وصورته او القاء هيئة صنف منهم وصورته

وصورته على شخص آخر اعم من ان يكون ذلك الشخص الآخر من بني آدم ككون نبينا
على هيئة ابراهيم وصورته عليهما الصلوات والتحيات وككون عروة ابن مسعود
على هيئة عيسى وصورته وككون ابن قطن على هيئة الدجال وصورته وككون
موسى عليه السلام على هيئة رجال ازدشنوءة او من الملائكة كما في قصة ابراهيم
ولوط ومريم وككون جبرئيل آتيا على صورة دحية وكما في قصة الابرص والاقرع و
الاعمى وغيرها او من الجن والشياطين كما في ظهور الشيطان ومجيئه على هيئة الشيخ
النجدي وصورته عند اجتماع قريش في دار الندوة ليمكروا رسول الله وكما في قصة
سليمان ثم الذي اخفي عليه الامر وكتم حقيقة الحال له اعم من ان يكون بشرا او ملكا
او جنا والبشر ايضا اعم من ان يكون من آحاد الناس او من خواصه او من اخص خواصه
فنقول قول المعترض انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان آخر لزم منه
السفسطة كلام ليس من له دربة في النبوات والنواميس الالهية قوله فحينئذ يجوز
ان يكون هذا الذي رأيته ثانيا ليس بولدي بل هو انسان آخر القي عليه شبهه ان
اراد من الجواز الوقوع على الاطراد والدوام في جميع المحسوسات المبصرة الانسانية
فالملازمة مسلمة ويلزم منها الفساد ايضا لكن لا يضرنا لانه ما ادعيناه بل ولا
ادعاه احد وان اراد من الجواز الوقوع بمشية الله تعالى في بعض المبصرات وفي بعض
من الاحيان على غاية من القلة ونهاية من الندرة لاقتضاء الحال والمقام ذلك مثل
الاعزاز والاذلال فالملازمة مسلمة لكن لا يلزم منه الفساد فقوله فحينئذ ترتفع
الامان من المحسوسات غير صحيح لانا لم نقل ان القاء الشبه يقع على كل شخص من
الانسان في كل حين بل في بعض شخص وهو في غاية من القلة بالنسبة الى جميع الاشخاص
وفي بعض وقت وهو في نهاية من الندرة بالنسبة الى جميع الازمان فقوله وايضا
فالصحابة الذين رأوا محمدا يأمرهم وينهيهم وجب ان لا يعرفوا محمدا لاحتمال انه القي شبهه
على العدو كلام باطل نشاء عن المتخيلات الفاسدة والتوهمات الباطلة فما تحققت
فقوله وذلك يفضي الى سقوط الشرايع فاسد قوله وبالجملة ففتح هذا الباب اوله
سفسطة وآخره ابطال للنبوات بالكلية كلام تحققت فساده وبطلانه وتحققت
منشاء الفساد والبطلان بما لا مزيد عليه وقول المعترض في الاشكال الثاني ثم ان طرف
جناح واحد من اجنحة جبرئيل كان يكفي للعالمين من البشر فكيف لم يكف في منع اولئك
اليهود عنه قلنا نعم الا ان احدا من الملائكة لا يقدر ان يفعل شيئا الا باذن من الله
وامر منه سبحان الذي بيده ملكوت كل شئ وما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا
وما خلفنا وما كان ربك نسيا ولقد جبرئيل عليه السلام يبلغ الوحي عن الله تعالى
الى انبيائه فالانبياء كلهم كانوا صحبوا معه مع ان منهم من وضعوا على رأسه منشار
اشقوا به نصفين مثل زكريا عليه الصلوة والسلام ومنهم من ذبحوه مثل يحيى عليه
السلام بطلب بغي من بغايا بني اسرائيل كانت تبغضه بسبب منكر نهيها عنه وكانت
من المغنيات فلعبت ورقصت بنتها عند ملك اليهود في ذلك العهد فطرب الملك
من رقصها فقال لها ما تريد فقالت رأس يحيى فاخذوه وذبحوه ومنهم من آذوه اذاء
شديدا وهموا بقتله مرارا مثل نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ادموا وجهه وكسروا

دياغيته الى غير ذلك وكذا قوله انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة هؤلاء اليهود الذين قصدوه بالسوء
وعلى انتقامهم والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له يرد
عليه ان قدرته عليه السلام ليست من عند نفسه عليه السلام فلم يفعل
شيئا بارادة نفسه ومشيئتها بل باذن من الله تعالى وارادته ومشيئته فكان عليه
السلام يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويكثر الطعام القليل ويخرج الشياطين
والارواح الخبيثة من المصروعين والمجانين ويخلق من الطين كهيئة الطير وينبئهم
بما يأكلون وما يدخرون الى غير ذلك باذن من الله تعالى فلم يصدر منه شيء من
الخوارق على اختلاف انواعها الا باذن من الله فلم يصدر منه عليه السلام ما ذكره
المعترض اما لعدم اعطاء الله تعالى اياه القدرة على ذلك او لعدم اذن من الله تعالى
واما جواب الامام عن الاشكال الثاني بانه لو دفع الاعداء جبرئيل عليه السلام بنفسه
لبلغت معجزته الى حد الالجاء مع انه قاصر عن احد شقي الاشكال الثاني غير صحيح اذ ليس الالجاء
مثل ذلك بل الالجاء ان يجبر النبي قومه ويكرههم على الايمان وترك الكفر اجبارا و
اكراها بحيث جزم القوم وتيقنوا فيه انهم لو لم يتركوا الكفر ولم يتحققوا بالايمان
لما نالوا بلا امهال او ابتلوا بانواع من العقوبات وان لم تكن مهلكة ولم يبعث نبي من
الانبياء يدعو قومه بنحو ذلك لانه اجبار والزام واكراه لا اكراه في الدين قد تبين
الرشد من الغي انلزمكموها وانتم لها كارهون نعم ان الانبياء ينذرون قومهم بانواع
من العقوبات ان لم يؤمنوا بما جاؤا به فبامهال من الله تعالى وعدم تعجيله شكوا في
وقوعها وتحققها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين فلما استيأس الرسل
عن ايمانهم وطاعتهم اهلكهم الله تعالى بما اراده من العذاب مثل قوم نوح وعاد
وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وقوم موسى الى غير ذلك وقد كان رسول الله يتأذى
من نفوس معدودة من اعيان قريش كانوا يستهزؤنه فاوحى الله تعالى اليه انا كفيناك
المستهزئين فهلكوا سريعا كل منهم بنوع من الداهية الدهيا اكثرهم بمس جبرئيل عليه
السلام وقد ذكر اسماءهم وكيفية هلاكهم في كتب الاحاديث فلو ان عيسى عليه
السلام القى على اعدائه الذين ايس من صلاحهم الزمانة والفلج وغيرهما من الادواء
بل العقوبات المهلكة ذريعا لم يلزم منه خرم قاعدة من قواعد الشرع ولا نقض
اصل من اصول النواميس كما يوهمه كلام الامام وقوله في الاشكال الثالث انه تعالى
قادر على تخليصه من اولئك الاعداء بان يرفعه الى السماء فما الفائدة في القاء
شبهه على الغير وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة البتة يرد عليه
انه كلام فلسفي عامي حلف بعيد عن معرفة النواميس الشرعية او كلام معتزلي
يبني اصولهم على الاراء البشرية ويجعلون التصرفات الالهية في الملك والملكوت
تابعة لمقتضيات العقول الانسانية ويعبرون عنها بالحكمة يستنكف عن ايراد
مثل هذا اليهود والنصارى واما جواب الامام عن هذا الاشكال بانه تعالى
لو رفعه الى السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت معجزته الى حد الالجاء كلام فاسد
كما تحققت وقوله في الاشكال الرابع فالقوم اعتقدوا فيه انه عيسى مع انه ما كان

ما كان عيسى فهذا القاء لهم في الجهل والتلبيس وهو لا يليق بحكمة الله تعالى
كلام من هو جاهل بشؤونه تعالى ونعوته واوصافه الثابتة له تعالى الماخوذة من
النواميس الالهية والنبوات الربانية فنقول اليس ثبت في الاحاديث الصحيحة التي
لا شك في صحتها وثبوتها ان الدجال انذر به الانبياء من لدن نوح الى نبينا صلى الله
تعالى عليه وسلم وانه رجل يظهر في آخر الزمان يدعي الالوهية ويقول للناس
انا خالق السموات والارض وانا الهكم واله ابائكم فيأمر السماء فيمطر ويأمر الارض
فينبت ويأتي الى القبور والناس حوله لا يحصى عددهم الا الله العليم الخبير فيقول لهم
يا قوم ان اردتم احييت لكم ما تحبون من اهل هذه القبور فيقولون نعم فينادي
يا فلان ابو فلان يا فلان ابن فلان يا فلان ام فلان قوموا من قبوركم فقاموا احياء
يمشون وهم يشاهدون حتى ان واحدا من اهل هذا العصر ينكره مشافهة ويقول
انت الدجال الكذاب فيضربه بالسيف فيجعله نصفين فيقع على الارض ميتا على شقين
والناس ينظرون ثم يحييه فيقوم ويقول له الدجال الم تؤمن بعد هذا باني الهك
واله العالمين فيقول له ايضا انت الدجال الكذاب فيغضب غضبا عليه ويقطعه
نصفين ايضا فيقع ميتا ثم يحييه كذلك وهكذا الى ان ايس من ايمانه به واعترافه
بالوهيته وفي بعض طرق تلك الاحاديث ان ذلك الشخص هو المهدي عليه السلام و
الاحاديث في شان الدجال كثيرة فلو ذكرت الجميع باعيانها لطال الكلام ولكثر الملام و
انما انتزعت منها نبذا يسيرا جدا على طريق النقل بالمعنى فذكرته واذكر بعده شيئا
آخر يسيرا لكونه مهما جدا وهو انه قال عليه السلام في خلال احاديث الدجال ان
الانبياء والمرسلين قبلي قد انذروا قومه من الدجال وبينوا شأنه الا اني اقول في شأنه
شيئا لم يقل به نبي قبلي الا انه اعور وان ربكم ليس باعور كما في البخاري ومسلم و
غيره وقال صلى الله تعالى عليه وسلم وانكم لن تروا ربكم حتى تموتوا يريد عليه السلام
ان دعوى الدجال الكذاب باطل من وجوه كثيرة دالة على فساد دعواه وبطلانه وقد ذكرها
الانبياء والمرسلون قبلي وذكرتها ايضا لكم الا اني اذكر لكم برهانين دالين على فساد
دعواه لم يذكرهما احد من النبيين قبلي لامته مع انهما اقوى البراهين وادلها واوضحها
في الدلالة على فساد الدعوى احدهما ان ربكم متصف بجميع صفات الكمال مقدس منزه
عن جميع صفات النقص والنقصان وثانيهما انه لا يمكن لكم رؤية ربكم حتى تموتوا
فما دمتم احياء في دار الدنيا يمتنع لكم ذلك فنقول للمعترض اليس هذا تضليل للناس
والقاء لهم في الجهل والالتباس والحيرة والكفر والشقاوة الابدية الا من رحم ربي
وهداه واليس انه ربنا يضل من يشاء ويهدي من يشاء واليس ان القرآن موعظة
من ربنا وشفاء لما في الصدور ونور مبين وهدى ورحمة للمؤمنين ومع ذلك
كله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فيقول الضال في حقه لو كان من عند الله لما كان
فيه كذا وكذا الامور في القرآن كانت في زعم الباطل منافية لكونه من عند الله و
اليس ان مجيء الملك قصة الابرص على صورته وهيئته ومجيئه في قصة الاقرع على
هيئته وصورته وفي قصة الاعمى على هيئته القاء لهم في الجهل والالتباس والقاء
للاولين على الخذلان والخسران بل الشقاوة الابدية نعوذ بالله فان كنت ايها المعترض

لم تؤمن بما اخبر به محمّد العربي فى شان الدجال فهو صلّى الله تعالى عليه وسلّم ليس
بمنفرد فى هذا الاخبار بل اجمع عليه عامّة اخواننا المرسلين فى ذكره وتوصيف شانه
وتحذير قومه فهذا عيسى عليه السّلام يذكره ويحذّر قومه وينبّههم على كونه داهية
دهياء وفتنة عظمى وبليّة كبرى كما اخبر عنه اصحاب الاناجيل الاربعة والحواريّون
فى رسائلهم وامّا جواب الامام عن هذا الاشكال ان تلامذة عيسى كانوا حاضرين
وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون هذا التلبيس كلام من ليس له
خبرة عن حقيقة الحال لان فكّ هذا المعمّى وحلّه وفتح هذا الطلسم وكشفه مختص
بالقرآن العظيم والفرقان الحكيم حتّى كان يقول النصارى لو كان كتاب محمّد من
عند الله لما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فما علم المساكين ان الامر
التبس واشتبه الى ان جاء محمد وبيّن حقيقة الحال مع ان فى اناجيلهم اشارات
توافق ما ذكره محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم نذكرها فيما سيجئ ان شاء الله وكذا
قالوا لو كان من عند الله لما قال فيه لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا
الملائكة المقرّبون وكذا قال اليهود لو كان من عند الله لما اثنى فيه على عيسى وامّه
ولما ذكرنا فيه النسخ وتجويزه وكذا قال الفلسفي لو كان من عند الله لما ذكر فيه المستحيلات
مثل ذوبان الافلاك وانخراقها وحشر الاجساد والنعيم والعذاب الجسمانيين
بعد الحشر بما ذكر فيه من الكيفيات الى غير ذلك من الضلالات سبحان ربك
ربّ العزّة عمّا يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين وامّا الاشكال
الخامس فجوابه ما ذكره الامام فى دفعه الّا انّه اجمل فيه وابهم لان الصلب والقتل
المحسوس لهم كان ليلا فى حديقة وقد تفرق التلاميذ حين جاء الشرط ليلا
لاخذه سوى شمعون الصفّار وهو الذى يقال له بطرس فاراد ان يذهب معهم بظن
انّهم لم يعرفوه فعرفه واحد منهم فانكر وتخلّص بجهد عظيم منهم فما بقى عنده الا الشرط
وهو مجوس يعبدون النار واليهود وهم كفرة اخوان القرود فادخلوه اوّلا على قيافا
رئيس الكهنة ليحكم عليه بالقتل والصلب فاحبّ ان يسمع منه كلاما يتوسّل به
على قتله فلم يتكلم فاقسم عليه قيافا ليتكلّم فقال حينئذ انكم من الان ترون ابن
الانسان آتيا سحاب السماء ويجلس عن اليمين القوة فانزعج عند هذا الكلام وقال
لا حاجة لى الى شاهد يشهد عليه فحكم بقتله فاخذوه وادخلوه على فيلاطيس
النبطى وهو الوالى على القدس من جهة قيصر فاراد ان يدفع اليهود وقال ان هذا
الرجل لم اجد فيه ما يوجب القتل فصاحوا وصرخوا ليصلب فاخذوه وصلبوه
على زعمهم فى روضة عند هذه البقعة وكان الحاضرون مع قلتهم ووقت الواقعة فى
ليل لا يعتدّ بخبرهم لانّهم يهود اعداء الله واعداء المسيح والشرط وهم المجوس عبدة
النار فهذا كلّه كلام الاناجيل التى اليوم بايديهم وكلام رسائل التلاميذ فاين الجمّ
الغفير الذين يستحيل تواطئهم على الخطاء وخلاف الواقع ثمّ هذا الجواب على تقدير
المساعدة على انّه اذا وقع التواطؤ على ابصار شئ من جمّ غفير يحيل العقل تواطؤهم
على الخطاء وخلاف الواقع وانما على فصّلنا من الامثلة المذكورة فليكن الحاضرون
جمعا عظيما جدا واحسّوا وابصروا وجزموا ان الامر فى الواقع تحقق على ما ابصروا ووقع

ووقع كما احسّوا مع ان الامر ما وقع على ما احسّوا وما تحقق فى نفسه على ما ابصروا
بل اشتبه الامر عليهم وتلبس تلبسا لم يطلع احد من المبصرين على حقيقة الحال الى
امد اراده الله تعالى والى مقدار من الزمان اختاره تعالى كما فى قصّة سليمان
الملك وقصّة لوط وقصّة دحية وقصّة قاتل المائة وكذا قصّة الابرص والاقرع
والاعمى وقصّة الشيخ النجدى شبّه الامر للناظرين والتبس الحال على المبصرين وفيهم
انبياء الله وفيهم ملائكة الله الذين يطلّعون على ما لا يطلّع عليه احاد البشر وعوام
الناس ثمّ ان كتابنا العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد نصّ صريح بان سيّدنا ايشوع عليه السّلام لم يقع عليه القتل و
الصلب قطعا ولكن شبّه امره على اعدائه واحبائه فلحسوا وابصروا جميعا انّ اعدائه
اخذوه وقتلوه وصلبوه وسمّروا يديه بالمسامير وكلّلوا على رأسه اكليلا من الشوك
ويبزقون على وجهه ويستهزؤنه ويسخرون قائلين السّلام عليك يا ملك اليهود
فاستسقى فسقوه خلاً بدل الماء ثم فى اخر امره كسروا رجليه وطعنوه برمح ليموت سريعا
فجميع هذا ممّا اجمع عليه النصارى واتّفقوا فى وقوعه على جسد المسيح
وانا اقول ان فى مواضع من اناجيلهم الاربعة التى اختاروها من بين الاناجيل
الثمانين فاجمعوا على اخذها وقراءتها فى معابدهم والتدين والاعتقاد بما فيها وترك
سائرها من الاناجيل الستة والسبعين ولعنوا على من ينظر فى غير الاربعة وتديّن
بهؤلاء الستة والسبعين فهذه الاربعة انجيل لوقا وانجيل متّى وانجيل يوحنّا وانجيل
مرقس نصوصا دالّة ظاهرة على فساد هذا الاجماع من النصارى وبطلانه وان
تلك النصوص هى الموافقة لكتابنا العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه كل الموافقة فمن تلك المواضع قال يوحنا فى الفصل التاسع من الاصحاح
الثانى عشر من انجيله حاكيا عن ايشوع عليه السّلام حين عرف هجومهم اليهود و
قصدهم اخذوه قتله الآن نفسى قلقة وما ذا اقول يا اباتاه نجّنى من هذه الساعة
انتهى فدعى عليه السّلام وتضرع خاشعا خاضعا رغبا رهبا وطلب النجاة ايدى
اعدائه وشرورهم ومكرهم وكيدهم فان استجيبت هذه الدعوة منه عليه السّلام وسلم
من مكرهم وكيدهم ثبت المدعى وان لم تستجب هذه الدعوة منه عليه السّلام يلزم
المحال والخلف وذلك قال يوحنا فى الفصل الخامس والعشرين من انجيله حين توجّه
ايشوع عليه السّلام الى مقبرة ميّت دفن فيها من اربعة ايام يقال له يعاذر وهو من
الذين احياهم الله تعالى بدعائه عليه السّلام فرفعوا الحجر فرفع ايشوع عينيه الى فوق
وقال يا اباتاه اشكرك لانك سمعت لى وانا اعلم انك تسمع لى فى كل حين لكن قلت
هذا للجمع الواقف ليؤمنوا انك ارسلتنى فلمّا قال هذا القول صرخ بصوت عظيم يعاذر
اخرج خارجا فخرج للوقت انتهى فهذا يوحنا عليه السّلام وهو احد الحواريّين يحكى
عن ايشوع عليه السّلام انه تعالى يجيب دعاءه فى كلّ حين وانه عليه السّلام لا يشك
ان دعاءه لا يردّ فى كلّ حين فان ردّ هذه الدعوة اعنى نجنى من هذه الساعة منه
عليه السّلام بان لم يسلم من يدهم بل اخذوه وفعلوا فيه عليه السّلام ما شاؤا
واو ما ارادوا بعد هذا التضرع على كمال من الرغبة والرهبة والزم اما تكذيب سيدنا

ايشوع عليه السلام او تكذيب يوحنا عليه السلام او تكذيب انجيله فهذه الوجوه
كلها باطلة باجماع من النصارى واتفاقهم ومنها قال متى في اصحاحه السادس والعشرين
من انجيله حين ادخلوه على رئيس الكهنة ليلا قال له اقسم عليك بالله الحي ان تقول لنا
ان كنت انت المسيح ابن الله قال له ايشوع انت قلت بل اقول لكم من الآن ترون ابن الانسان
جالسا عن يمين قوة الله وآتيا على سحاب السماء انتهى هذا اشارة الى دفعه عليه السلام
الى السماء كما قال الكتاب العزيز وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه فان رفع عليه السلام
هذا الآن بلا تراخ الى السماء بحيث ما قدر اعداؤه اليهود على تسلطهم بما ارادوا
فذلك هو المطلوب وان لم يرفع هذا الآن بل اخذوه من مجلس قيافا وادخلوه على
بيلاطيس النبطي فطال المجلس وكثر التجادل والتنازع ثم بعده اسلمه اليهم لشدة
هجومهم فاخذوه وجاؤا به الى موضع الصلبوت فاوقعوا عليه انواعا من العقوبات
حتى مات ثم انزلوا من صلبوته وسلموه الى بعض من قراباته فدفنه فمكث في قبره
ثلثة ايام ثم قام من قبره وصعد منه الى السماء كما قال به النصارى لزم منه الخلف
والفساد لانه اما يلزم تكذيب ايشوع عليه السلام اخبر ان صعوده الى السماء يقع
الآن بلا تراخ وبلا مهلة وبلا وصول احد من يد اعدائه اليه فلو لم يقع الصعود
الى السماء قبل خروجه من مجلس قيافا لم يكن آتيا على سحاب السماء وجالسا على يمين
قوة الله من هذا الآن الذي هو آن حصوله في هذا المجلس وقد ذكر عليه السلام
هذا الان على طريق الحصر فالمعنى ان الاتيان والجلوس واقعان في هذا الآن لا في الآن
الذي يجيء بعده وهو ظاهر او تكذيب متى عليه السلام وهو من الحواريين او تكذيب
انجيله وكل ذلك باطل على اتفاق من النصارى واجماعهم ومنها قال يوحنا في
الفصل والثلثين في انجيله حاكيا عن ايشوع حين عرف هجوم اليهود وقصدهم
الشر فدعا الى الله وابتهل وتضرع فقال يا ابتاه قد مجدتك على الارض ذلك الذي
اعطيتني لاصنعه قد اكملته والآن مجدني بالمجد الذي كان لي عندك من قبل كون
العالم وقال يوحنا ايضا في الفصل الثامن والثلثين رفع ايشوع عينيه الى السماء
وقال يا ابتاه قد حضرت الساعة فمجد ابنك ليمجدك ابنك كما اعطيته السلطان
على كل ذي جسد ليعطي كل من اعطيته حياة الابد وهذه هي حيوة الابدان
يعرفوك انت اله الحق وحدك والذي ارسلته ايشوع المسيح انا قد مجدتك على
الارض ذلك العمل الذي اعطيتني لاصنعه قد اكملته والآن مجدني يا ابتاه بالمجد
الذي كان لي عندك من قبل كون العالم انتهى فهذا كلمة الله المسيح عليه الصلوة
والسلام ابتهل وتضرع وخضع وخشع رافعا عينيه الى السماء فدعا قائلا يا ربي
والهي قد حضرت الساعة التي قصدتني اعدائي فيها بانواع من التذليل والتحقير
وضروب من الاهانات واصناف من العقوبات والتنكيل فنجني منهم ولا تسلمني
اليهم يفعلون بي ما ارادوا من التنكيل والاهانات بل اكرمني في هذه الساعة و
مجدني فيها وعظمني اكراما وتمجيدا واجلالا لا اعددته لي في علمك الازلي لاجل هذه
الساعة وقد وعدتني بحصول هذا التمجيد لي في هذه الساعة وانا لا اشك انك
تنجز ما وعدت لانك لا تخلف الميعاد فانجز لي وعدك لان قولك حق ووعدك

ووعدك صدق ثم نقول اي مجد حصل له في هذه الساعة واي اكرام واجلال
يقع له فيها اذا اسلم له عليه السلام في هذه الساعة بيد اليهود اخوان الخنازير
والقرود يستهزؤن به ويضعون على رأسه اكليلا من الشوك ويقولون السلام
عليك يا ملك اليهود ويبزقون على وجهه ويسمرون يديه ورجليه بالمسامير
وهو يضج ويصيح الهي الهي لم تركتني ثم يكسرون بعد ذلك رجليه ويطعنونه بالرمح
ليعجل موته كما قال به النصارى فان كان الامر كما ذكره كتابنا العزيز القائل انهم ما
قتلوه بل مجده الله تعالى تمجيدا واجله اجلالا ورفعه الى ساحة عزه ومحل كرامته
وكما في هذا النص الجليل فهو المطلوب وان كان كما ذكره النصارى يلزم الخلف
والفساد من وجوه عدم الوعد السابق في الازل بحصول المجد والاجلال له عليه
السلام في هذه الساعة او وجد ولم يقع بل تخلف وعدم اجابة دعائه وتضرعه
وابتهاله وعدم وقوع ما اخبر به عليه السلام وعدم وقوع ما اخبره يوحنا وعدم
وقوع ما اخبر الانجيل وكل واحد من ذلك باطل عند النصارى ومنها قال يوحنا
في الفصل السادس والثلثين حاكيا عن ايشوع عليه السلام وهو يخاطب الحواريين
منها تاتي ساعة وقد اتت الآن ان يتفرق كل احد منكم الى موضعه وتتركوني
وحدي ولست وحدي لان الاب هو معي قلت لكم هذا ليكون السلام بي و
سيكون لكم ضيق في العالم ولكن ثقوا انا غلبت العالم انتهى فهذا يوحنا عليه
السلام يحكي عن كلمة الله المسيح عليه الصلوة والتسليم انكم ايها الحواريين يأتي
زمان تتفرقون فيه خوفا من غائلة اليهود ونكالهم وتتركوني ظانين اني
بقيت في هذا الان وحدي لا احد يعينني ويمنعني وليس الامر كما تظنون في حقي
لان الاب معي يعينني ويمنعني عن غائلة اليهود ومكرهم فاكون سالما عن شرورهم
وقلت لكم هذا الكلام ليحصل لكم علم بسلامتي في هذه الساعة عن الغوائل
كلها حتى لا تتالموا ولا تحزنوا لاجلي وحتى لا تعتقدوا في حقي غير هذا فهذا ايشوع
عليه السلام اخبر انه مجده الله تعالى في هذه الساعة واكرمه واجله اجلالا و
سلم عليه السلام من ايدي اعدائه وصعد الى السماء مبجلا مكرما وفي الاناجيل
نصوص غير هذا يدل على ما ذكرنا ثم نقول ان ايشوع عليه السلام يخرج من صورة
ويدخل في صورة فله التشكل باشكال وصور وهيئات اراد عليه السلام الظهور
فيها فيظهر تارة بصورة وهيئة لم يعهد لقومه ان يروه في تلك الصورة والهيئة
فتارة لم يعرفوه اصلا وتارة يشكون فيه وهذا امر لا يمكن للنصارى انكاره ولو
انكروا يلزم ان لا يؤمنوا باناجيلهم ورسائل الحواريين فالذي يفهم من مجموع كلمات
الاناجيل هو انه عليه السلام حين رفع الى السماء جعل مثالا على صورته وهيئته
وشكله فهم هجموا عليه هجوما لا يشكون انه عليه السلام ففعلوا به ما ارادوا وما
شاؤا مع انه رفعه الله تعالى اليه في ذلك الوقت وقد تواترت الاخبار في هذه
الامة المحمدية من طوايف مختلفة من مواضع مختلفة في الاعصار القديمة والحادثة
بوقوع مثل هذه الحالة العيسوية على اشخاص كثيرة فلنذكر بعضا مما ذكر في الكتب
الموثوقة عن رجال موثوقين به وفي البهجة عن سيدي عبد القادر الجيلي نفعنا الله به

انه كان على كرسيّه يعظ وازدحم النّاس بحيث يتعسّر تعسّراً شديداً الخروج من وسط
النّاس فاذا اضطرّ احد من الجالسين فى الوسط الى قضاء الحاجة وتجديد الوضوء
فظهر على هيئته وصورته وشكله شخص على الكرسىّ لم يشك احد من الحضّار انه الشيخ
قدّس سرّه عند هذا المضطرّ فقال له استتر بجبّتى فاستتر فاذا هذا المضطر عند
شجرة لديها عين على صحراء فقضى حاجته وتوضّاء فاذا هو فى جبّة الشيخ فاختفى المثال
وجلس الشيخ على كرسيّه ولم يقف احد من الحضّار مع كثرتهم جدّاً سوى هذا الرجل الذى
اضطرّ الى القيام حكى الشيخ الافلاكى فى مناقب مولانا قدّس سرّه العزيز ونفعنا بركاته
عن رجل سمع من الشيخ صلاح الدين زركوب انّ مولانا قدّس سرّه العزيز دعى ليلة
من ليالى رمضان من اربعين موضعاً من بيوت قونية فاجاب قدّس سرّه وبات
تلك الليلة عند كلّ منهم يتذاكر معهم العلوم والمعارف على عادته ولم يشك احد
منهم انه قدّس سرّه بات عنده وقد قال الشيخ صلاح الدين زركوب ان مولانا
قدّس سرّه لم يخرج من بيته الى الصّباح واقمت معه تلك الليلة كلها على احيائها قال
مولانا خواجه صفى فى رشحاته وهو ممّن لازم مجلس خواجه عبيد الله الاحرار وجمع
مسموعاته منه قدّس سرّه ومناقبه واحواله فى هذا الكتاب انّه حكى عبيد الله الاحرار
انى ذهبت فى اوان تردّدى الى مولانا يعقوب چرخى لاخذ الطريقة والتلقين منه
فلمّا دخلت عليه وكلّمنى قال لى ان بهاء الدين المشتهر بنقشبند ذكر لى ان يدك يدى
فمن بايعك فقد بايعنى فمدّ يده فقال بايعنى فحصل فى نفسى كراهة ولم اجد فى
ميلاً الى بيعته لما كان فى جبينه قدّس سرّه قطعة من البرص مع انى قاسيت فى هذا
السّفر تعباً كثيراً فتفرّس قدّس سرّه العزيز النفرة الحاصلة فى قلبى ووظهر على طريق
الخلع واللّبس فى صورة كانت فى غاية من الحسن والجمال وعلى هيئة فى نهاية من
الطراوة والنّضارة فحصل لى حينئذ انجذاب عظيم الى جانبه فبايعته وقال فى الرّشحات
ايضاً ان واحداً من مريدى خواجه عبيد الله الاحرار كان له شوق عظيم الى تعلّم الطريق
منه وهو قدّس سرّه لا يتوجّه اليه ولا ينظر الى حاله فلمّا ايس منه قصد قتله وكان
ينتهض الفرصة وكان قدّس سرّه يوماً من الايام خرج الى الصحراء منفرداً وتبعه المريد
المذكور على رسم خادمه ومعه سكّين هيّئه لقتله فلمّا تخليّا عن اعين المارّة حمل
عليه قدّس سرّه على قصد قتله بذلك السكّين فاذا لم يكن هناك الّا شابّ على
هيئة الرّاعى وزيّه وعصىً طويل على عاتقه وذكر الشيخ عبد الوهاب الشعرانى قدّس
سرّه فى طبقات الكبرى عن الشيخ عبد القادر الدشطوطى وكان هو من جملة مشايخ
صحبته يحكى عنه كثيراً فى تواليفه وكان على هيئة المجاذيب الا انه كان صاحباً اراد
قايتبائى سلطان مصر سفر الشّام فكان الشيخ قدّام العسكر فى مسيرهم منزلاً منزلاً
الى ان دخلوا الشّام فوجدوا الشيخ المذكور فى حجرة مدرسة من مدارس الشّام مريضاً
على غاية من الضّعف فسئلوا اهل المدرسة منذ كم كان الشيخ يبيت ههنا مريضاً
قالوا مقدار اربعة اشهر والامثلة كثيرة جدّاً والاشهر فى الامة المحمّدية بهذا المنقبة
الجليلة والسّمة الوسيمة هو قضيب البان الموصلى متّعنا الله ببركاته فانه قدّس
سرّه اشتهر بهذا الشّان اكثر من غيره لا فى بلدته وارضه فقط بل فى بلاد المسلمين

المسلمين شرقاً وغرباً بعداً وقرباً فذكره اصحاب الوفيات فى وفياتهم واصحاب
الطبقات فى طبقاتهم والصوفية فى كتب الدقايق والمناقب فكان اتصافه
قدّس سرّه بهذا الوصف مثل شجاعة على وسخاوة حاتم فلذا تركت ذكر التمثّلات
الواقعة منه قدّس سرّه لشهرتها وكثرتها جدّاً فنقول ان الآية الكريمة اعنى
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم قطعى الدلالة على انّه عليه الصلوة والسّلام
لم يقع عليه قتل ولا صلب بل رفعه الله اليه ومجّده واكرمه واجلّه على ما هو الموافق
لكثير من نصوص الاناجيل التى عليها مدار امرهم اليوم فى المشارق والمغارب وامّا
انّ خلاصه عليه السّلام من ايدى اعدائه بان القى شبهه عليه السّلام واحد
من احبائه او من اعدائه فاخذه اعداؤه ففعلوا به ما ارادوه من العقوبات
والقتل والصّلب على ظنّ انه هو المسيح عليه السّلام كما ذكره اكثر المفسّرين فليس
الذى يدلّ عليه فى الآية اعنى ولكن شبّه لهم بقطعى الدلالة عليه بحيث لا يحتمل
غيره كالدلالة الاولى وهو ظاهر وكما ان النظم الشريف اعنى ولكن شبّه لهم
ليس بقطعى الدلالة على ما ذكروا كذلك لم اقف له اسناداً مرفوعاً متصلاً الى رسول الله
سالماً عن العلل والقوادح ولا ذكره اصحاب الكتب العشرة التى عليها مدار الاسلام
فيحتمل معنى النظم لهذا ويحتمل لما ذكرنا وقد قال ائمة اللغات معنى شُبِّه مُثِّل فمعنى
شبّه لهم مثّل لهم وهو الاوفق لما ذكرنا من الاحتمال اذ على ما ذكرنا ان الذى اخذه
اليهود انما هو مثال جسده لا جسده الحقيقى فجسده الحقيقى رفعه الله اليه فى
هذا الوقت ممجّداً مبجّلاً مكرّماً مشغلاً لاعدائه بمثال له ظنوه انه هو حقيقة لكمال
تشكّله بشكله ولا جسد من القى عليه شبهه عليه السّلام فاخذوه وعذبوه فيكون
هذا المأخوذ من الاجسام الحقيقية ومن عالم الشهادة قبل الاخذ وبعده وموجوداً
فى عالم الشهادة قبل الاخذ وبعده ومتأثّراً بالعذاب والعقوبات ومتألّماً بها
بخلاف المأخوذ فما ذكرنا فانه ليس من جنس الاجسام ولا من جنس عالم الشهادة
ولا موجوداً قبل الدفع والاخذ ولذلك لا يتأثّر فيه شئ من تلك العقوبات الظاهرة
ولا يألم بشئ منها وان كان ظاهراً فى رأى العين كذلك لكونه من عالم المثال فيكون
تفسير شبّه لهم بقولنا مثّل لهم على ما ذكره ائمة اللغات انسب واظهر فيما ذكرنا
فيكون هذا المثال الذى تركه بدلاً منه بعد رفعه وذهابه فيما ذكرنا مثل المثال
الذى ظهر فى كرسىّ سيّدنا عبد القادر الجيلى ومثل الامثلة التى ظهرت فى بيوت
اصحاب الدعوة فى ليلة رمضان ومثل المثال الذى ظهر لمريد خواجه عبيد الله
الاحرار فى الصحراء وغيره ثمّ ما ذكرنا اوفق ايضاً من جهة انه عليه السّلام كان له
الرّوض والتقدّس غلب عليه الروحانية فيتشكّل باىّ شكل شاء كالملائكة ويخلف
عنه باىّ شكل شاء كما يفهم ذلك من نصوص الاناجيل على ما تحقّقت وكان هذا
الشكل والتمثل واقعاً فى هذه الامّة المرحومة ايضاً ومن جهة ان فيه ايضاً جمعاً
بين نصوص الاناجيل بحيث يرتفع المخالفة بينها وجمعاً بين الانجيل والقرآن باقرب
جمع وانسبه وامثله واشمله **خاتمه** ذكر ابو ابراهيم اسحق ابن ابراهيم الفارابى فى
كتابه الموسوم بديوان الادب يقال قتلت العلم والحديث اى احطت به من قوله عزّ وجلّ

وما قتلوه يقينًا انتهى وهذا النصّ من هذا الامام ايضًا يدلّ على ما قلنا فمعنى ما
قتلوه يقينًا انّه اشتبه عليهم اى على الموافق والمخالف امره عليه السّلام فزعم الموافق
والمخالف انّ الامر على ما ابصروا ووافق على ما رأوه رأى العين مع ان الامر ليس كما
رأوا ولا كما شاهدوا والله يقول الحقّ وهو يهدى السّبيل **قوله** وان ينتصب بمضمر
يفسّره يتلوه وفى تقرير المص تعقيدا ذ فاعل ينتصب ضمير راجع الى لفظ ذلك لا
الى لفظ من الايات كما يوهمه تقريره فالصواب كما فى الكشّاف ان ينتصب ذلك بمضمر
يفسّره نتلوه والشيخ زكريّا بعد هذا التصحيح من الكشّاف جعل الضمير راجعًا الى من
الايات **قوله** والمعنى خلق قالبه من التراب افرد هذا العناية لان ادم ليس هو الجسد
وحده بل الرّوح والجسد فالّذى خلق من التراب هو الجسد وحده لان الرّوح من
عالم الامر فمعنى خلقه من تراب خلق قالبه الذى هو جسده من تراب **قوله** هلمّوا بالرّاى
والعزم فى الكشّاف والمراد المجيئ بالرّأى والعزم وتقريره اولى من تقرير المص لانّ
معنى تعالوا فى اللغة طلب المجيئ من المخاطب مطلقا لا طلبه على سبيل الاقتران بالرّاى
والعزم كما يوهمه كلام المص فايراد العناية احسن من تركه ليفيد ان تقييد المجيئ بما
ذكر ليس لكونه فى اصل معناه كذلك ليحصل التلايم والتّناسب الّذى يفوت
عند الاطلاق **قوله** روى انّهم لما دعوا الى المباهلة قالوا حتّى ننظر الحديث قال
ابن حجر العسقلانى اخرجه ابو نعيم فى دلائل النبوّة من طريق محمّد بن مروان السدّى
عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عبّاس بطوله وابن مروان متروك متّهم بالكذب ثمّ
اخرج ابو نعيم نحوه عن الشعبى مرسلًا وفيه فان ابيتم المباهلة فاسلموا فان ابيتم
فاعطوا الجزية قالوا الا نملك الا انفسنا قال فان ابيتم فانى انبذ اليكم على سواء فقالوا
لا طاقة لنا بحرب العرب ولكن نؤدى الجزية فجعل عليهم فى كلّ سنة الفى حلّة الفًا فى
صفر والفًا فى رجب فقال صلّى الله تعالى عليه وسلّم لقد اتانى البشير بهلكة اهل
نجران لو تمّوا على الملاعنة ورواه الطبرانى من طريق ابن اسحق حدّثنى محمّد بن جعفر بن
الزبير فى قوله انّ هذا لهو القصص الحقّ فذكره مرسلًا انتهى قلت فهذان الطريقان
الواقعان على سبيل الارسال يشعر بان حديث محمّد بن مروان ثبت من طريق آخر
ولم ينفرد محمّد فيه بل له اصل وان كان بطريق الارسال لان من المرسل ما يرجّح على المتصل
اذا كان سنده اقوى من سند المتصّل **قوله** فلمّا تخالفوا اى خلا بعضهم مع بعض
قوله فان ابيتم الا الف دينكم قال الطّيبى الاستثناء مفرّغ لان فى ابى معنى النفى يعنى
ان لم تقبلوا دين الاسلام ولم ترغبوا فى شئ والا الف دينكم **قوله** فوادعوا الرّجل
بكسر الدال المهملة اى صالحوه فى النّهاية الموادعة المتاركة واعطاء كلّ واحد الآخر
عهدًا ان لا يقاتله **قوله** وانصرفوا بكسر الراء المهملة **قوله** وقيل بريد به نصارى
نجران لا يظهر لتمريض المصنف ههنا وجه لان المقام وسوق الكلام يقتضيانه
ويؤيده انّه عليه السلام كتب هذه الآية الى قوله مسلمون فى كتابه الّذى ارسله
الى قيصر ثمّ مع ذلك كلّه انّه هو الموافق لما ذكره فى التنبيه الاتى دون غيره وهو واضح
قوله روى انّه لما نزلت اتّخذوا احبارهم الحديث اخرجه الترمذى وحسّنه من
حديث عدىّ بن حاتم **قوله** تنازعت اليهود والنصارى فى ابراهيم الخ اخرجه

اخرجه ابن اسحق وابن جرير عن ابن عبّاس ومعنى تنازعت اليهود والنّصارى انّه
تنازعت يهود المدينة ونصارى **قوله** وكان ابراهيم قبل موسى بالف سنة وعيسى
بالفين فكيف يكون عليهما قال الامام البغوى فى المعالم وكان بين ابراهيم وموسى
الف سنة وبين موسى وعيسى الفى سنة انتهى وفى الكشاف وبين ابراهيم وموسى
الف سنة وبينه وبين عيسى الفان انتهى فعبارة المص فاسدة لانّهما توهم ان
ابراهيم كان قبل عيسى بالفين وليس كذلك لانّه عليه السّلام كان قبل عيسى
بثلثة آلاف **قوله** اى انتم هؤلاء الحمقى فى حاشية الطيبى يعنى قصد باسم الاشارة
وهو هؤلاء تحقير شانهم وتركيك عقولهم كقولها ايعلى هذا بالرّحى المتقاعس قال الامام
عند قوله حاججتم فيما لكم به علم لم يقصد بالعلم حقيقته وانّما اراد هب انّكم
تستجيزون محاجّته فيما تدّعون علم فكيف تحاجّون فيما لا علم لكم به البتة **قوله**
وقيل هؤلاء بمعنى الّذين وحاججتم صلة وهو مذهب الكوفيّين **قوله** والا الاشترك
الالزام لانهم يقولون ان ملّة الاسلام حدث بنزول القرآن على محمّد وكان ابراهيم
قبل محمّد بمدّة طويلة فكيف يكون على ملّة الاسلام الحادثة بنزول القرآن فعلم ان
المراد بكون ابراهيم مسلمًا انّه كان على ملّة التوحيد مائلًا عن مسالك ارباب الاصنام
قوله وبالجرّ عطفا على ابراهيم قال الطّيبى والمعنى على هذا ان اولى الناس بابراهيم وبهذا
النبىّ والّذين امنوا للّذين اتبعوا ابراهيم كانه قيل لا فرق بين دين هذا النبى واصحابه
وبين دين ابراهيم فكلّ من ادّعى انّه متبّع ابراهيم فانّ اوّل شئ يجب عليه متابعة
هذا النّبى واصحابه لان دينهم التوحيد قيل وفيه انّه حينئذ ينبغى ان يثنّى الضمير
فى اتبعوه فيقال اتبعوهما ولانه يلزم حينئذ الفصل بينه وبين ابراهيم بالخبر فصلا
بين العامل والمعمول باجنبىّ وكان اقتصر على الافراد لئلا يتوهم الاضمار قبل الذكر
من اوّل الامر وان العامل ههنا هو المبتداء فيكون هذا النبى على هذا التقدير من
متعلّقات المبتداء والخبر كما انّه ليس باجنبىّ لما هو من متعلقاته **قوله** نزلت فى
اليهود لما دعوا حذيفة وعمّارًا ومعاذ بن جبل الى اليهوديّة ذكره الواحدى فى
اسباب النزول والامام البغوى وابو الفرج ابن الجوزى **قوله** كقوله عليه السّلام
كلابس ثوبى زور الحديث من رواية مسلم والنسائى عن عايشة قالت انا امرأة قالت
يا رسول الله اقول ان زوجى اعطانى ما لم يعطنى فقال المتشبّع بما لم يعط كلابس ثوبى
زور فى النهاية يعنى ثوبى ذى زور وهو الّذى يزوّر على النّاس بان تزيّى بزىّ
اهل الزهد ويلبس لباس اهل التعشّق رياء او انه يظهر ان عليه ثوبان وانّما هو ثوب
واحد قال الازهرى هو ان يحيط كما على لم **قوله** كقوله عليه السّلام كلابس ثوبى زور
وقال صاحب الكشف فى الحديث المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور وفى المصابيح
عن اسما ان امراءة قالت يا رسول الله انّ لى ضرّة فهل علىّ جناح ان تشبّعت من زوجى
غير الّذى يعطينى فقال المتشبع الحديث قيل كان من عادة العرب ان لا يقبلوا شهادة
من لبس لا بس حلّة فاذا كان احدهم يريد الشهادة ولا يجدها استعارها وجعلها
ثوبى زور لانها يشهد بها زورًا او يظهر انها له وليست له وقيل كانت النسوة يظهرن
فى اللباس يظهر السمن فالتشبع ولا شبع كذب واظهار الاعداء ولا اعطاء كذب

آخر والمعنى الاول انسب بمغزى المص قوله والمراد بالطائفة كعب الاشرف ومالك
ابن الصيف قالا لاصحابهما الى قوله فيرجعون ذكره الواحدى فى اسباب النزول
عن مجاهد ومقاتل والكلبى وكذا البغوى وابو الفرج فى تفسيرهما ومالك ابن الصيف
بالصاد المهملة قوله وقيل اثنى عشر من احبار خيبر الى اخر الكلام ذكره الواحدى و
البغوى وابو الفرج عن الحسن والسدى وزادا الواحدى والبغوى بعد قوله من يهود
خيبر وقرى عرينة ثم انه لا يظهر وجه تمريض هذا الوجه من المص مع انه انسب
بسوق الاية واظهر وقد قدمه الواحدى فى اسباب النزول وكذا الامام البغوى
قوله اى دبرتم ذلك وقلتم ذلك اشارة الى قولهم امنوا بالذى انزل على الذين امنوا
وجه النهار الاية والى قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قوله لان يؤتى احد اى لان
يؤتى احد مثل ما اوتيتم فاحد عبارة عن محمد عليه السلام وعن اصحابه حيث اوتوا
الكتاب والرسالة والشريعة الجديدة المستقلة فى عصر هؤلاء اليهود المدبرين
القائلين فقوله لان يؤتى تعليل لتدبيرهم وقولهم قوله والمعنى ان الحسد حملهم
على ذلك اورد هذه العناية ليظهر التعليل اذ نفس اعطاء الكتاب والرسالة و
الشريعة لقوم لا يكون داعيا وباعثا لذلك التدبير وذلك القول من قوم آخر مالم
ينضم الى ذلك الاعطاء معنى آخر متعلق به ومتحقق فى هؤلاء القوم الاخر فالتدبير
والقول الحاصلان فيهم نشاء او حصلا من الحسد المتحقق فيهم فالعناية لدفع
توهم سببية نفس الاعطاء للتدبير والقول قوله او بلا تؤمنوا عطف على قوله
بمحذوف قوله اى ولا تظهروا ايمانكم اشار بهذا التفسير الى ان مطلوب اليهود
المدبرين القائلين من اخوانهم الاتباع نفيا واثباتا هو اظهار الايمان وافشاؤه
لا مجرد تحققه فيهم ولا محض اتصافهم به مع ان المراد بهذا الايمان هو الايمان
بمحمد عليه السلام قال الامام الواحدى فى الوسيط اى لا تقروا بان يؤتى احد مثل
ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم انتهى فهو مؤيد لما اشار اليه المص من تفسير الايمان
باظهاره قوله او خبر ان عطف على قوله متعلق بمحذوف قوله وعلى الثالث وهو ان
يكون هدى الله بدلا من الهدى الذى هو اسم ان ويكون قوله ان يؤتى خبر ان فح
لا يكون قوله او يحاجوكم معطوفا على قوله ان يؤتى بل يكون او بمعنى حتى ويكون
المعنى فلان هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم حتى يحاجوكم عند ربكم قوله كعبد الله
بن سلام استودعه قرشى الخ ذكره البغوى وابو الفرج عن ابن عباس قوله كفنحاص بن
عازوراء الخ ذكره البغوى وابو الفرج عن ابن عباس قوله عامل اليهود رجالا من قريش
الحديث اخرجه ابن جرير عن ابن جريج قوله وعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه
قال عند نزولها الحديث اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم والطبرانى مرسلا عن سعيد
بن جبير قال الطيبى قوله تحت قدمى لابطال الشئ وقال التفتازانى معنى تحت قدمى
انه منسوخ قوله ناب الراجع كذا فى بعض النسخ فحينئذ فى الكلام حذف وايصال اى
ناب عن الراجع وفى بعضها ناب مناب الراجع فح لا اضمار فيه وفى بعضها ناب عن الراجع
فلا اضمار فيه ايضا قوله وهو يعم الوفاء وغيره قال ابن هشام الظاهر انه لا عموم فيها
وان المتقين مساوون لمن تقدم ذكره وانما الجواب محذوف تقديره يحبه الله انتهى

انتهى ولا يظهر لطفه قوله قيل انها نزلت فى احبار حرفوا التورية الخ اخرجه
ابن جرير عن عكرمة قوله نزلت فى رجل اقام سلعة فى السوق فحلف الخ اخرجه
ابن جرير عن مجاهد والشعبى قوله وقيل فى ترافع بين اشعث بن قيس ويهودى
الحديث متفق عليه من حديث اشعث بن قيس ولا يخفى ان الظاهر للمص ان يورد
هذا الوجه اولا باسقاط كلمة التمريض وكذا الظاهر فى الثانى اسقاط كلمة التمريض
ايضا لانه المذكور فى البخارى ايضا ثم توجه الحلف فى قصة اشعث على خصم
الاشعث دون الاشعث كما فى الكشاف وهذا التفسير ايضا هو الموافق لما اتفق
عليه الكتب الستة واما توجه الحلف على الاشعث فى هذه القصة دون خصمه
وكذا حلف الاشعث فيها كما هو مذكور فى التيسير للنسفى للكتب الستة قوله وهذا
لا يقتضى ان لا يكون فعل العبد فعل الله احتج الجبائى والكعبى من المعتزلة بهذه الاية
على ان فعل العبد ليس فعلا لله تعالى بل هو بخلق العبد وايجاده ووجه الاستدلال
انه لو كان لى اللسان بالتحريف والكذب من اليهود فعلا لله تعالى وبخلقه و
ايجاده لصدق اليهود فى قولهم انه من عند الله لانهم اضافوه الى الله تعالى ما
هو فعله ومالم يوجد الا بخلقه تعالى وايجاده مع انه تعالى ردهم بقوله و
يقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكذبهم بقوله تعالى ويقولون على
الله الكذب ووبخهم وشنعهم بقوله تعالى وهم يعلمون اى يجزمون ويستيقنون
ان الامر ليس كما يقولون هذا خلاصة اهل الاعتزال بهذه الاية ثم ان الامام اجاب
وردهم وبين منشاء غلطهم بكلام ابسط فاخذ المص خلاصة هذا الجواب ومآله
وقال وهذا لا يقتضى الخ وبيانه ان لقولنا هو من عند الله معنيين احدهما هو من
جنس ما انزل الله على انبيائه من الكتب مثل التورية والانجيل والفرقان وثانيهما هو
ما وجد بمحض قدرته تعالى وخلقه وارادته مثل العوالم واوصافه واحواله وان
تصبك حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبك سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا فقول اليهود هو من
عند الله فى قوله تعالى ويقولون هو من عند الله ليس الا بالمعنى الاول بدليل قوله
تعالى يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وبدليل قوله تعالى وما هو
من الكتاب وبدليل قوله ويقولون على الله الكذب فينفى كونه من عند الله ومن الله
بمعنى كونه من جنس كتاب الله المنزل لا ينافى كونه من عند الله ومن الله بمعنى كونه
واقعا بمحض قدرة الله تعالى وارادته واثر من اثاره مثل الاكوان واوصافها
فمنشاء غلطهم هو عدم تمييزهم بين معنيى قوله هو من عند الله واشتباه احدهما
بالاخر عليهم فهذا معنى قول المص وهذا لا يقتضى ان لا يكون فعل العبد فعل الله
قوله تعالى كونوا عبادا لى من دون الله قال ابن عطية والذى استقريت ان عبادا
يجئ فى موضع الترفيع كقوله والله رؤف بالعباد وعباد مكرمون ويا
عبادى الذين اسرفوا والعبيد يستعمل فى معنى التحقير كقول حمزة وهل انتم الا عبيد
لابى وقول امرئ القيس قولا لذودان عبيد العصا وقوله تعالى وربك ليس بظلام
للعبيد انتهى ملخصا اورد عليه ابو حيان فقال انما كثر عباد دون عبيد لان

فعالاً فى جمع فعل قياس مطرّد وجمع فعل على فعيل لا يطرد فكثر عباد وقلّ لفظ
عبيد واما الآية التى فيها لفظ العبيد فجاء ذلك لتواضى الفواصل لا للتحقير
واما بيت امرئ القيس فالتحقير انما فهم من اضافة عبيد الى العصا وكذلك قول
حمزة فهم التحقير من الحالة التى كان عليها وعبيد وعباد بمعنى واحد لكن الفرق
بان مجيئ عباد كثير وعبيد قليل الا هو القياس وعدم القياس انتهى ولا يخفى على
من نظر فى كلام هذين الحبرين ان كلام ابن عطية احرى بالقبول وان ما ذكره
ابو حيان لا يدلّ على نقض كلامه وهدم مرامه **قوله** تكذيب ورد على عبدة عيسى
فى المعالم قال مقاتل والضحاك ما كان لبشر يعنى عيسى عليه السلام وذلك
ان نصارى نجران كانوا يقولون ان عيسى امرهم ان يتخذوه ربا فقال تعالى ما
كان لبشر يعنى عيسى ان يؤتيه الله الكتاب يعنى الانجيل وفى تفسير ابى الفرج كذلك
قوله وقيل ان ابا رافع القرظى والسيد النجرانى قالا الحديث اخرجه ابن اسحق
وابن جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم والبيهقى فى دلائل النبوة عن ابن عباس **قوله**
وقيل قال رجل يا رسول الله نسلّم عليك الحديث قال ابن حجر العسقلانى لم اجد له
اسنادا ونقله الواحدى فى الاسباب عن الحسن البصرى ان رجلاً فذكره انتهى
قال الجلال فى حاشيته اخرجه عبد بن حميد فى تفسيره عن الحسن قال بلغنى فذكره
انتهى قلت وكذا ذكره ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره فى سبب نزول هذه الآية
عن الحسن البصرى **قوله** والربانى منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون فى تفسير
ابى الفرج قال ابو عبيد احسب الكلمة ليست بعربية انما هو عبرانية او سريانية وذلك
ان ابا عبيدة زعم ان العرب لا تعرف الربانيين قال ابو عبيد وانما عرفها الفقهاء و
اهل العلم قال وسمعت رجلاً عالما بالكتب يقول هم العلماء بالحلال والحرام والامر
والنهى وحكى ابن الانبارى عن بعض اللغويين الربانى منسوب الى الرب لان العلم مما
يطاع الله به فدخل الالف والنون فى النسبة للمبالغة كما قالوا رجل لحيانى اذا بالغوا
فى وصفه بكبر اللحية **قوله** قيل انه على ظاهره اى انه تعالى اخذ الميثاق من النبيين
ليؤمنن به ولينصرنه وقد خرج غير واحد من المحدثين عن على رضى الله عنه انه
قال لن يبعث الله نبيا آدم ومن بعده الا اخذ عليه الميثاق فى امر محمد ليؤمنن به ولئن
بعث وهم احياء لينصرنه وكان على المص ان يذكر هذا الحديث فتركه ايجاز مخل بالمقصود
قوله او سماهم نبيين تهكما قال الحلبى هذا بعيد جدا اذ لا قرينة تبين ذلك انتهى و
فيه نظر لان قوله اذ لا قرينة تبين ذلك ممنوع لما قاله صاحب الكشاف ويدل عليه
قراءة ابى وابن مسعود واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب مع انهم كانوا
يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد لانا اهل كتاب والنبيون منا فقيل فيهم تعييرا
وتهكما اخذ الله ميثاق هؤلاء النبيين الزاعمين انهم احقاء بالنبوة وهذا كمن
ائتمنته على شئ وقد خان فيه ثم زعم الامانة فتقول له يا امين ما ذا صنعت بامانتى
الا انى لم اجد احدا من اصحاب الروايات فى تفسيره ذكر ذلك مثل الطبرى والثعلبى
والواحدى وغيرهم **قوله** ويحتمل الخبرية عطف على الشرطية **قوله** او موصولة عطف
على مصدرية **قوله** او لمن اجل ما اتيتكم عطف على قوله حين اتيتكم اى بمعنى لمن اجل

لمن اجل ما اتيتكم بفتح اللام وكسر الميم **قوله** كعُبُر وعُبُر يقال جمل عبر اسفار وجمال عبر
اسفار وناقة عبر اسفار تستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث اى لا يزال ويسافر
عليها **قوله** او محذوف الظاهر او على المحذوف **قوله** او مختارين كالملائكة والمؤمنين
الخ وفى بعض الحواشى يعنى يراد بالطوع الاختيار وبالكره التسخير فقوله او مختارين
فى مقابلة طائعين وقوله او مسخرين فى مقابلة كارهين بالسيف وانما جعل
الملائكة والمؤمنين مختارين لانهم رجحوا الراجح وذلك بالاختيار وجعل الكفرة
عاملين بالتسخير لانهم ارتكبوا المرجوح وذلك لا يكون بالاختيار بل لكونهم فى
ايدى القضاء هذا غاية توجيه كلامه وفيه بحث لان الكفرة لو لم يكونوا مختارين
لم يتوجه التعذيب الى فعلهم والملائكة ايضا لا يفعلون الا ما قضى عليهم وانما
يفعلون لانهم يقدرون ان يمتنعوا عما قضى عليهم فالفرق بلا فارق انتهى فحصل
الايراد ان الملائكة والمؤمنين مختارين كذلك الكفرة والا يلزم محذور وكما ان
الكفرة لا يقدرون ان يمتنعوا عما قضى عليهم كذلك الملائكة والمؤمنون لا يقدرون
ان يمتنعوا عما قضى عليهم والا يلزم فساد قال الامام الاسلام هو الاستسلام
والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففى خضوع كل من فى السموات والارض لله وجوه
الاول وهو الاصح عندى ان كل ما سوى الله سبحانه فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذا كل ما سوى الله فهو منقاد
خاضع لجلال الله فى طرفى وجوده وعدمه وهو نهاية الانقياد والخضوع ثم
هذا الوجه فيه لطيفة اخرى وهى ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اى وله اسلم كل
من فى السموات والارض لا لغيره فهذه الآية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل
ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا او نفسا او
روحا او جسما او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الآية فى الدلالة على
هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من فى السموات والارض وقوله وان من شئ الا يسبح
بحمده الوجه الثانى فى تفسير هذا الاسلام انه لا سبيل لاحد عليه فى مراده فاما ان
ينزلوا عليه طوعا او ينزلوا عليه كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما
يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم مثل المرض والفقر والموت
وما اشبه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله على كل حال كرها لانهم لا ينقادون
فيما يتعلق بدين الله واما فى غير ذلك فهم مستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم
دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المسلمون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله
تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الرابع ان كل الخلق منقادون لالهيته
طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله و
منقادون لتصاديفه والجاده كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ
الميثاق وهو قوله واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم الست بربكم قالوا بلى السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما
اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره انتهى فقول المص ومختارين كالملائكة
والمؤمنين الخ الوجه الثانى من الوجوه الستة المذكورة فى كلام الامام كما ترى الآن

المص لخصه واورده على غاية الايجاز بحيث يظن انه ليس بذلك كما هو عادته في
هذا الكتاب فقول الامام في الوجه الثاني وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم
مثل المرض والفقر والموت وما اشبه ذلك لا يشك عاقل بل ومن هو له ادنى
دربة ان مراد الامام فيه ان المسلمين الصالحين اعني الملائكة وصالحي الجن والانس
لا يمكنهم دفع قضائه وقدره لا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون
كما ان الكفرة الذين لا ينقادون له تعالى فيما يتعلق لدين الله تعالى بطوعهم واختيارهم
ينقادون له تعالى كرها البتة فيما يخالف طباعهم لعدم قدرتهم دفع قضائه
وقدره فالاستسلام له تعالى فيما يخالف الطباع لعدم قدرة المخلوق على دفع
قضائه وقدره امر مشترك بين الكافر والمسلم سواء كان ملكا او جنا او انسا
فالتعليل الذي ذكره الامام في استسلام الكفرة كرها بقوله لانه لا يمكنهم دفع
قضائه وقدره قطعا في استسلام المسلمين الصالحين له تعالى كرها فيما يخالف
طباعهم وان لم يذكره ههنا فلنرجع الى ما نحن بصدده فقول المص او مختارين
كالملائكة والمؤمنين الخ معناه ان الاستسلام له تعالى بالطوع والاختيار فيما
يتعلق بدين الله وشرعه امر مقصود على الملائكة والمؤمنين من الجن والانس لا يوجد
فيمن سواهم من الكفرة والمشركين فالكفرة والمشركون مقصورون على الاستسلام له
تعالى كرها فقط فلا يوجد فيهم من الاستسلام له تعالى الا الاستسلام الكرهي
والتسخيري بمعنى انهم لم يتصفوا بالاستسلام له تعالى طوعا فيما يتعلق بامر الدين
فيكون القصر ههنا اضافيا بخلاف المؤمنين فان فيهم الاستسلام له تعالى الطوعي
الاختياري فيما يتعلق بدين الله وشرعه فيهم ايضا والاستسلام الكرهي التسخيري
وهو فيما يخالف طباعهم مثل المرض والموت والطرد والابعاد والسقوط عن المنزلة
والتعذيب فقول القائل لان الكفرة لو لم يكونوا مختارين لم يتوجه الى آخر كلامه كلام
نشاء عن عدم الاطلاع على حقيقة الحال وكذا توجيه كلام المص اولا بقوله وانما جعل
الملائكة والمؤمنين مختارين لانهم رجحوا الراجح الى آخر التوجيه توجيه ناش عن سوء
الفهم وقلة التعمق في الكلام والاكتفاء بالظواهر وكذا قول من قال قول المص او مسخرين
كالكفرة فالمراد بالانقياد المدلول عليه بقوله عز وجل وله اسلم في حقهم هو انقيادهم
لحكم الله تعالى عليهم بالكفر ولعل هذا الوجه ناظر الى مذهب الاشعري المعروف في
علم الكلام كلام ناشي عن عدم الاطلاع على حقيقة الحال لانك قد تحققت ان معنى
تسخير الكفرة هو كونهم مسخرين ينقادين له تعالى كرها فيما يخالف طباعهم مثل
المرض والفقر والموت وما اشبه ذلك مما يخالف طباع الانسان واما الكفر الذي
يرتكبه الكافر لميله اليه ومحبته له فلم يكن مما نحن فيه اي مما يخالف طبع الانسان
وكذا قول من قال في الرد على المص ومن قال او مختارين كالملائكة والمؤمنين او مسخرين
كالكفرة فانهم لا يقدرون على ان يمتنعوا عما قضى عليهم فكانه ذهب الى مذهب
الجبرية كلام ناش عن عدم الاطلاع على حقيقة الحال مع انه ليس لنا ضرورة ملجئة
الى القول بان كلام المصنف هذا ماخوذ من الكلام الذي جعله الامام وجها ثانيا
من الوجوه الستة المذكورة في كلامه بل يجوز ان يكون كلامه جعله وجها مغايرا

مغايرا للوجه الاول اخترعه من عنده او اخذه على هذا النسق من كلام بعض من المفسرين
غير الامام ونوجهه بالتوجيه الذي ذكرنا لا بتوجيه ذكره القائل ثم نقول بعد ذلك
ان الامام البغوي والحافظ ابو الفرج ابن الجوزي ذكرا اقوالا ستة مروية عن بعض الصحابة
والتابعين وعن بعض من ائمة التفسير والعربية فنقول واللفظ لابن الجوزي وفي معنى
الطوع والكره في الآية ستة اقوال احدها ان اسلام الكل كان يوم الميثاق طوعا و
كرها رواه مجاهد عن ابن عباس والاعمش عن مجاهد وبه قال السدي والثاني ان
المؤمن يسجد طايعا والكافر يسجد ظله وهو كاره روي عن ابن عباس ورواه ابن
ابي نجيح وليث عن مجاهد والثالث ان الكل اقروا بانه الخالق وان اشرك بعضهم فاقراره
بذلك حجة عليه في اشراكه هذا قول ابي العالية ورواه منصور عن مجاهد والرابع ان
المؤمن اسلم طايعا والكافر اسلم مخافة السيف هذا قول الحسن والخامس ان المؤمن اسلم
طايعا والكافر اسلم حين رأى بأس الله فلم ينفعه في ذلك الوقت هذا قول قتادة
والسادس اسلام الكل خضوعهم لنفاذ امره في جبلتهم لا يقدر احدهم ان يمتنع من
جبلة جبله عليها ولا على تغيرها هذا قول الزجاج وهو قول الشعبي انفاذ كلهم له انتهى
فالوجه الخامس المذكور في كلام الامام هو قول مجاهد عن ابن عباس وقول الاعمش عن
مجاهد والوجه الرابع فيه هو قول مجاهد فيما رواه منصور وقول ابي العالية والوجه
السادس فيه هو قول الحسن والوجه الاول فيه هو قول الشعبي والزجاج واما الوجه
الثاني المذكور فيه فيمكن ارجاعه الى الوجه الثاني في كلام ابن الجوزي وهو ما روي
عن ابن عباس ورواه ابن نجيح وليث عن مجاهد ثم ان الوجه الاول من الوجهين
المذكورين في كلام المصنف ههنا في تفسير طوعا وكرها هو المذكور في الكشاف ذكره
المص بتعاله الا ان الا ان فيه هجنة وخدشة وهي ان هذا الوجه لا يلايم شيئا
من الاقوال الستة التي ذكرها الامام البغوي وابو الفرج ابن الجوزي وصاحب الكبير
لان كرها بمعنى كارهين بمعاينة ما يلجئ الى الاسلام كمعاينة الغرق والاشراف على الموت
والطوع بمعنى طايعين للاسلام هو قول قتادة كما سمعته فيكون حاصل هذا الوجه
ان كل من في السموات والارض له تعالى اسلم وانقادوا واستسلم الدين الله وتوحيده
اما طوعا بلا معاينة بأس الله وبلا اشراف على الموت مثل الملائكة والمؤمنين من الجن
والانس واما كرها بمعاينة بأس الله والاشراف على الموت كما قال تعالى فلما رأوا بأسنا
قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا
وكما قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته فجميع من في السموات والارض
اسلم واستسلم له تعالى اما اولا واما بالاخرة هذا هو قول قتادة وهو الوجه الواحد
من الوجوه الستة المذكورة واما الاسلام او الانقياد والاستسلام لدين الله وتوحيده
ومخافة السيف والسبي والنهب فهو قول الحسن وهو الوجه الآخر من الوجوه الستة
المذكورة كما سمعت فليس في شيء من الاقوال الستة قول بالمجموع وغاية ما يقال فيه
ان كلمة الواو في قوله ومعاينة ما يلجئ بمعنى او فيكون ما قبله اشارة الى قول الحسن
وهذا اشارة الى قول قتادة فيكون في الكلام اشارة الى الاقوال الثلثة من الاقوال
الستة المروية عن الائمة لا الى القولين فقط منها كما ترى من ظاهره ولقد رأيت

بعد كتابة هذا المحل في نسخة الكشاف الذي عندي بكلمة او لا بكلمة الواو ثم ان
ضم نتق الجبل ههنا ليس في محزه ولم يذكر في قول قتادة ايضًا لان قوم موسى ليسوا
ممن انكروا نبوة موسى ولا كتابه الذي هو التورية ولا شرعه بل هم كانوا يؤمنون
جميع ذلك الا انهم استصعبوا التكاليف الشاقة فخافوا عدم خروجهم عن عهدتها
فقالوا ادع لنا ربك يخفف عنا تلك التكاليف فرفع الله فوقهم الطور بميثاقهم
وليس هذا من الالجاء الذي ذكره اهل الكلام بعدم وقوعه في شرعنا لان بني
اسرائيل لم يكفروا بموسى وكتابه وشرعه ورفع الطور عليهم لم يكن ليؤمنوا بموسى
وكتابه وشرعه وليتركوا الكفر بها كما تحققت ولو كان كذلك لكان من الجاء الذي
نفيه اهل الكلام لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت و
يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى والحاصل ان الالجاء ثلثة اقسام احدها
غير واقع باتفاق جمهور المتكلمين وهو ان يكون دعوة الانبياء قومه بالايمان بالله
وتوحيده وترك الكفر والشرك بالجاء هم وقسرهم وثانيها الالجاء على الايمان بمعاينة
العذاب والبأس كما في قوم نوح وعاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم وهو واقع
ولا ينفع لهم لانه ايمان البأس وايمان الباس غير مقبول وثالثها مثل الالجاء على
التزام الاعمال المأمورة من قبل الله وهو واقع ونافع كما في قوله تعالى واذ نتقنا
الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا الاية والذي وقع في قول قتادة من الالجاء الذي
فسر به كرهًا في قوله تعالى وله اسلم من في السموات ومن في الارض طوعًا وكرهًا
هو القسم الثاني من الاقسام الثلثة المذكورة للالجاء لا القسم الثالث ولا القسم
الاول فليتأمل في هذا المقام فانه من الفوائد الجليلة والفوايد الجزيلة **خاتمة**
لم يذكر المص سبب نزول هذه الاية وذكره الواحدي في كتابه اسباب النزول و
الامام البغوي وابو الفرج ابن الجوزي قالوا قال ابن عباس اختصم اهل الكتابين فزعمت
كل فرقة انها اولى بدين ابرهيم فقال النبي عليه السلام كلا الفريقين بريء من دين
ابرهيم فغضبوا وقالوا والله ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه
الاية قال الزيلعي في تخريج احاديث الكشاف وكذا ابن حجر العسقلاني لم اجد له اسنادًا
قوله او بان يتكلم عن نفسه عطف على قوله بان يخبر عن نفسه ومتابعيه في الكشاف
ويجوز ان يؤمر بان يتكلم عن نفسه كما يتكلم الملوك اجلالا من الله لقدر نبيه انتهى
فاشار به الى ان هذا الوجه لا يساوي الوجه الاول في البراءة عن التكلف لان الايمان
بما ذكر بعد قوله امنا من الامور العشرة وجد فيهم كما وجد فيه صلى الله تعالى عليه و
سلم لانهم ايضًا مامورون به ولان الوجه الاول هو الموافق لقوله تعالى كل امن بالله
وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله ولقوله تعالى قولوا امنا بالله
الى قوله لا نفرق بين احد منهم ولان المتبادر من قوله لا نفرق بين احد منهم في الضمير
والاسناد اليه هو عليه السلام وهم جميعًا لا هو عليه السلام وحده وكذا المتبادر
من قوله ونحن له مسلمون في الضمير والاسناد اليه هم جميعًا فاشار الى ضعف
هذا الوجه الاخير بتصريح الجواز المنبئ عن الضعف وبترك العطف فعبارة الكشاف
احسن واولى واظهر من عبارة المص **قوله** تعدى بعلى لانه من فوق في الكشاف ومن

ومن قال انما قيل علينا لقوله قل والينا لقوله قولوا تفرقة بين الرسول والمؤمنين
لان الرسول يأتيه الوحي على طريق الاستعلاء ويأتيهم على وجه الانهاء فقد تعسف
الا ترى الى قوله بما انزل اليك وانزلنا اليك الكتاب والى قوله امنوا بالذي انزل على
الذين امنوا **قوله** اي منقادون او مخلصون في عبادته في الكشاف اي موحدون
مخلصون انفسنا له لا نجعل له شريكًا في عبادتها انتهى والمص اخر الوجه المذكور
في الكشاف وقدم الوجه الذي ذكره اعني منقادون الا انه عكس الامر في قوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فقدم ما اخره واخر ما قدمه فقال بعد قوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا اي غير التوحيد والانقياد لحكم الله تعالى فما
وقع في بعض الحواشي بعد قول المص اي منقادون او مخلصون في عبادته الاول
مبني على جعل نحن عبارة عن الانسان مسلمًا او كافرًا والثاني على جعله عبارة عن
المسلمين فخطاء فاحش لانك قد تبينت ان المراد من ضمير المتكلم في قوله تعالى قل
امنا بالله هو نفسه عليه السلام مع متابعيه او نفسه عليه السلام وحده
فيكون المراد من المواضع الثلثة المذكورة بعده اعني وما انزل علينا ولا نفرق و
نحن له مسلمون هو المراد في امنا على احد الوجهين المذكورين وقد ذكر في البعض من
الحواشي احتمال ثالث بان يكون امرًا لكل مسلم ان يخبر عن نفسه واخوانه المؤمنين فهو
مناف لهذا الوجه ايضًا **قوله** واستدل به على ان الايمان هو الاسلام الخ مذهب جمهور
المتكلمين على ان الاسلام والايمان واحد قالوا اذ معنى امنت بما جاء به النبي صدقته
ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر فيها كثير فرق لرجوعها الى معنى الاعتراف والانقياد
والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن غير مسلم او مسلم غير مؤمن
وهو مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير وذهب الحشوية و
بعض المعتزلة الى تغايرهما نظرًا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله
على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق ينبغي
ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا بقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات والجواب عن الاول انا لا ندعي اتحاد المفهوم بحسب اللغة وعن الثاني
بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة
كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة فظهر لك انه كان ينبغي للمصنف ان يترك هذا الجواب وان يقتصر
على ما قبله من الدليل لانه يوهم ان القول بان الايمان هو الاسلام بعدم تغايرهما
قول مقدوح والقول بالتغاير هو المذهب المنصور وقد تحققت ان القول بعدم
التغاير هو مذهب الجمهور ولم يخالف فيه من القوم الا الحشوية وبعض من
المعتزلة والجواب المذكور جواب من طرفهما مع انه مبني على التكلف والاعتساف
قوله وذلك يقتضي ان لا يقبل توبة المرتدين بيان لفساد القول المذكور لاستلزامه
بطلان ما اجمعوا عليه من قبول توبة المرتد **قوله** عطف على ما في ايمانهم من معنى
الفعل والتقدير كيف يهدي الله قومًا كفروا بعد ان امنوا وشهدوا **قوله** قيل انها

نزلت فی الحرث بن سوید الخ اخرجه الواحدی فی اسباب النزول عن عکرمة عن ابن
عباس و ذکره الامام البغوی فی المعالم و ابو الفرج ابن الجوزی فی تفسیره ثم انه لم
یظهر وجه التزییف بقوله قیل **قوله** فارسل الیه اخوه الجلاس بالتخفیف وقیل بالتشدید
قوله کالیهود کفروا بعیسی و الانجیل بعد الایمان بموسی والتوریة ثم ازدادوا کفرا
بمحمد والقران هذا قول الحسن وقتادة وعطاء الخراسانی فی سبب نزول هذه الایة
ذکره الواحدی فی اسباب النزول والامام البغوی وابو الفرج ابن الجوزی **قوله**
او کفروا بمحمد بعد ما امنوا به قبل بعثته ثم ازدادوا کفرا بالاصرار والعناد والطعن
فیه والصد عن الایمان ونقض المیثاق هذا قول ابی العالیة فی سبب نزول هذه الایة
علی ما ذکره الواحدی والبغوی وابو الفرج الا انهم اتفقوا علی ان قول ابی العالیة
فی سبب النزول لا یختص بالیهود بل المراد فی قوله تعالی ان الذین کفروا هم الیهود
والنصاری کفروا بمحمد بعد ایمانهم بنعته وصفته فالصواب او کالیهود والنصاری
کفروا بمحمد الخ **قوله** او لقوم ارتدوا ولحقوا بمکة الخ هذا سبب النزول فی قول ابن عباس
ومقاتل ذکره البغوی وابن الجوزی اختلف نسخ المص ههنا ففی بعضها کقوم ارتدوا
کما کتبنا وهو ظاهر وفی بعضها باللام فحینئذ یکون او لقوم عطفا علی مقدر قبل قوله
کالیهود کانه قیل الوعید لقوم کالیهود الخ او لقوم ارتدوا الخ **قال** تعالی لن تقبل توبتهم
الایة فی تفسیر ابن الجوزی وفی علة امتناع قبول توبتهم اربعة اقوال احدها انهم
ارتدوا وعزموا علی اظهار التوبة لستر حالهم والکفر فی ضمایرهم قاله ابن عباس و
الثانی انهم قوم تابوا من الذنوب فی الشرک ولم یتوبوا من الشرک قاله ابو العالیة و
الثالث ان معناه لن تقبل توبتهم حین یحضرهم الموت وهو قول الحسن وقتادة و
عطاء الخراسانی والسدی والرابع لن تقبل توبتهم بعد الموت اذا ماتوا علی الکفر وهو قول
مجاهد قال تعالی ان الذین کفروا وماتوا وهم کفار الایة فی تفسیر ابن الجوزی روی
ابو صالح عن ابن عباس ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم لما فتح مکة دخل من کان من
اصحاب الحرث ابن سوید حیا فی الاسلام فنزلت هذه الایة فیمن مات منهم کافرا
قوله روی انها لما نزلت جاء ابو طلحة الحدیث اخرجه الشیخان والنسائی من
حدیث انس **قوله** بیرحاء بفتح الباء الموحدة وکسرها وسکون الیاء وبفتح الراء المهملة
وضمها مع المد والقصر اسم ضیعة بالمدینة وکان فی مقابلة المسجد وکان رسول الله
یدخلها ویشرب من ماء فیها عذب **قوله** بخ بفتح الباء الموحدة والخاء المعجمة کلمة
تقال عند المدح والرضاء بالشیء وهما مبنیة علی السکون فان وصلت کسرت ونونت
وربما شدد نحو کف وصف **قوله** وجاء زید بن حارثة بفرس کان یحبه الحدیث
اخرجه عبد الرزاق وابن جریر الطبری فی تفسیرهما والطبرانی وغیره وزید هذا مولی
لرسول الله ویقولون له ابن رسول الله وهو المراد فی قوله تعالی فلما قضی زید منها
وطرا زوجناکها وهو السبب فی نزول قوله تعالی ما کان محمد ابا احد الخ وقوله
تعالی ادعوهم لابائهم الخ واسامة هذا ابنه قوله فقال زید انما اردت ان اتصدق به
ظن زید ان هذا الانفاق لا یکون وسیلة لنیل البر الا اذا اعطی للاجنبی دون
اقرب الاقارب الذی هو اسامة ههنا لانه ولده من صلبه قال تعالی کل الطعام

الطعام کان حلا لبنی اسرائیل الایة سبب نزول هذه الایة علی ما ذکره الواحدی
فی اسباب النزول والبغوی فی المعالم والحافظ ابو الفرج فی تفسیره عن ابی روق
وابن السایب ان النبی صلی الله علیه وسلم قال انا علی ملة ابراهیم فقالت الیهود
کیف وانت تاکل لحوم الابل وتشرب البانها فقال کان ذلک حلالا لابراهیم فقالوا
کل شیء نحرمه فانه کان محرما علی نوح وابراهیم حتی الینا فنزلت هذه الایة انتهی
فکان علی المص ان یذکره لانه مما مست الحاجة الی ذکره **قوله** قیل کان به عرق
النساء الحدیث اخرجه الامام احمد والحاکم وغیرهما عن ابن عباس مرفوعا بسند
صحیح والنساء بفتح النون والسین المهملة اخره همزة مثل ملاء وعرق النساء هو
عرق واسع ینزل من الورک من جانب وحشیه الی الرکبة وهذا الاطلاق مجاز
من قبیل اطلاق اسم المحل علی الحال لان هذا العرق یتحقق فی جمیع الانسان سواء کان
مریضا او صحیحا فالمراد به داء ووجع یتحقق فی هذا العرق فیکون مجازا مرسلا
علاقته الحالیة والمحلیة ثم الظاهر للمص ان یسقط کلمة قیل ههنا **قوله** واحتج به من
جوز للنبی ان یجتهد اختلف العلماء ههنا فالاشاعرة والمعتزلة علی ان لیس للنبی العمل
بالرأی والاجتهاد وانما له العمل بالوحی فقط الا ان الاشاعرة یقولون ان العمل
بالرأی والاجتهاد وان لم یقع من النبی لکنه لا یمتنع ذلک عقلا واما المعتزلة
فیقولون ان ذلک ممتنع عقلا وعند الحنفیة یجوز للنبی العمل بالرأی والاجتهاد کما
یجوز له العمل بالوحی الا انهم اختلفوا فی ذلک ایضا فعند الامام ابی حنیفة ومحمد
ان النبی ینتظر الوحی اولا فی عمل من الاعمال الشرعیة فان جاء الوحی لبیانه فیها ونعمت
وان لم یأت الوحی لبیانه فحینئذ یجوز له الاجتهاد فی ذلک ولم یجز له العمل بالاجتهاد قبل
الانتظار وذهب الامام ابو یوسف الی ان للنبی ان یعمل بالاجتهاد اولا بلا اشتراط
فی العمل به ان ینتظر الوحی اولا فله العمل بالوحی وله العمل بالاجتهاد وهو مذهب
الامام مالک والامام الشافعی وعامة اهل الحدیث فظهر لک ان مراد المص
من کلمة من فی قوله واحتج به من جوز للنبی ان یجتهد هم اکثر الحنفیة والمالکیة
والشافعیة واصحاب الحدیث ثم الظاهر من قوله من قبل ان تنزل التوریة ومن
قوله علی نفسه ومواساتنا دفعل التحریم الی اسرائیل هو قول هؤلاء الائمة الاعلام
قوله وفی منع النسخ عطف علی قوله فی دعوی البراءة **قوله** والطعن فی دعوی
الرسول عطف علی قوله فی منع النسخ **قوله** موافقة ابراهیم بالنصب مفعول
دعوی **قال** تعالی ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة الایة فی اسباب النزول
للواحدی وتفسیر ابی الفرج قال مجاهد تفاخر المسلمون والیهود فقالت الیهود بیت
المقدس افضل واعظم من الکعبة لانه مهاجر الانبیاء وفی الارض المقدسة وقال
المسلمون بل الکعبة افضل فانزل الله هذه الایة وکذا فی المعالم **قوله** کالنبیط والنمیط
بضم النون وفتح الموحدة او المیم بعدها یاء ساکنة اسم موضع بالدهناء **قوله** وقیل
هی موضع المسجد ومکة البلد من بکه اذا زحمه او من بکه اذا دقه یعنی لیس بکة
لغة فی مکة لان مکة هی اسم البلد الحرام وبکة اسم موضع المسجد فبکة ماخوذة من
بکه اذا زحمه او من بکه اذا دقه فقوله البلد خبر مکة وقوله من بکه الخ خبر ثان

لقوله هى فى قوله وقيل هى **قوله** روى انه عليه السلام سئل عن اول بيت الحديث
رواه الشيخان عن ابى ذر الغفارى **قوله** فبناه قوم من جرهم بضم الجيم وسكون
الراء المهملة وضم الهاء آخره ميم هم قوم بما نعيون خرجوا من اليمن لقحط وقع
فيه ونزلوا برية فاران وهو اسم مكة فى عهدهم وقد كان ابرهيم عليه السلام
ارسل هاجر ام اسمعيل عليه السلام بعد ما تولد اسمعيل السلام الى هذه البرية
قبل نزول جرهم فيها لما غارت عليها سارة فنزلت عند الصفا والمروة فعطشت
عطشا شديدا فاسرعت الى الصفا رجاء ان ترى ماء او احدا من الناس يدل على الماء
فلم ير احدا ثم اسرعت الى المروة كذلك فلم ير احدا فايست واستيقنت الموت عليها
وعلى ولدها فظهر لها ملاك الله وقال ان الله قد سمع تضرعك فابشرى ان ولدك
هذا تكون ابا لامة عظيمة معظمة جدا جدا وهذا هو الماء الذى اعطاك الرب الى
هنا نص التورية التى بيد اليهود والنصارى اليوم وهذا الماء ماء زمزم يجرى وقتيه
على ظاهر الارض ثم ان جرهما نزلوا بعد ما خرجوا من اليمن على هذا الماء باذن من هاجر
لان الماء كان فى يدها ثم ان ابرهيم عليه السلام بنى البيت المحرم هناك بمعاونة
اسمعيل ووقع المصاهرة بينه وبين جرهم فكان السدانة والسقاية لاسمعيل ثم بعد
لابنه ثابت ثم بعد موته تغلبت جرهم فاخذت السدانة والسقاية فبنوا البيت
المحرم بعد وهنه ثم ان جرهم طغت وبغت وعتت عن امر ربها حتى ان رجلا منهم
زنى بامرأة يسمى الرجل اساف والمرأة نائلة فمسخهما الله تعالى حجرين صير الاثنين
وعبدا من دون الله بعد امد بعيد حتى ان قريش كانوا يعظمونهما **قوله** ثم العمالقة
من ولد عمليق بكسر العين المهملة ابن لاوذ بن ارم بن سام ابن نوح لما تفرقت القبائل
من اليمن لغلاء شديد كان بها كما سمعت خرج العماليق ايضا من اليمن فيممت نحو تهامة
فاتوا مكة فنزلوا على زمزم ايضا وقد سمعت ان ولاية البيت انتقلت بعد ثابت بن
اسمعيل الى جرهم فبقيت ولاية البيت فى يد جرهم نحو ستمائة سنة ثم لما عتت عن
امر ربهم كما سمعت الشام فبقوا فيه مدة طويلة الى عهد موسى والى عهد داود عليهما
السلام حتى ان موسى عليه السلام لما خرج من مصر بعد غرق فرعون مع اسباط بنى
اسرائيل قاتلهم فقتل مقاتلتهم واخذ بلادهم من ايديهم وهم المرادون فى قول بنى
اسرائيل قبل وقوع القتال خوفا منهم يا موسى ان فيها قوما جبارين وانا لن ندخلها
حتى يخرجوا منها الآية وكذا قاتلهم بعد ذلك طالوت حتى ان الذى قتله داود
عليه السلام وهو جالوت كان قائدهم ورئيس عسكرهم **قوله** يقال له الضراح بضم
الضاد المعجمة وفتح الراء المهملة آخره حاء مهملة مثل غراب قال ابن الاثير فى النهاية الضراح
بيت فى السماء حيال الكعبة ويروى الضريح وهو البيت المعمور من المضارحة وهى المقابلة
والمضارعة ومن رواه بالصاد المهملة فقد صحف قال الطيبى والذى صح ان البيت المعمور
فى السماء السابعة روينا عن البخارى ومسلم والنسائى عن رسول الله فى حديث المعراج
ثم عرج بنا الى السماء السابعة وفيه فاذا انا بابرهيم مسند اظهره الى البيت المعمور انتهى
يريد الطيبى ان قول من قال من العلماء مثل ابن الاثير وغيره ان المراد من الضراح هو
البيت المعمور غير صحيح لان القائل بالضراح هو الذى يقول برفعه بعد الطوفان الى السماء

الى السماء الرابعة وقد صح ان البيت المعمور فى السماء السابعة **قوله** وهو لا يلايم
ظاهر الآية لانه لم يوضح اول بيت وضع للناس لانه لم يوضع للناس بل للملائكة وانما
قال ظاهر الآية لانه يمكن تصحيحه بانه ايضا وضع للناس الا انه يتبرك به الملائكة
قبل خلق آدم ولم يكن وضعه لهم كذا فى الحاشية العصامية **قال** تعالى فيه آيات
بينات مقام ابرهيم ومن دخله كان آمنا قال ابو حيان اى علامات واضحات
منها مقام ابرهيم والحجة التى قام عليه والحجر الاسود والحطيم وزمزم وامن الخائف
وتعظيمه فى قلوب الناس وامر الفيل ورمى طير الله عنه بحجارة السجيل وكف الجبابرة
منه على وجه الدهر واذعان نفوس العرب لتوقير هذه البقعة دون ناه ولا آمر
ولا زاجر وجباية الارزاق وهو بواد غير ذى زرع وحمايتها من السيول ودلالة عموم
المطر اياه من جميع جوانبه على خصب آفاق الارض فان كان المطر من جانب خصب
الافق الذى يليه ثم قال لم يذكر الزمخشرى فى اعراب مقام ابرهيم الا انه عطف
بيان لقوله آيات بينات ويرد عليه ذلك لان آيات نكرة ومقام ابرهيم معرفة
ولا يجوز التخالف فى عطف البيان وقوله مخالف لاجماع الكوفيين والبصريين
فلا يلتفت اليه وحكم عطف البيان عند الكوفيين حكم النعت فيتبع النكرة النكرة
والمعرفة المعرفة وقد تبعهم فى ذلك الفارسى واما عند البصريين فلا يجوز ان يكونا
معرفتين ولا يجوز ان يكونا نكرتين وما اعرابه الكوفيين ومن وافقهم عطف
بيان وهو نكرة على نكرة قبله اعربه البصريون بدلا ولم يقم لهم دليل على تعيين عطف
البيان فى النكرة وكل من وقفنا على كلامه جعل مقام ابرهيم تابعا لآيات على توضيح آية
كثيرة فى المقام والذى اخترناه فى الكتاب الذى اختصرناه هذا منه ان يكون ارتفاعه على انه
خبر مبتداء محذوف تقديره احدها مقام ابرهيم او يكون ارتفاعه على انه مبتداء محذوف
الخبر تقديره منها مقام ابرهيم والذى اختاره الآن انه ليس متعلقا بقوله آيات بينات
ولا تفسيرا لها لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى بل هو عندى بدل او عطف بيان
من الموصول الذى هو خبر ان وكانه قيل ان اول بيت وضع للناس لمقام ابرهيم
ومن دخله كان آمنا من شرطية او موصولة وتكلفوا عطف هذه الجملة على قوله مقام
ابرهيم تكلفا بعيدا والذى اذهب اليه انه اخبار من الله بفضل هذا البيت والحرم
وامن من دخله كما قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم
فذكر تعالى امتنانه عليهم بامن من دخل هذا الحرم الشريف وظاهر الآية انها مذكرة
للعرب بما كانوا عليه فى الجاهلية من احترام هذا البيت وامن من دخله من ذوى الجرائر
وكانت العرب يغير بعضها على بعض ويتخطف الناس بالقتل واخذ الاموال وانواع
الظلم الا فى الحرم **قوله** وسبب هذه الاثر انه لما ارتفع بنيان الكعبة قام على هذا
الحجر ليتمكن من رفع الحجارة فغاصت فيه قدماه اخرجه ابن المنذر وابن ابى حاتم عن
سعيد بن جبير **قوله** كقوله عليه السلام حبب الى من دنياكم ثلث الطيب والنساء
وقرة عينى فى الصلوة قال الجلال السيوطى ههنا فوايد الاولى هذا الحديث اخرجه
الامام احمد بن حنبل فى كتاب الزهد من حديث انس بن مالك واخرجه النسائى فى
سننه والحاكم فى المستدرك وقال انه صحيح على شرط مسلم والبيهقى فى السنن ولفظه

عنده الجميع حبب الى من دنياكم الطيب والنساء وجعلت قرة عينى فى الصلوة وليس
فيه لفظ ثلث يستشهد به المص قال الطيبى فعلى هذا لا يكون من الباب وقد
وقع الكلام فى ذلك قديما والف فيه الامام ابى بكر بن فورك الثانية قال الشيخ
بدر الدين الزركشى فى شرح المهاج فى كتاب الزهد لاحمد بن حنبل فى هذا الحديث
زيادة لطيفة وهى اصبر عن الطعام والشراب ولا اصبر عنهن قلت وقد مررت على كتاب
الزهد مرارا لا تحصى فيما وجدت فيه هذه الزيادة الا ان فيه من زوايد ابنه عبد
الله من طريق آخر عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت قرة عينى
فى الصلوة وحبب الى النساء والطيب الجايع يشبع والظمأن يروى ولا اشبع من حب
الصلوة والنساء فالظاهر ان الزركشى اراد هذه الطريقة ونقلها من حفظه فوهم
فى ايرادها الثالثة ضل بعض القصاص فقال فى مجلسه ما سلم احد من هوى
وسمى من لا يمكن تسميته فى هذا المقام وكان بعض ارباب الاحوال حاضرا قال فقلت له
اتق الله فقال الم تقل حبب الى من الدنيا النساء والطيب قال فقلت ويحك انما
قال حبب الى ولم يقل احببت قال ثم خرجت على وجهى وانا لا اعقل من الهم فرأيت
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا تهتم فقد قتلناه قال فخرج ذلك القاص
الى بعض القرى فخرج قطاع الطريق عليه فقتلوه الرابعة كان الاوزاعى يقول ليس
حب النساء من حب الدنيا المذموم او يقال ان الشئ قد يكون من الدنيا ويكون
حبه من الاخرة لاعانته عليها وقال الشيخ تقى الدين السبكى السر فى اباحة نكاح اكثر
من اربع لرسول الله ان الله تعالى اراد نقل بواطن الشريعة وظواهرها وما يستحيى
من ذكره وما لا يستحيى منه وكان رسول الله اشد الناس حياء فجعل الله لنسوة ينقلن
من الشرع ما يرونه من افعاله ويسمعنه من اقواله التى قد يستحيى من الافصاح بها
بحضرة الرجال ليتكمل نقل الشريعة وكثر عدد النساء لتكثر الناقلون لهذا النوع ومنهن
عرف غالب مسائل الغسل والحيض والعدة ونحوها قال ولم يكن ذلك لشهوة منه
صلى الله تعالى عليه وسلم فى النكاح ولا كان يحب الوطئ للذة البشرية معاذ الله
وانما حبب اليه النساء لنقلهن عنه ما يستحيى هو من الامعان فى اللفظ فاحبهن
لما فيهن من الاعانة على نقل الشريعة فى هذه الابواب وايضا فقد ما لم يكن ينقله
غيرهن مما رأينه فى منامه وحالة خلوته من الايات البينات على نبوته من جده
واجتهاده فى العبادة ومن امور يشهد كل ذى لب انها لا تكون الا لنبى فحصل بذلك
خير عظيم قوله قال عليه السلام من مات فى احد الحرمين بعث يوم القيمة آمنا
اخرجه ابو داود الطيالسى فى مسنده والبيهقى فى شعب الايمان من حديث انس
والطبرانى فى معجمه الاوسط من حديث جابر والدارقطنى فى سننه من حديث حاطب
قال ابن حجر العسقلانى وقد اخرجه ابن الجوزى فى الموضوعات من طريق عبد الغفور
ونقل عن ابن حبان انه قال كان يضع الحديث قلت وهذا من غلط ابن الجوزى فى
تصرفه فانه لم يختص بعبد الغفور قال الله تعالى من استطاع اليه سبيلا احتج جمهور
المعتزلة بهذه الآية على ان الاستطاعة قبل الفعل قالوا لو كان الاستطاعة مع
الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف

التكليف المذكور فى هذه الآية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مأمورا بالحج بسبب
هذه الآية وذلك باطل بالاتفاق واجاب الاصحاب بان هذا لازم لهم ايضا
وذلك لان القادر اما ان يصير مامورا بالفعل قبل حصول الداعى الى الفعل او
بعد حصوله اما قبل حصول الداعى فمحال لان قبل حصول الداعى يمتنع حصول الفعل
فيكون التكليف تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعى فالفعل يصير واجب
الحصول فلا يكون فى التكليف به فائدة كذا ذكره الامام فى التفسير قوله اما بعد حصول
الداعى فمحال لان قبل حصول الداعى يمتنع حصول الفعل يريد الامام ان المذهب عند
المعتزلة على ان قدرة العبد لا تؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى
وادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح احدهما فالمراد من المحال
فى قوله اما قبل حصول الداعى فمحال هو المحال عندهم لا عند اهل السنة لانهم اوردوا
نقضا عليهم بقدحى العطشان ورغيفى الجايع وطريقى الهارب من السبع قوله فيكون
التكليف تكليف ما لا يطاق يريد ان المعتزلة لم يقولوا بتكليف ما لا يطاق بل حكموا
باستحالته فيلزم المحال والفساد على مذهبهم وبالنسبة الى اصولهم قوله فسر رسول الله
الاستطاعة بالزاد والراحلة اخرجه الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عمر والحاكم
وصححه على شرط الشيخين من حديث انس وسعيد بن منصور فى سننه وابن جرير
عن الحسن مرسلا قوله وضع كفر موضع لم يحج تأكيدا لوجوبه وتغليظا على تاركه فى
الكشاف قوله ومن كفر مكان ولم يحج تغليظا على تارك الحج ونحوه من التغليظ من ترك
الصلوة متعمدا فقد كفر انتهى قال صاحب الانتصاف قول صاحب الكشاف ان
المراد بمن كفر من ترك الحج وعبر عنه بالكفر تغليظا فيه نظر فان قاعدة اهل السنة
توجب ان تارك الحج لا يكفر بمجرد تركه وهو قول وقع اجماع اهل السنة عليه فتعين
حمل الآية على تارك الحج جاحدا لوجوبه وحينئذ يكون الكفر راجعا الى الاعتقاد لا
الى مجرد الترك واما الزمخشرى فيستسهل ذلك لان تارك الحج عنده بمجرد الترك يخرج
من ربقة الايمان ومن اسمه ومن حكمه لانه عنده غير مؤمن مخلد تخليد الكافر
وعلى قاعدة اهل السنة يتعين المصير الى ما ذكرنا انتهى مذهب المعتزلة كما تحققت
غير مرة ان مرتكب الكبيرة وان خرج من الايمان الا انه لا يدخل فى الكفر ولم يكن
كافرا بارتكابها حتى انه لا يزول عنه اسم المؤمن وانه يجوز الصلوة خلفه فاطلاق
الكافر على من ترك الحج يخالف اصولهم وقواعدهم فاضطر صاحب الكشاف لصون
مذهبه الى التأويل بان اطلاق الكافر على تارك الحج تغليظا وتشديدا لا لكونه كان
كافرا فاطلاق الكافر فى نصوص الشارع على من ارتكب الكبائر تغليظا وتشديدا
مما اتفق عليه الفريقان اعنى اهل السنة واهل الاعتزال لا انه من منفردات اهل
السنة فهذا الكلام من القائل ناش عن عدم امعان النظر فى مقالات القوم قوله
ولذلك قال عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا
اخرجه الترمذى من رواية هلال وضعفه من حديث على بلفظ من ملك زادا و
راحلة تبلغه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وقال غريب
وفى اسناده مقال وهلال بن عبد الله مجهول ونقل ابن عدى والعقيلى عن

البخاري ان هلال هذا منكر الحديث وقال البيهقي في الشعب تفرد به هلال وله شاهد
من حديث ابي امامة اخرجه الدارمي بلفظ من لم يمنعه من الحج حاجة ظاهرة او سلطان
جائر او مرض حابس فمات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا واورده
ابن الجوزي في الموضوعات من طريق ابن عدي واورده ابن عدي في الكامل عن
ترجمة ابي المهزم يزيد بن ابي سفيان عن ابي هريرة مرفوعا بنحوه ونقل عن الفلاس
انه كذب ابا المهزم انتهى قال العسقلاني هذا من غلط ابن الجوزي في تصرفه لان الطرق
الى ابي امامة ليس فيها من اتهم بالكذب فضلا عمن كذب **قوله** من وجوه الدلالة على
وجوبه بصيغة الخبر من وجوه بالتنوين لا بالاضافة لما بعده والدلالة بالجر بدل من
وجوه او بالرفع مبتداء محذوف الخبر اي منها الدلالة او خبر مبتداء محذوف اي الوجه
الاول الدلالة الخ والمعطوفات الاتية على هذه الوجوه **قوله** حق واجب لله في رقاب
الناس حيث قال عز وجل على الناس عقيب قوله ولله فكونه حقا واجبا يفهم من اللام
وكونه في رقاب الناس من على **قوله** وتعميم الحكم اولا حيث قال على الناس **قوله** و
تخصيصه اي تخصيص الحكم وتقييده ثانيا **قوله** فانه كالايضاح بعد الابهام اي التخصيص
الحكم ثانيا في الكشاف انه ايضاح والمص زاد الكاف لانه لم يتحد معناهما حتى يوضح
احدهما الاخر لكنه تخصيص بعد تعميم فيكون شبه الايضاح فمن قال لو حذف الكاف
لكان اولى لم يتنبه لمقصد المص كذا في حاشية الشهاب **قوله** وتثنية وتكرير المراد
تثنية بفتح المثناة الفوقية وسكون الثاء المثلثة بعدها نون مكسورة مثناة
تحتية مفتوحة وفي بعض النسخ وتبنيه بفتح التاء وسكون النون وكسر الموحدة و
سكون المثناة التحتيتين وهو تصحيف من الناسخ ثم هو عطف على مدخول الكاف اي
وكتثنية **قوله** وتسمية ترك الحج كفرا من حيث انه فعل الكفرة تسمية بالرفع مبتداء ومن
حيث خبره ويجوز ان يكون معطوفا على ما قبله اي ومنها تسمية ترك الحج فيكون من
حيث انه قيد للمعطوف **قوله** وذكر الاستغناء في هذا الموضع مما يدل على المقت والخذلان
ذكر الاستغناء مبتداء ومما يدل خبره ولا يجوز فيه ما يجوز فيما قبله من عطف المفرد
قوله **وقوله** عن العالمين بدل عنه اي لفظ عنه فبدل مضاف الى عنه باعتبار
لفظه والمعنى انه تعالى لم يكن ههنا غني عنه اي عن تارك الحج مع ان المذكور ههنا
هو ليس الا لان المراد من كفر هو من ترك الحج فمع ذلك لم يقل عز وجل غني عنه بل قال
غني عن العالمين بدل عنه اي انما قال عن العالمين بدل عنه اي انما قال عن العالمين
ولم يقل عنه لما فيه من مبالغة التعميم قوله وقوله عن العالمين مبتداء وبدل عنه
حال عن المبتداء ولما فيه الخ خبر المبتداء ووقع ههنا في بعض النسخ يدل عليه بفتح
المثناة التحتية وضم الدال المهملة وتشديد اللام على صيغة المضارع مثل يمد و
عليه بلفظ بدل لفظ عنه وكلاهما تصحيف من الناسخين والصحيح ما ذكرنا **قوله** لانه
تكليف شاق جامع بين كسر النفس الى قوله على الله تعليل لما سبق من قوله وقد اكدام
الحج في هذه الاية الخ **قوله** وروي انه لما نزل صدر الاية جمع رسول الله ارباب الملل
فامنت به ملة واحدة وكفرت خمس ملل فنزل ومن كفر اخرجه ابن جرير الطبري من
طريق جويبر عن الضحاك قال لما نزلت فذكره وقد وقع في طريقه بعد قوله ملة

ملة واحدة وهم المسلمون وبعد قوله خمس ملل لا نؤمن به ولا نصلي له ولا نحجه وبعد
قوله ولا نحجه وهم المشركون واليهود والنصارى والصابئون والمجوس ولم يذكر
المص للايجاز قال الحافظ ابن حجر العسقلاني وهو معضل وجويبر متروك الحديث
ساقط قال الله تعالى قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله قالت المعتزلة في
هذه الاية دلالة على ان الكفر من قبلهم حتى يصح هذا التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم
على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي كذا ذكره الامام
في تفسيره يعني نقول لهم على طريق المعارضة ان الارادة من جملة الدواعي وهي من
قبل الله تعالى باتفاق منا ومنهم مع انه تعالى يذكر توبيخا على كثير من الارادات
الانسانية تريدون عرض الدنيا اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا
اتريدون ان تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل واما العلم فلا يصح للمعارضة
على مذهب المعتزلة اذ العلم عندهم بايجاد العبد مثل فعله الاختياري كذا قيل وهو
كلام ساقط اذ ليس مراد الامام الذي عورض به المعتزلة هو علم العبد بل علم الله
الازلي المتعلق في الازل بما سيقع من الافعال الاختيارية للعباد ومنها الكفر والشرك
قوله ويحرشون بينهم بفتح الحاء المعجمة وكسر الراء المهملة المشددة بعدها شين
معجمة من التحريش في النهاية انه عليه السلام نهى عن التحريش بين البهايم هو
الاغراء وتهييج بعضها على بعض كما يفعل بين الجمال والكباش والديوك وغيرها
ومنه الحديث ان الشيطان قد يئس ان يعبد في جزيرة العرب ولكن في التحريش
بينهم اي في حملهم على الفتن والحروب قال تعالى تبغونها عوجا في تفسير ابن الجوزي
قال اللغويون الهاء كناية عن السبيل والسبيل يذكر ويؤنث وانشدوا فلا تبعد
فكل فتى اناس سيصبح سالكا تلك السبيلا معنى تبغونها تبغون لها تقول
العرب ابغني خادما يريدون ابتغه لي فاذا ارادوا ابتغ معي واعني على طلبه قالوا
ابغني ففتحوا الالف ويقولون وهبتك درهما كما يقولون وهبت لك قال ابو عبيد
العوج بكسر العين في الدين والكلام والعمل والعوج بفتحها في الحائط والجذع وقال
الزجاج العوج بكسر العين فيما لا ترى له شخصا وما كان له شخص قلت عوج ففتحها
تقول في امره ودينه عوج وفي بعض العصي العوج وروى ابن الانباري عن ثعلب قال
العوج عند العرب بكسر العين في كل ما لا يحاط به والعوج بفتح العين في كل ما يتحصل و
يحاط فيقال في الارض عوج وفي الدين عوج لان هذين يتسعان ولا يدركان وفي العصا
عوج وفي السن عوج لانهما يحاط بهما ويبلغ كنههما وقال ابن فارس العوج بفتح العين
في كل منتصب كالحائط والعوج ما كان في بساط او ارض او دين او معاش **قوله** وتوهموا
ان فيه عوجا عن الحق بمنع النسخ في الكشاف انكم تلبسون على الناس حتى توهموهم ان فيها
عوجا بقولكم ان شريعة موسى لا تنسخ انتهى فالمصنف غير عبارة الكشاف بحيث ادى
الى التعقيد الذي اعرض عنه ائمة البيان لاخلاله بالمقصود لان المقصود ان اليهود
وهموا الناس ان الله اذا شرع لعباده شيئا من الدين فهو لا يقبل النسخ ابدا واوهموا
ان التورية نص في ذلك مع ان اخبارهم تعلم ان في التورية مواضع كثيرة تدل على
النسخ فقول صاحب الكشاف انكم تلبسون على الناس حتى توهموهم ان فيها عوجا

بقولكم لحى يدل على هذا المقصود دلالة واضحة واما عبارة المص ففيها تعقيد
وتعمية لايفهم المراد منها بسهولة وذلك لامرين احدهما انه غير الافعال الى التفعيل
في قوله وتوهموا فيشعر انهم ما وصلوا الحق في امر النسخ مع انهم وصلوا وكتموا و
ثانيهما انه يدل قول صاحب الكشاف بقولكم ان شريعة موسى لا تنسخ الى قوله بمنع
النسخ فهذا اشد من التغيير الاول في التعمية وايهام خلاف المقصود فالصواب
الاقتصار على تقرير الكشاف بلا تغيير شئ منه **قوله** نزلت في نفر من الاوس والخزرج الى
قوله وانصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه ابن جرير الطبري واخرجه ابن
اسحق في المغازى ومن طريقه الطبرى ايضا قال حدثني عن زيد بن اسلم فذكره مفصلا
وذكره ابن هشام ولم يذكر اسناد اسحق وزاد في آخره وكان يومئذ على الاوس حضير
بن السماك والد اسيد وكان على الخزرج عمرو بن النعمان البياضي فقتلا جميعا كذا
في تخريج احاديث الكشاف للزيلعي ويرد عليه ان سيد الاوس هو سعد بن معاذ
وسيد الخزرج هو سعد بن عبادة حين هاجر رسول الله الى المدينة ولم يقع بعد
ما هاجر رسول الله حرب بينهما بحيث قتل فيه احد من الحيين لا من رئيسهما ولا
من مرؤسهما بل هم الحيان وقوع الحرب والقتال في تلك الواقعة التى ذكرها المص
فصرفهم الله عنه ببركة رسول الله فانصرفوا ولم يمسس احدا منهم قرح فضلا عن القتل نعم
كان من حرب البعاث الذى وقع قبل مهاجرة رسول الله الى المدينة سيد الاوس
حضير بن السماك وسيد الخزرج عمرو بن النعمان فقتلا في هذا الحرب فالذى قتل فيه
سيد الاوس والخزرج هو حرب بعاث لا هذه الواقعة التى هيجها اليهودى فذكرها
المص كما يوهمه كلام الزيلعي وقد وقع حروب كثيرة بين هذين الحيين قبل وكان
حرب بعاث آخر الحروب الواقعة بينهم قبل الاسلام كذا قلت وهذا القائل توهم
من قول الزيلعي وكان يومئذ على الاوس حضير بن السماك والد اسيد وكان على الخزرج
عمرو بن النعمان البياضي فقتلا جميعا ان قتل هذين السيدين وقع في هذا الحرب
اعنى الحرب الذى همه الاوس والخزرج بعد الاسلام بحمل قوله يومئذ على عهد
الرسول عليه السلام فلذلك اورد على الزيلعي ما اورد وهو غلط فاحش وانما
المراد من قول الزيلعي يومئذ يوم بعاث لا غير وهو ظاهر وتفصيل حرب البعاث على
ما رواه ابن الاثير في الكامل ان قريظة والنضير جددوا العهود مع الاوس على الموازرة
والتناصر واستحكام امرهم فلما سمعت بذلك الخزرج جمعت وانشدت وراسلت حلفاءها
من اشجع وجهينة وراسلت الاوس حلفاءها من مزينة والتقوا ببعاث وهى من اموال
القريظة وعلى الاوس حضير والد اسيد وعلى الخزرج عمرو بن النعمان فلما التقوا اقتتلوا
قتالا شديدا وصبروا جميعا ثم ان الاوس وجدت مس السلاح فولوا منهزمين فلما
رأى حضير ذلك نزل وطعن قدمه واعقره والله لا اعود حتى اقتل فان شئتم يا
معشر الاوس ان تسلمونى فافعلوا فعطفوا عليه واصاب عمرو بن النعمان رئيس
الخزرج سهم فقتله وانهزمت الخزرج فوضعت فيهم الاوس السلاح فصاح صائح
يا معشر الاوس احسنوا ولا تهلكوا اخوانكم فجوارهم خير من جوار الثعالب فانتهوا عنهم
وكان يوم بعاث آخر الحروب المشهورة بين الاوس والخزرج ثم جاء الاسلام و اتفقت

واتفقت الكلمة واجتمعوا على نصر الاسلام ثم لفظ بعاث بضم الموحدة التحتانية
وفتح العين المهملة على هيئة النحاس وقد صحف بالغين المعجمة بدل العين المهملة
وقيل وقع تصحيف آخر وهو انه ذكر ههنا ان بعاث اسم حصن للاوس بكسر الحاء والصاد
المهملتين آخره نون وهو ايضا توهم من القائل اذ لفظ بعاث اسم حصين او بستان
وقع الحرب المسمات ببعاث عندهما وقيل اسم موضع وقع هذا الحرب فيه فيكون
التسمية على كل حال مجازا من قبيل ذكر المحل واراده الحال ثم انه قد وقع التصحيف في
قوله عليه السلام ابدعوى الجاهلية اوله همزة الاستفهام وبعدها باء جارة و
بعدها دال مهملة مفتوحة وبعدها عين مهملة ساكنة وبعدها واو مفتوحة واخرها
الف مقصورة باضافة كلمة الدعوى الى الجاهلية فصحف الموحدة التحتانية المكسورة
الى المثناة الفوقية المفتوحة والدال المفتوحة الى الدال الساكنة والعين الساكنة
الى الدال المضمومة والواو المفتوحة الى الواو الساكنة والياء التى هى رسم الالف المقصورة
الى النون المفتوحة فبدلوا الكلمة التى هى المصدر في اصلها اعنى دعوى بسبب الباء
الجارة المتصلة بالكلمة بما يشابههما في رسم الخط تدعون على صيغة المضارع المعلوم لجمع
المخاطب ودفع الشهاب هذا التصحيف باحتمال ورود طريق اخر فيه او بالحمل على النقل بالمعنى
قلت ويخدشه ان المشهور في هذا الباب ورود اللفظ الشريف طبق ما ذكره مدعى
التصحيف بالباء الجارة بعد دال مفتوحة فان اراد المدعى المذكور ان الوارد من مشكوة
النبوة هذا النسق الشريف وهو المطابق للمشهور المستفيض فالدفع غير متجه وان اراد
لا يصح لفظ اخر يطابقه معنى فالتصحيف غير متجه على قول من يجوز النقل بالمعنى نعم
يتجه التصحيف المذكور على قول من لم يجوزه وهو جمع كثير من حفاظ الحديث واما الجواب
الاول وهو ورود طريق اخر على السبك المذكور فالاحتمال يخالف المشهور اذ الروايات
مضبوطة بضبط الجهابذة المتقنين لله الحمد فالمستفيض هو هذا النسق المروى
في كتب الاحاديث من السنن والسير والمسانيد من غير واحد من نسخ الحواشى ههنا
تصحيفا آخر وهو انه بين دعوى الجاهلية ههنا بان يدعو كل قوم قومه عند الباس
والاستنصار يا للفلان بفتح اللام مثل ان يقول الانصارى عند البأس والشدة
استنصارا من الانصار يا للانصار بفتح اللام ولا شك ان هذا اللام لام الاستغاثة
التى ذكرها ائمة النحو فصحف الناسخون با كفلان بالكاف بدل يا للفلان **قال الله تعالى**
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته وفي المعالم قال مقاتل بن حيان كان بين
الاوس والخزرج عداوة في الجاهلية وقتال حتى هاجر رسول الله الى المدينة فاصلح بينهم
فافتخر بعده منهم رجلان ثعلبة بن غنم من الاوس واسعد بن زرارة من الخزرج فقال
الاوسى منا خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين ومنا حنظلة غسيل الملائكة ومنا عاصم
بن ثابت بن افلح حمى الدين ومنا سعد بن معاذ الذى اهتز عرش الرحمن ورضى الله بحكمه
في بنى قريظة وقال الخزرجى منا اربعة حكموا القرآن ابى بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد
بن ثابت وابو زيد ومنا سعد بن عبادة خطيب الانصار ورئيسهم فجرى الحديث
بينهما وغضبا وانشدا الاشعار وتفاخرا فجاء الاوس والخزرج ومعهم السلاح فاتاهم
هم النبى صلى الله عليه وسلم وانزل الله هذه الآية **قوله** كقوله تعالى فاتقوا الله ما

استطعتم قال الحافظ ابو الفرج اختلف العلماء هل هذا الكلام اعني قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته محكما او منسوخ على قولين احدهما انه منسوخ وهو
قول ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وابن زيد والسدي ومقاتل قالوا لما نزلت
هذه الآية شقت على المسلمين فنسخها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم والثاني انها
محكمة رواه علي بن طلحة عن ابن عباس وهو قول طاوس قال شيخنا علي بن عبيد الله و
الاختلاف في نسخها واحكامها يرجع الى اختلاف المعنى المراد بها فالمعتقد نسخها يرى
ان حق تقاته الوقوف مع جميع ما يجب له ويستحقه وهذا يعجز الكل عن الوفاء به فتحصيله
من الواحد ممتنع والمعتقد احكامها يرى ان حق تقاته اذا ما يلزم العبد على قدر طاقته
فكان قوله ما استطعتم مفسرا لحق تقاته لا ناسخا ولا مخصصا انتهى قال مولانا
العلامة الطيبي عند قول صاحب الكشاف ونحوه قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
وكذا عن القاضي وروى الزجاج بخلافه وهو ان قوله اتقوا الله حق تقاته منسوخ
بقوله فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال
الكواشي ولما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من يقوى على هذا فنزلت فاتقوا الله
ما استطعتم ولعل مخالفة المص لاجل الاحتراز انه لا يجوز التكليف بما لا يطاق ابتداء
على العدل ولهاتين الآيتين اسوة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانها
ناسخة لقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انتهى قوله ولعل
مخالفة المص يعني مخالفة صاحب الكشاف الزجاج والكواشي في القول بنسخ الآية
المذكورة لاجل الاحتراز انه لا يجوز التكليف بما لا يطاق ابتداء يعني لو كان الآية
المذكورة اعني يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته الآية منسوخة بقوله فاتقوا
الله ما استطعتم يلزم ثبوت التكليف بما لا يطاق بعد نزول تلك الآية الى ان نزلت
هذه الآية فقبل نزول هذه الآية الناسخة يتحقق التكليف بما لا يطاق وهو محال
عندهم بناء على العدل يعني لو وقع التكليف بما لا يطاق لنقضت قاعدة الحكمة وقاعدة
العدل فاللازم باطل والملزوم مثله وقوله ولهاتين الآيتين الى اخر الكلام تزييف
لكلام الكشاف ومن يحذو حذوه ورد لهم بان قوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله منسوخ بالاجماع بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها فقبل نزول هذه
الآية الناسخة يتحقق التكليف بما لا يطاق بالضرورة في التي نسختها اعني ان تبدوا
ما في انفسكم الآية فكذلك الكلام في قوله اتقوا الله حق تقاته بالنسبة الى قوله
فاتقوا الله ما استطعتم فاجتناب الزمخشري عن كون قوله فاتقوا الله ما استطعتم
ناسخا لقوله اتقوا الله حق تقاته وذهابه الى كونه تفسيرا له ليس الا لصون مذهب
المعتزلة ولحفظ اصولهم وقواعدهم عن الخرم والنقض فاتباع القاضي ههنا للزمخشري
في هذا المسلك لا يصح لانه مبني على قاعدة الاعتزال هذا تقرير كلام العلامة الطيبي
وتبيين مرامه ويرد عليه ان مذهب اهل السنة لا يقتصر على القول بكون قوله اتقوا الله
حق تقاته منسوخا بقوله فاتقوا الله ما استطعتم بل يقول البعض منهم بالنسخ
والبعض الاخر منهم بالاحكام فيكون حينئذ قوله فاتقوا الله ما استطعتم مفسرا لا
ناسخا له فالقول الثاني ايضا مروي عن ابن عباس وقد ذهب اليه مثل طاوس اليماني

اليماني في ذلك الامام الجليل الذي هو عظيم من عظماء سلفنا الصالحين رضي الله
تعالى عنهم اجمعين فاذا كان كل من القولين مما ذهب اليه اهل الحق نصرهم الله
تعالى لا يلحق اللوم على احد من المفسرين من حيث سلوكه الى واحد من القولين
مطلقا قوله لقوله عليه السلام القرآن حبل الله المتين لا تنقضي عجائبه الحديث
اخرجه الترمذي في فضائل القرآن من حديث الحارث الاعور عن علي مطولا وفيه
قصة وقال غريب لا نعلمه الا من حديث حمزة الزيات واسناده مجهول انتهى و
اخرجه ابن ابي شيبة واسحاق والدارمي والبزار من طريق الحارث وقال البزار لا نعلمه
الا عن علي ولا نعلم رواه عنه الا الحارث قال الحافظ ابن حجر وله شاهد عن معاذ بن
جبل اخرجه الطبراني من رواية عمرو بن واقد عن يونس بن ميسرة عن ابي ادريس عنه
بلفظ ذكر رسول الله الفتن فقال علي ما المخرج منها قال كتاب الله فذكر الحديث بطوله
ورواه الحاكم من حديث ابن مسعود مرفوعا ايضا بلفظ ان هذا القرآن حبل الله و
النور المبين والشفاء النافع عصمة لمن تمسك به الحديث اخرجه من طريق صالح بن
عمر عن ابراهيم الهجري عن ابي الاحوص وصححه قال عبد الرؤوف المناوي وما ذكره من
التصحيح في حيز المنع فقد اعله الحافظ ابن حجر كالذهبي بان ابراهيم المذكور ضعيف و
لم يطلع على ذلك الجلال السيوطي ولا تامل اسناده فاقر الحكم على تصحيحه غافلا عما
ذكر قلت والجواب عنه ان الحديث الضعيف قد يرتفع عن كونه ضعيفا الى رتبة الحسن
بان يظهر له بعض من المتابعات والشواهد كما في حديث انا مدينة العلم وعلي بابها
والظاهر ان الحاكم اطلع على ذلك ولذلك صححه ويؤيد ما قلنا ورود الحديث من
طريقين اخرين وقول العسقلاني وله شاهد مع ان الحسن عند الحاكم من قبيل الصحيح
كما عند الخطابي ايضا كذلك وان القاصي والداني يعلم ان الجلال السيوطي اعلم الناس
واشدهم خبرة واحاطة باحوال الرواة بحيث لا يشق غباره والشاهد لما ذكرنا موضوعاته
الكبرى واللآلي وذيله حيث رد ابن الجوزي في حكمه على الاحاديث الكثيرة وبين
ان كثيرا منها بلغ رتبة الحسن بل رتبة الصحيح على انا نقول ان الجلال لم يصحح هذا الحديث
بل عزى ونسب التصحيح الى الحاكم فنخرج وبذلك عن عهدته مع انا نقول بعد اللتيا و
التي ان عبد العظيم المنذري ذكر في اخر كتابه في الترغيب والترهيب باب ذكر الرواة
المختلف فيهم ابراهيم بن مسلم الهجري ضعفه ابن معين وقال ابو حاتم ليس بالقوي
ووثقه ابن خزيمة وابن حبان واخرجا له في صحيحهما غير ما حديث عن ابي الاحوص
وقال ابن عدي انما انكروا كثرة روايته عن ابي الاحوص عن عبد الله وعامتها مستقيمة
انتهى انظر الى توثيق مثل ابن عدي ذلك الامام وقوله في حق ابراهيم الهجري وحكمه على
عامة حديثه بالاستقامة حتى حكم على جميع حديثه الذي رواه عن ابي الاحوص عن
عبد الله بن مسعود بالاستقامة فلمح به على ان ما تركه ابن حبان وابن خزيمة من
الحديث ايضا موصوف بالاستقامة ولعل الجلال تفطن ما لم يتفطن به المناوي والله
اعلم قال تعالى فاصبحتم بنعمته اخوانا قال ابن عطية فاصبحتم عبارة عن الاستمرار و
ان كانت اللفظة مخصوصة بوقت وانما خصت هذه اللفظة بهذا المعنى من حيث هي
مبدأ النهار وفيها مبدأ الاعمال فالحال التي يحسها المرء من نفسه فيها هي الحال التي يستمر

عليها يومه في الاغلب ومنه قول الربيع بن اصبع اصبحت لا احمل السلاح ولا املك
رأس البعير ان نفرا انتهى قال ابو حيان والذى ذكره من ان اصبح للاستمرار وعلله بما ذكره
لا اعلم احدا من النحويين ذهب اليه انما ذكروا ان اصبح المقتضية للخبر تكون بمعنى الصيرورة
وبمعنى تقييد الخبر بوقت الصباح انتهى فلقائل ان يقول من طرف ابن عطية ان قوله
فاصبحتم عبارة عن الاستمرار يعنى ان اصبحتم بمعنى الاستمرار على طريقة المجاز بقرينة المقام
قوله وان كانت اللفظة مخصوصة بوقت يعنى ان اصبح على طريق الحقيقة ووضع اللغة
مخصوص بوقت مخصوص من الزمان ليس بممتد الا انا اخرجنا هذه اللفظة عن حقيقتها
الى معنى مجازى وهو الاستمرار باقتضاء المقام ذلك وقوله وانما خصت هذه اللفظة
الخ تصحيح للمناسبة والعلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى فقول ابى حيان لا اعلم
احدا من النحويين ذهب اليه ان اراد انه لم يذهب احد من النحويين الى كون المعنى الاستمرارى
حقيقة لغوية لاصبحتم فمسلم ولا يضر ابن عطية لانه لم يقل انه حقيقة لغوية له وان
اراد انه لم يذهب احد منهم هذا المعنى الاستمرارى على كونه معنى مجازيا له فهو ممنوع
اذ القول المنصور المختار عند المحققين ان السماع فى شخص المجاز ليس بلازم وانما اللازم
والشرط هو السماع فى نوع المجاز مع انه قد ورد ذلك كما فى هذا النظم الشريف وفى قول
الربيع بن اصبع وقد ورد فى الحديث الصحيح اصبحنا واصبح الملك والعظمة والكبرياء والخلق
والامر والسموات والارضون كله لله ولا شك ان ثبوت الامور السبعة لله تعالى امر
مستمر دائم قال الامام المرزوقى فى شرح الحماسة عند قوله فلما صرح الشر فامسى وهو عريان
فائدة امسى واصبح وظل وبات فى مثل هذا المكان على حد الفائدة فى صار لو وقع موقعه
الا ترى قوله تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا والبشارة تقع بالانثى
ليلا ونهارا وكذلك يقول اصبحوا خاسرين وامسوا نادمين وان كان فى كل اوقاتهم
على ذلك انتهى وان تلقى هذا الكلام ههنا من هذا الامام وحفظه للاديب احب اليه
من قرطى مارية قال تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها قال ابو حيان
والضمير فى منها عايد على النار ويجوز ان يعود الى الشفا لاضافته الى المؤنث لان طرف
الشئ من الشئ كما انث فى قوله كما شرقت صدر القناة من الدم وقال ابن عطية رادا
على من اجاز واعود الضمير الى الشفا لانه ليس لنا لفظ مؤنث يعود الضمير اليه انتهى
واقول لا يحسن عوده الا الى الشفا لان كينونتهم على الشفا هو احد جزئى الاسناد
فالضمير لا يعود الا اليه واما ذكر الحفرة فانما جاءت على سبيل الاضافة اليها الا ترى
انك اذا قلت كان زيد غلام جعفر لم يكن جعفر محدثا عنه وليس احد جزئى الاسناد
وكذلك لو قلت ضرب زيد غلام هند لم يحدث عن هند بشئ وانما ذكرت جعفرا
مخصصا للمحدث عنه واما ذكر النار فانما جئ بها لتخصيص الحفرة وليست ايضا
احد جزئى الاسناد ولا محدثا عنها وايضا فالانقاذ من الشفا ابلغ من الانقاذ
من الحفرة ومن النار لان الانقاذ منه يستلزم الانقاذ من الحفرة ومن النار
والانقاذ منهما لا يستلزم الانقاذ من الشفا فعوده الى الشفا هو الظاهر من حيث
اللفظ ومن حيث المعنى قوله روى انه عليه السلام سئل من خير الناس قال آمرهم
بالمعروف وانهاهم عن المنكر واتقاهم لله واوصلهم رواه الامام احمد وابو يعلى

وابو يعلى والطبرانى والبيهقى من رواية شريك عن سماك عن درة بنت ابى لهب قال
كنت عند عايشة فجئ رجل الى النبى كان ناداه وهو على المنبر فقال يا رسول الله
اى الناس خير فذكره قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الاية فى الكشاف وقيل هم
مبتدعوا هذه الامة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية واشباههم انتهى وفى كتاب
التمييز للسكونى وترك ذكر القدرية واراد بمن سمى اهل السنة والجماعة لانهم عنده
مشبهون لقولهم ان الله تعالى يرى فى الاخرة على ما اثبته الشرع ويشهد لجوازه العقل
وهم ايضا عنده مجبرة لقولهم ان الله تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات من اعمال
العباد وغير ذلك فبتوحيدهم سمتهم المعتزلة مجبرة وبتصديقهم لخبر الله وخبر رسوله
عن رؤيته فى المعاد سمتهم مشبهة قيل لمالك من الذين وجوههم فى القيمة مسودة
قال اهل الاهواء المعتزلة وغيرهم فقيل له فى ذلك فقال وشئ ابين من هذا لانهم
حرفوا دين الله سبحانه بعد ان شهد واما معنى الشهادتين وعليه اكثر المفسرين فعكس
الزمخشرى التفسير ورده الى اهل السنة وهذا جراءة على الله سبحانه عظيمة والحاد و
تحريف للقران عن موارده انتهى اقول وكذلك مراده بالحشوية ههنا اهل السنة
لقولهم بترجيح قول الله تعالى وقول رسوله على الاصول والقواعد العقلية قوله والاظهر
ان النهى فيه مخصوص بالتفرق فى الاصول دون الفروع الصواب اسقاط كلمة الاظهر
اذ ملل الانبياء من لدن ادم الى نبينا عليهم السلام متفقون فى الاصول الدينية و
الامور الاعتقادية ويختلفون فى الاحكام والفروع العملية قطعا والدليل على ذلك
الادلة الاربعة قوله لقوله عليه السلام اختلاف امتى رحمة قال الشيخ تقى الدين
السبكى فى الحلبيات هذا الحديث ليس معروفا عند المحدثين ولم اقف له على سند صحيح
ولا ضعيف ولا موضوع ولا اظن له اصلا الا ان يكون من كلام الناس بان يكون
احد قال اختلاف الامة رحمة فاخذه بعض الناس فظنه حديثا فجعله من كلام النبوة
فى حاشية الشهاب قوله اختلاف امتى رحمة قال السيوطى عزاه الزركشى المشتهرة الى
كتاب الحجة لنصر المقدسى بدون سند رواه الطبرانى والبيهقى فى المدخل بسند ضعيف
عن ابن عباس قال قال رسول الله مهما اوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لاحد فى
تركه فان لم يكن فى كتاب الله فسنة منى ماضية فان لم يكن سنة منى فما قاله اصحابى
ان اصحابى بمنزلة النجوم فى السماء فايما اخذتم به اهتديتم واختلاف اصحابى لكم رحمة
واخرجه ابو سعد فى طبقاته بلفظ كان اختلاف اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
رحمة للناس ولفظ البيهقى لعباد الله وروى عن عمر بن عبد العزيز ما سرنى لو ان
اصحاب محمد لم يختلفوا لانهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة ومنه يعلم ان المراد الاختلاف
فى الدين مطلقا لكن المراد اختلاف الصحابة والمجتهدين المعتد بهم وعلماء الدين
الذين ليسوا بمبتدعين هذا هو الحق الذى لا محيد عنه انه لا يعرف له سند صحيح
ولا ضعيف ولا موضوع وانما وقع فى كلام بعضهم فظن حديثا وفسر باختلافهم
فى الحرف والا فهو مخالف لنصوص الايات والاحاديث كقوله ولا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك ونحوه قوله عليه السلام لا تختلفوا فتختلف قلوبكم والذى نقطع به
ان الاتفاق خير من الاختلاف لا وجه له ولو كان المراد اختلاف الصنايع ونحوه

لم يكن لقوله عليه السلام اختلاف امتى رحمة وجه انتهى قلت وههنا نظر من وجوه
الاول انه قال ائمة الحديث المحدث لا يسئل الا عن اللفظ والا فقل ما يوجد حديث
ذكروا انه لا اصل له او موضوع الا ويوجد له معنى فى الكتاب والسنة الثانى
ان المذكور فى البيضاوى بلفظ اختلاف امتى لا بلفظ اختلاف اصحابى ولا شك
ان الاصحاب اكثرهم مجتهدون واما اختلاف احاد الامة الذين لم يكونوا مجتهدين
ولا ناقلين منهم وان كان ذلك الاختلاف فى الفروع يؤدى الى التلاعب فى الدين
وقول كل احد بهواه ويحبه الثالث ان قوله ومنه يعلم ان المراد الاختلاف فى الدين
مطلقا لكن المراد اختلاف الصحابة والمجتهدين المعتد بهم وعلماء الدين الذين ليسوا
بمبتدعين كلام ركيك سمج اذ الظاهر من الاختلاف فى الدين مطلقا هو الاختلاف
فى الاصول الدينية وفى الاحكام العملية الفرعية وذلك باطل قطعا اذ لم يقع الاختلاف
بين اهل الحق وبين الفرق الضالة فى الضروريات الدينية اذ لو خالفوا اهل الحق لم
يكونوا من اهل القبلة بل خارجون عن دائرة الاسلام فهم وان خالفوا اهل الحق لم
يخالفوا فى الضروريات الدينية بل خالفتهم فيما لم يعلم من دين محمد بالضرورة
مثل خلق الافعال وخلق القرآن ونفى الرؤية ونحوها مما ذهب اليه اهل الاعتزال
على ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين فجميع المجتهدين متفقين فى الاصول الدينية
الاعتقادية الحقة الواردة من الصحابة والتابعين قبل ظهور البدع والاهواء
واما اختلاف الاشعرية والماتريدية فيما اختلفوا فيه من المراد الاعتقادية والاصول
فليس احد من الطرفين ينسب الاخر الى التبديع والتضليل فيما ذهب اليه كما نسب
اهل الحق قاطبة الفرق الضالة فيما ذهبوا اليه من العقائد المخالفة لاهل الحق الى
التبديع والتضليل ثم انه لا فائدة للاستدراك الذى تداركه بقوله لكن المراد اختلاف
الصحابة والتابعين الخ فى دفع ما ذكرنا اذ الصحابة والتابعون وعلماء الدين الذين
ليسوا بمبتدعين لم يقع اختلافهم فى الدين مطلقا بل انما وقع اختلافهم فى الاحكام
العملية الفرعية لا الاصول الدينية الاعتقادية كما تحققت **تنبيه** قول المصنف
لقوله عليه السلام اختلاف امتى رحمة كلام مدخول مزيف مخالف لقواعد اهل
الحديث قال ابو عمرو بن الصلاح فى كتابه اذا اردت رواية الحديث الضعيف بغير
اسناد فلا تقل فيه قال رسول الله كذا كذا وما اشبه هذا من الالفاظ الجازمة
بانه عليه السلام قال ذلك وانما تقول فيه روى عنه عليه السلام كذا او بلغنا
عنه كذا او ورد عنه او جاء او روى بعضهم وما اشبه ذلك **قوله** وهذه الجملة و
التى بعدها واردتان على سبيل الاستطراد فى الكشاف فان قلت ما موقع الجملتين
اعنى منهم المؤمنون ولن يضروكم قلت هما كلامان واردان على طريق الاستطراد
عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من شانه كيت و
كيت ولذلك جاء من غير عاطف قال صاحب الكشف فيه تصريح بان قوله ولو آمن
من تتمة الكلام الاول على انها جملة معطوفة على قوله كنتم خير امة على معنى ولو آمن
اهل الكتاب كما آمنتم وامروا بالمعروف كما انتم عليه لكان خيرا لهم اظهارا للخير تنبيهم
على اهل الكتاب على سبيل التفصيل بعد ان اظهر الخيرية على الكل على سبيل الاجمال وهذا

وهذا على اسلوب قولك انت رجل حكيم شجاع عفيف تستحق انواع الاصطناع ولو كان
زيد مثلك لكان احرى مما هو فيه من الخسة والاتضاع واما قوله منهم المؤمنون
وقوله لن يضروكم فكلام سرد عند ذكرهم استطرادا تتميما لبيان حالهم ولم
يجعل اعتراضا لانه لا يؤكد ما سلف من الكلام وانما هو من قبيل تذكر ضيق
الخف عند تذكر ضيق الخاتم وفى مثله لو اتفق العود الى الكلام الاول كما نحن فيه
كان قطعا واستطرادا والا كان قطعا فقط وقد سبق ان ترك العاطف دليل
الاستطراد واما وجوده فليس دليل العدم فتذكر واما عدم عطف لن يضروكم
على سابقه فلانهما استطرادان ومن جنسين وذلك لانه لما استطرد ذكر اهل
الكتاب وقسمهم قسمين اخذ يبين حال الاكثرين ثم اخذ فى بيان حال الاقلين
بقوله ليسوا سواء من اهل الكتاب امة الخ مضمنا ثلثة مقاصد بيان نفى المساواة
وتقرير ما تقدم من ان اهل الكتاب لو آمنوا لكان خيرا لهم وكونه فى نفسه بيان حال
الاقلين وبذلك تم حسن الاستطراد وانسق النظم وهذا وامثاله من خواص كتاب الله
المعجز انتهى قوله وفى مثله لو اتفق العود الى الكلام الاول كما نحن فيه كان قطعا و
استطرادا يريد ان قوله تعالى الآتى وما تفعلوا من خير فلن تكفروه قراء ابن كثير ونافع
وابن عامر وابو بكر عن عاصم بالتاء فى الموضعين على الخطاب لقوله كنتم خير امة فيقع
العود الى الكلام الاول واما قراءة الياء فيهما كما قاله قوم منهم حمزة والكسائى وحفص
عن عاصم وعبد الوارث عن ابى عمرو فيكون يفعلوا ويكفروا اخبارا عن الامة القائمة
فلم يقع العود الى الكلام الاول ويحتمل احتمالا ان يريد ان يريد صاحب الكشف ان قوله
تعالى ليسوا سواء الخ فيه تقرير ما تقدم من قوله ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم وهذا
القول كما سمعت من تتمة الكلام الاول ففيه العود الى الكلام الاول من هذه الحيثية فالوجه
الاول ظاهر الا انه خاص بقراءة التاء فى الموضعين والوجه الثانى عام بقراءة التاء
والياء فيهما الا انه غير ظاهر فعلى كلا التقديرين يقع فى النظم الشريف قطع واستطراد
ثم قال صاحب الكشف عند قول صاحب الكشاف كما يقول القائل وعلى ذكر فلان
فان من شانه كيت وكيت هذا اذا كان المتكلم فى حديث عن زيد مثلا ثم سنح له حديث
اخر عنه يقول وعلى ذكر زيد لئلا ينسى السامع مقطع الحديث فيحكى السانح ثم يرجع الى
ما كان فيه وقد يتفق مثله من السامع وهذا مطرد فى عرف العرب والعجم كانه اراد
وانبى الكلام على ذكره وهذا استطراد صريح على معنى انه اشعر المخاطب اولا بان ما يتلوه
من الحديث استطراد انتهى قوله وهذا استطراد صريح يريد اذا وقع فى كلام من استطرد
فى كلامه قوله وعلى ذكر فلان كما فى المثال الذى ذكره بقوله كما اذا كان المتكلم فى حديث
عن زيد مثلا الخ فهو الاستطراد الصريح فالمثال الذى ذكره هو الاستطراد الصريح و
الذى ذكر فى الآية الكريمة اعنى منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الآية هو الاستطراد
الذى ليس بصريح فظهر من كلامه اولا وآخرا ان قطع الكلام اربعة اقسام احدها
قطع صريح فقط بمعنى لا استطراد فيه وثانيها قطع واستطراد صريح وثالثها قطع و
استطراد غير صريح ورابعها قطع غير صريح وهذا القسم الرابع وان لم يذكر فى الكشف الا
انه يفهم منه قال المحقق التفتازانى ان قول صاحب الكشاف وعلى ذكر زيد اى بمـ

عليه والتعرض له تصريح بانه على سبيل الاستطراد وهذا التركيب شايع فى عبارات
البلغاء ولخفائه على من لا دربة له باساليب الكلام يحرّفه تاره الى وعلَى ذكره
بتشديد الياء ورفع ذكره ويؤّله اخرى تأويلا من التحريف اردى انتهى يريد المحقق بمن
لا دربة له باساليب الكلام القطب الرازى فانّه قال فى حاشيته على الكشاف و
الاستطراد ان يكون المتكلم فى فنّ من الكلام فسنح له فنّ آخر يناسبه كما يقول
القائل وعلى ذكر فلان بالياء المشددة ومعناه ان شخصا يكون فى حكاية زيد مثلا
وانه يصلح ان يفعل كذا ثم سنح له ان يقول وعلىّ ذكره فانه رجل كريم شانه كذا فلا شك
ان قوله وعلى ذكره فانه كيت وكيت على الاستطراد فانه فى حكاية زيد بانه يفعل كذا ثم
سنح له ان وصفه بصفات هكذا ما فى الكتاب العزيز كان الكلام فى اهل الكتاب لو آمنوا
لكان خيرا لهم ثم استطرد ان منهم المؤمنين الى اخر الجملتين واما النسخة الاخرى وهى
وعلى ذكر فلان بالالف فهى محمولة ايضا على ذلك المعنى كان شخصا كان فى حكاية زيد وانا
على ذكره مقيم فانه رجل من شانه كيت وكيت فهو استطراد ايضا قطعا انتهى فصدق
قول المحقق ان تأويله المبنى على عدم التحريف افحش وابشع من التحريف الذى وقع فيه
قوله استثناء من اعمّ عام الاحوال والمص ذكر هذا الكلام فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة
المراد من اعم عام الاحوال كما قال الطيبى ما لا اعمّ منه وهو الشئ نحو ما رأيت الا زيدا اى
ما رأيت شيئا الّا زيدا وهذا الاستثناء يقع فى جميع مقتضيات الفعل كفاعله ومفعوليه
وحاله فالا زيدا فى المثال استثناء من اعم عام المفعول به والّا راكبا فيما لقيته الا راكبا
استثناء من اعم عام احواله والّا تاديبا فى ما ضربته الّا تاديبا استثناء من اعم عام اغراضه
قال والاضافة فى اعم عام الاحوال كاضافة حبّ رمّانه من لا رمّان له وانما له المضاف
الذى هو الحب لا غير وكما يقال ابن قيس الرقيّات باضافة ابن منسوب الى قيس الرقيّات
لان قيسا ما تشبّب ولا تعشّق بالرقيات وانما المتشبب بهن ابنه ولا طريق الى ذلك
الّا بذكر المضاف والمضاف اليه جميعا وتحقيقه ان مطلق الحب مضاف الى الرمان
والحب المقيد بالاضافة الى الرمان مضاف الى زيد فى مثل حب رمان زيد وكذا ان
مطلق الابن مضاف الى قيس والابن المقيّد بالاضافة الى قيس هو المضاف الى الرقيّات
قال اصحاب الحواشى وانما لم يجعل اضافة العام الى الاحوال من قبيل جرد قيطفة فيكون
المعنى اعم احوال العامة لان العام لا يصلح ان يكون وصفا للاحوال لافراده انتهى و
عندى فيه نظر لانه يوهم انه لو ورد لفظ العام بالتاء فى هذا المثال هكذا استثناء
من اعم عامّة الاحوال لجاز ذلك وليس كذلك لانك قد تحقّقت ان ليس المقصود فى
مثل هذا التركيب الّا اضافة الاعم المقيد بالاضافة الى العام الى ما بعده وهو الاحوال
ههنا كما فى نظايره مثل حبّ رمّان زيد وابن قيس الرقيات ومثل جرد قيق الشعر
وغيرها فالمعنى المقصود فى امثال هذه التراكيب لا يحصل الا بان يجعل المضاف المقيد
بالاضافة الى ما يليه مضافا الى ما بعد هذا اللفظ الذى هو اللفظ الثالث فى التركيب
كما ان ما يليه هو اللفظ الثانى فيه نسب عدم جواز اضافة العام الى الاحوال انما
هو فوات معنى المقصود فى مثل هذا التركيب والتذكير والتانيث الذى هو امر سهل
قوله فهى محيطة بهم احاطة البيت المضروب على اهله قيل وهكذا توجيه ضربت عليهم

عليهم الذلة فالاولى التعرض بمعنى الضرب فيه ولا وجه لتركه الى ههنا انتهى قلت هذا
اللفظ اعنى الضرب يستعمل عندهم فى عدّة معانٍ مثل قطع المسافة وبناء البيت وضرب
الخيام ومثل الالتصاق ضربة لازب فلعلّ المصنف قصد فى الاول اللّذوب واللّصوق
فمعنى ضربت عليهم الذلة التصق ولزم بهم هدر النفس والمال والاهل وقصد
فى الثانى اعنى ضربت عليهم المسكنة معنى البناء وهو معنى اخر للضرب وفيه الاحاطة
دون الاول تفننا **قوله** من حيث انّهم مخاطبون بالفروع وهو مذهب الاعتزال
وان ذهب اليه بعض اهل السنة الّا ان جمهور اهل السنة على انّهم غير متكلفين
بالفروع لعدم الايمان فيهم ولعلّ المص مرضه لهذا **قوله** لما روى انّه آخرها ثم
خرج فاذا الناس ينتظرون الصّلوة الحديث اخرجه الامام احمد والنسائى و
غيرهما **قوله** احد اسم ليس ومن اهل الاديان حال من احد **وقوله** غيركم بالرفع
صفة احد **قوله** فانهم منحرفون عن الحق لاعتقادهم ببطلان النسخ وان الشرع
الذى فيه نسخ فهو غير صحيح فانكروا شرعنا وشرع عيسى قبله لوقوع النسخ فيهما و
انهم اتخذوا ملائكة الله مثل جبرئيل وميكائيل التى هم عباد مكرمون اعداء لهم
قوله يلحدون فى صفاته لقولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ولقولهم يد الله مغلولة
اى منقبضة غير منبسطة **قوله** برد شديد والشايع اطلاقه للريح الباردة
كالصرصر فهو فى الاصل مصدر نعت به او نعت وصف به البرد للمبالغة كقولك
برد بارد فى الكشاف فان قلت فما معنى كمثل ريح فيها صرّ قلت فيه اوجه احدها
ان الصرّ فى صفة الريح بمعنى الباردة فوصف بها القرة بمعنى فيها قرة صرّ كما تقول برد
باردٌ على المبالغة والثانى ان يكون الصرّ مصدرا فى الاصل بمعنى البرد فجئ به على اصله
والثالث ان يكون من قوله تعالى لقد كان لكم رسول الله اسوة حسنة ومن قولك
ان ضيّعنى فلانٌ ففى الله كافٍ وكافل قال وفى الرحمن للضعفاء كاف انتهى قوله فما
معنى كمثل ريح فيها صرّ يريد ان الصرّ هى الريح الباردة فيكون المعنى كمثل ريح فيها
ريح باردة فلا بد من توجيه الكلام ههنا ثم اجاب بثلثة اوجه الاول ان الصرّ
معناه البارد فقوله فيها صرّ اى كمثل ريح فيها بارد وهو موصوف محذوف اى فيها
برد بارد من الاسناد المجازى مثل جدّ جدّه والقرّ البرد ويوم قرّ بالفتح اى بارد
والثانى ظاهر والثالث انه من باب التجريد انتزع من الريح شئ يسمى صرّا وهى نفسها
كما انتزع من رسول الله شئ يسمّى اسوة وقدوة وهو هو عليه السلام والمص اقتصر
من هذه الاجوبة الثلثة على اثنين منها الاول والثانى وترك الجواب الثالث الا انه
جعل الثانى اوّلا والاول ثانيا كما ترى وقوله فهو فى الاصل مصدر نعت به اشارة
الى ما ذكر فى الكشاف ثانيا من الاجوبة وقوله او نعت وصف به البرد الخ اشارة الى
ما ذكر فى الكشاف اوّلا من الاجوبة ثم الظاهر من المصنف انه اخل بمقصود الزمخشرى
ذلك الحبر الامام فى الفصاحة والبيان من وجوه الاول انه ذكر اوّلا قوله برد شديد
وكان ينبغى ان يقول اوّلا والشايع اطلاقه للريح الباردة كالصرصر حتى يكون فى
الكلام اشارة الى السؤال وحتى يشعر كلامه اوّلا ان التركيب اعنى فيها صرّ ممّا
يستشكل ظاهره والثانى انه كان ينبغى ان يقول بعد ذلك فهو فى الاصل مصدر

نعت به او نعت وصف به البرد للمبالغة فالمعنى على الاول فيها برد شديد وعلى الثانى
فيها برد بارد حتى يذكر الجوابان على نظام واتساق موافقا لكلام الكشاف فى البناء
والبيان على السؤال والجواب والثالث انه ترك الوجه الثالث مع انه احسن الوجوه
وافقها كما شهد به الحذاق من شراح الكشاف حتى قال بعض الفضلاء ان كلام الزمخشرى
ههنا مبنى على الترقى من الادنى الى الاعلى والرابع ان الوجه الثالث مبنى على كون الصر
مستعملا فى المعنى الشايع المنقول اليه كما ان الوجهين الاولين مبنيان على كون الصر
مستعملا فى المعنى الاصلى المنقول عنه الغير الشايع فيتوهم ترك الثالث والاقتصار على
الاولين ان الاشكال على كون الصر بالمعنى الشايع غير مندفع وانما اندفاعه على
المعنيين الاولين او ان هذا الوجه الثالث لا يدفع الايراد **تنبيه** على ان التجريد
يجيئ على وجوه منها انه يذكر بكلمة من نحو رايت من زيد اسدا ولقيت منه اسدا
ومنها انه يذكر بكلمة الباء نحو لقيت بزيد اسدا ومنها انه يذكر بكلمة فى نحو قوله تعالى
كمثل ريح فيها صر وقول الشاعر وفى الرحمن للضعفاء كاف واختلف المحققون فى كلمة
من التجريدية فصاحب الكشاف على انها بيانية وصاحب الكشف على انها ابتدائية
وكذا وقع الاختلاف فى كلمة الباء التجريدية فصاحب الكشاف على انها سببية و
صاحب الكشف على انها للالصاق ومنها ما دل على التجريد لا بمعونة الحروف بل
بمعونة السياق نحو قول الشاعر فلئن بقيت لارحلن بغزوة، نحوى غنايم او يموت
كريم، اراد بالكريم نفسه قالوا ويدل على ان السياق وحده كاف فى بعض المواضع
مخاطبة الانسان نفسه احيانا **قال** تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من
دونكم الآية فى تفسير الواحدى والبغوى وابن الجوزى قال ابن عباس ومجاهد نزلت
فى قوم من المؤمنين كانوا يصادقون ويواصلون رجالا من اليهود لما كان بينهم من القرابة
والصداقة والجوار والرضاع والحلف فنهوا عن مباطنتهم وفى تفسير ابن الجوزى قال
الزجاج البطانة الدخلاء الذين يستبطنون وينبسط اليهم يقال فلان بطانة لفلان
اى مداخل له مؤانس ومعنى لا يألونكم لا يبقون غاية فى القائكم فيما يضركم واصل العنت
من قولهم اكمة عنوت اذا كانت طويلة شاقة المسلك **قوله** قال عليه السلام الانصار
شعار والناس دثار قال عليه السلام بعد ان هزم جيش هوازن وثقيف فى حديث
طويل اخرجه الشيخان وفى النهاية الشعار الثوب الذى يلى الجسد لانه يلى شعره والدثار
هو الثوب الذى يكون فوق الشعار انتم الخاصة والبطانة والناس العامة والدثار
قوله لانهم لا يتمالكون انفسهم لفرط بغضهم فى الكشاف لانهم لا يتمالكون مع ضبطهم انفسهم
وتحاملهم عليها ان ينفلت من السنتهم ما يعلم به بغضهم انتهى فجعل قوله ان ينفلت
مفعول لا يتمالكون وجعل انفسهم مفعول المصدر اعنى ضبطهم اى لا يتمالكون انفلات
ما يعلم به بغضهم فالمعنى انهم ضابطون انفسهم من اعلان ما فى صدورهم من الغيظ
الشديد لكن ينفلت احيانا من السنتهم ما يعلم به شئ مما انطوت عليه صدورهم هذا
هو المعنى السلس السداد الموافق للنظم المنسجم على قوله وما تخفى صدورهم اكبر واما قول المصنف
لا يتمالكون انفسهم فيرد عليه انهم اذا كانوا لا يتمالكون انفسهم على وجه الاستمرار كيف
يتمكنون من اخفاء ما فى صدورهم من الغيظ العظيم والحنق الشديد اخفاء استمراريا على

على ما يفهم من قوله وما تخفى صدورهم اكبر وقد دل النظم الشريف على ان ما ظهر من
افواههم من قبيل البوادى المنقطعة والفلتات المنتشرة على ما يدل عليه صيغة
الماضى اعنى وقد بدت البغضاء فكيف يصح فى تفسير هذا النظم ما يشعر بالاستمرار **قوله**
والجمل الاربع مستأنفات على التعليل فى الكشاف فان قلت كيف موقع هذه الجمل
قلت يجوز ان يكون لا يألونكم صفة للبطانة وكذلك قد بدت البغضاء كانه قيل
بطانة غير مالكيكم خبالا بادية بغضاؤهم واما قد بينا فكلام مبتدأ واحسن منه
وابلغ ان يكون مستأنفات كلها على وجه التعليل للنهى عن اتخاذهم البطانة انتهى
اختلف شراح الكشاف فى توجيه كلامه فمنهم من حمل الكلام على ان الجمل المذكورة باجتماعها
استيناف وتعليل للنهى عن اتخاذهم بطانة ومنهم من حمله على ان كلا منها مستقل
فى الاستيناف والتعليل الا انهم اختلفوا فى ان كلا منها استيناف وتعليل للنهى عن
اتخاذهم بطانة او ان قوله لا يألونكم خبالا استيناف وتعليل للنهى المذكور وقوله
ودوا ما عنتم استيناف وتعليل لقوله لا يألونكم خبالا وقوله قد بدت البغضاء من
افواههم استيناف وتعليل لقوله ودوا ما عنتم وقوله قد بينا لكم الآيات استينافا
وتعليل لقوله قد بدت البغضاء من افواههم مع قيده اعنى قوله وما تخفى صدورهم
اكبر والمحققون اعرضوا عن جعل المجموع استينافا للنهى المذكور لكونه خلاف الظاهر
عن كلام الكشاف ثم قالوا جعل كل من الامور الاربعة استينافا مستقلا وتعليلا
لامر واحد اعنى النهى المذكور وان كان متبادرا من كلامه الا ان السوق والذوق
يابى نوع اباء ان يكون مقالات متعاقبة منقطعة بعضها عن بعض تعليلا واستينافا
كل منها على وجه الاستقلال عن شئ واحد فالوجه ان يكون استينافا بعضها عن
بعض على الترتيب والتعاقب بحيث يؤول كل من التعليلات بالاخرة الى المعلل الاول ويرد
عليه ايضا ان الجملة الرابعة اعنى قد بينا الآية لا يصلح ان يكون تعليلا لقوله قد بدت
البغضاء من افواههم مع قيده وهو ظاهر واجيب لعله اراد الزمخشرى من قوله هى
مستأنفات كلها ما سوى الجملة الرابعة ثم قول المصنف والجمل الاربع مستأنفات
على التعليل ليس بنص فى احد من القولين اعنى القول الثانى والثالث بل يحتمل لهذا و
لذلك الا انه اذا حمل على القول الثالث يبقى عليه الايراد المذكور ولم يقبل كلامه التوجيه
المذكور لتصريحه باربعية الجمل المذكورة وهو ظاهر **قال** تعالى عضوا عليكم الانامل من
الغيظ فى الكشاف ويوصف المغتاظ والنادم بعض الانامل والبنان والابهام قال
الحارث بن ظالم المرى، فاقتل اقواما لئاما اذلة، يعضون من غيظ رؤس الانامل
وفى تفسير ابن الجوزى وقيل هذا من مجاز الكلام ضرب مثلا لما حل بهم وان لم يكن
هنالك عض على انملة قال ابو حيان الظاهر فعل وانه يقع منهم عض الانامل لشدة
الغيظ مع عدم القدرة على انفاذ ما يريدون ويحتمل ان لا يكون ثم عض الانامل
ويكون ذلك من مجاز التمثيل **قال** الله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين
مقاعد للقتال قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى اختلفوا فى اى يوم كان ذلك على
ثلثة اقوال احدها انه يوم احد قاله عبد الرحمن بن عوف وابن مسعود وابن عباس
والزهرى وقتاده والسدى والربيع وابن اسحق والثانى انه يوم الاحزاب قاله الحسن

ومجاهد ومقاتل والثالث يوم بدر نقل عن الحسن ايضا قال ابن حرب والاول اصح
لقوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وقد اتفق العلماء ان ذلك كان يوم احد
قوله روى ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء الى آخر الحديث ابن اسحق في المغازى
ومن طريقه اخرجه البيهقى فى الدلائل واورد منه الطبرى من طريقه قطعة وساقه
عبد الرزاق عن معمر واخرجه الطبرى من رواية اسباط عن السدى قوله اقاموا بشر
مجلس بكسر الباء اى بمكان الاماء ولا طعام قوله بقر امذبوحة اى قطيعا من البقر قوله
فاولتها خيرا يعنى شهادة قوله ورأيت فى ذباب سيفى ثلما ذباب السيف بضم الذال
المعجمة طرفه الذى يضرب به يقال فى السيف ثلم وفى الاناء ثلم بفتح الثاء المثلثة اذ
انكسر من شفته شئ قوله فان رأيتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم جواب الشرط
محذوف اى فافعلوا او فنعما هو قوله واكرمهم بالشهادة يوم احد يعنى اراد سبحانه
وتعالى اكرامهم بالشهادة فلبس لأمته فى النهاية اللأمة مهموزة الدرع وقيل السلاح
ولأمة الحرب اداته وقد تترك الهمزة تخفيفا قوله بعد ما صلى باصحابه يوم الجمعة
وفى المعالم وقد مات فى ذلك اليوم رجل من الانصار فصلى عليه رسول الله قوله
واصبح بشعب احد الشعب بكسر الشين المعجمة الطريق فى الجبل قوله ونزل فى عدوة الوادى
بضم العين المهملة عدوة الوادى جانبه قوله وامر عبد الله ابن الجبير على المصغر والباء
مقدم على الجيم فى رواية البخارى وابى داود عن البراء عبد الله بن جبير قال صاحب الجامع
هو عبد الله ابن جبير ابن النعمان الانصارى جبير بضم الجيم وفتح الباء الموحدة قوله
انضحوا عنا بالنبل اى فرقوا النبل فيهم كالماء المرشوش فانه بين عنا قوله روى انه عليه
السلام خرج فى زهاء الف رجل الحديث اخرجه البيهقى فى الدلائل زهاء بضم الزاء المعجمة
والمد بمعنى المقدار والشوط بفتح الشين المعجمة وسكون الواو حايط عند جبل احد
بالمدينة وتصحيحه بالسين المهملة وتفسيره هنا بالخلط كما فى بعض الحواشى سهو انخزل
الشئ انقطع انشدكم بفتح الهمزة على صيغة المضارع المتكلم وحده يقال انشد فلانا
ينشدا اذا قلت نشدتك الله اى سألتك بالله قوله لضعف الحال وقلة المراكب و
السلاح فى الكشاف وذلتهم ما كان بهم من ضعف الحال وقلة السلاح والمال والمركوب
وذلك انهم خرجوا على النواضح يعتقب النفر منهم على البعير الواحد وما كان معهم الا فرس
واحد وقلتهم انهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وكان عددهم فى حال كثرة زهاء الف
مقاتل ومعهم مائة فرس والشكة والشوكة قوله اولعلكم بنعم الله عليكم فتشكرون
فى الكشاف اولعلكم ينعم الله عليكم نعمة اخرى تشكرونها والمصنف اسقط مفعول
ينعم اعنى نعمة اخرى وكان الاحسن له ان يثبته كما فى الكشاف ليفهم المعنى المراد بسهولة
قوله ثم صاروا ثلثة الاف ثم صاروا خمسة قال الامام البغوى فى المعالم لم يرد تعالى
خمسة الاف سوى ما ذكر من ثلثة الاف انتهى قلت وكذا فى الكواشى وانما نقلنا ذلك
لما وقع من بعض اصحاب الحواشى ان الامداد وقع بتسعة الاف حيث وقع اولا بالف ثم
بثلثة الاف فصار اربعة ثم بخمسة الاف فصار المجموع ثلثة الاف انتهى وذلك وهم
من القائل قوله تسوموا فان الملائكة قد تسومت اختلف المحدثون فى انه عليه
السلام قال ذلك فى احد او فى بدر فالذى رواه ابن سعد من طريق فى قصة بدر

بدر وفيه فقال لاصحابه يومئذ تسوموا فان الملائكة قد تسومت قال فاعلموا
بالصوف فى مغافرهم وقلانسهم والذى رواه ابن ابى شيبة فى احد قال فهو اول يوم
وضع فيه الصوف وكذا رواه الطبرى من وجه آخر عن ابن عون انتهى ومعنى فاعلموا
جعلوا قوله وما جعل امدادكم فى الكشاف الهاء لان يمدكم اى وما جعل الله امدادكم
بالملائكة الا بشارة لكم بانكم انتهى قال مولانا ابو السعود رحمه وما جعله الله كلام
مبتداء غير داخل فى حيز القول مسوق من جنابه تعالى لبيان ان الاسباب الظاهرة
بمعزل عن التأثير وان حقيقة النصر مختص به عز وجل ليثق به المؤمنون ولا يقنطوا
منه عند فقدان اسبابه واماراته معطوف على فعل مقدر ينسحب عليه الكلام
ويستدعيه النظام فان الاخبار بوقوع النصر على الاطلاق وتذكير وقته وحكاية
الوعد بوقوعه على وجه مخصوص هو الامداد بالملائكة مرة اخرى وتبيين وقته
فيما مضى يقتضى بوقوعه ح قضاء قطعيا لكن لم يصرح به تعويلا على تعاضد الدلايل
وما خذ الامارات والمخايل وايذانا بكمال الغنى عنه بل احترازا عن شائبة التكرير
او عن ايهام احتمال الخلف فى الوعد المحتوم كانه قيل عقيب قوله يمددكم ربكم بخمسة
الآف من الملائكة مسومين فامدكم به وما جعله الله الخ والجعل متعد الى واحد هو
الضمير العايد الى مصدر ذلك الفعل المقدر واما عوده الى المصدر المذكور اعنى بقوله
وان يمدكم او الى المصدر المدلول عليه بقوله يمددكم كما قيل فغير حقيق بجلالة التنزيل
لان الهلية البسيطة متقدمة على الهلية المركبة فبيان العلة الغائية لوجود الامداد
كما هو المراد بالنظم الكريم حقه ان يكون بعد بيان وجوده فى نفسه ولا ريب فى ان
المصدرين المذكورين غير معتبرين من حيث الوجود والوقوع كمصدر الفعل المقدر
حتى يتصدى لبيان احكام وجودهما بل الاول معتبر من حيث الكفاية والثانى من حيث
الوعد على ان الاول هو الامداد بثلثة الاف والواقع هو الامداد بخمسة الاف انتهى
قلت اراد مولانا الرد على الزمخشرى والمص فانهما اتفقا على ان الضمير فى جعله
عايد الى المصدر المذكور فى ضمن الفعل والجواب المقابلة بالمنقول والمعقول اما
المنقول فلان السيرافى ذكر فى شرح كتاب سيبويه وتبعه صاحب المفتاح والرضى
وارتضيه المحقق التفتازانى ان المقصود فى الجملة الشرطية هو الحكم فى الجزاء والشرط
قيد له وفى المقام قراين على وقوع النصر والامداد منها قوله تعالى ولقد نصركم الله
ببدر الخ فدل وقوع النصر لهم على وقوع الصبر والتقوى منهم واما المعقول فلان
استثناء عين المقدم ينتج عين التالى فالتقدير لكنكم صبرتم واتقيتم فى البدر فوقع
نصركم فيه على ان هذا فى غاية الاختلال والاضطراب بحيث لا يخفى ذلك على من له حظ
من علوم العربية ومن قواعد المعقول لان من قوله فان الاخبار بوقوع النصر الى
قوله الى مصدر ذلك الفعل المقدر يشعر بان لا حاجة الى ذكر وقوع الامداد ههنا
لتعين وقوعه ههنا من وجوه كثيرة بل ذكر الوقوع يجب تركه ههنا لايهامه شيئا
ومن قوله واما عوده الى المصدر المذكور الى آخر كلامه يشعر بان لا بد من ذكر وقوع
هذا الامداد ثم قوله لان الهلية البسيطة متقدمة على الهلية المركبة لان العلة
الغائية لوجود الامداد الخ لا ينفع مولانا ولا يضر الزمخشرى والمص بوجه من الوجوه

غير واقفة من قلة التدبر وقصور الدمعان والعجب كل العجب ان مولانا ذكر قبل
قوله قوله واما عوده الخ مقالات كل منها دليل على خلاف مدعاه نحو فان الاخبار
بوقوع النظم الخ وحكاية الوعد بوقوعه الخ وتبيين وقته فيما مضى الخ وقوله لكنه
لم يصرح به الخ وقوله تقويلا بكمال الغنى عنه بل احترازا الخ فهذه المقدمات كل منها
يوهن كلام نفسه وتشبث كلام من دتفه وتشيده قوله او وما النصر الا كان
اللام فيه للعهد والمعنى لينقص منهم تقتيل بعض واسر اخرين وهو ما كان يوم بدر
الخ قال مولانا عصام قوله او وما النصر ان كان اللام فيه للعهد خالف الكشاف
من وجهين احدهما ان الكشاف قال او بقوله وما النصر الا من عند الله وهو يدل
على انه متعلق بالنصر المنفي قبل الاثبات ولكل وجهة وما في الكشاف اقرب وثانيهما
انه جعل اللام للعهد اى النصر في البدر واطلقه الكشاف ولم يقيده بالعهد والحق
معه اذ الابلغ انه ما جنس النصر الا من عند الله ليقطع طرفا من الذين كفروا بالقتل و
الاسر كما في بدر او يكبتهم كما في احد فينقلبوا خائبين محرومين عما ارادوا من قمع
النبي عليه السلام واتباعه اشارة الى انهم نصروا في احد ايضا والخيبة كانت لاعدائهم
انتهى قلت وفيه نظر من وجوه اذ قوله وما ذكره يدل على انه متعلق بالنصر المنفي قبل
الاثبات يتراءى صحيحا وليس كذلك اذ لا يصح التعلق به قبل الاثبات ثم قوله وما
في الكشاف اقرب خال عن التحصيل والحق ان المص والزمخشري على الوفاق في ان ليقطع
يتعلق به بعد ازالة النفي بالاثبات غايته ان المص اثر الايجاز كما هو دأبه والا فالمص
اجل من ان يخفى عليه مثل هذا الفساد ثم قوله واطلقه الكشاف ولم يقيده بالعهد
مما يتراءى في الظاهر والا فلو امعن النظر في تقرير الكشاف سياقا وسباقا يتضح ان
لا مخالفة بين الكلامين من جهة المعنى اصلا الا ترى ان الزمخشري قال ليقطع طرفا
من الذين كفروا به هلك طائفة منهم بالقتل والاسر وهو ما كان يوم بدر من قتل
سبعين واسر سبعين من رؤساء قريش وصناديدهم فهذا النسق من الزمخشري
قرينة واضحة على انه حمل الذين كفروا على المعهودين المذكورين ههنا وهم كفار قريش
لا مطلق الكفار حيث قال وهو ما كان يوم بدر ولم يقل مثل ما كان يوم بدر فيشعر
ان المراد هو التخصيص لا التعميم كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ثم قال
بعد اسطر اللام متعلقة بقوله ولقد نصركم الله ببدر او وما النصر الا من عند الله
انتهى ولا يخفى على الناظر ان جعل الزمخشري ليس لك الخ اعتراضا بين المعطوفين و
تبعية المص له في ذلك شاهد عدل على ان الزمخشري حمل او يتوب عليهم الخ على المعهودين
اعنى كفار قريش فيكون الكلام من تتمة قصة البدر ثم ذكر احتمالا اخر في العطف بان
جعل ليس لك الى اخره ابتداء كلام لا اعتراض فيعطف او يتوب عليهم او يعذبهم على
الامر او على الشيء فلم يكن الكلام ح من تتمة بدر بل اشارة الى قصة احد ح فالامران
اعنى جعل ليس كذلك الخ اعتراضا او ابتداء كلام متفق عليه بين الزمخشري والمصنف
فاين المخالفة والاختلاف وقوله اذ الابلغ انه ما جنس النصر الا من عند الله قلنا نعم
الا انه لا ينفعك ولا يضرنا لان القرائن المقالية والقرائن الحالية ههنا شاهدة على
تقييد النصرة ههنا على ما هو المفهوم من التقرير الاول الذي هو الوجه الظاهر من النظم

من النظم الشريف ههنا **تنبيه** اكثر اصحاب الحديث على ان قوله تعالى ليس لك من
الامر شيء ابتداء كلام وليس باعتراض بين المفهومين وان قوله او يتوب عليهم او يعذبهم
ليس معطوفا على ما قبل هذا الكلام كما اذا كان ليس لك المعطوفين بل هو الى قوله غفور
رحيم لم يتعلق شيء منه بقصة بدر قال الحافظ الفرج ليس لك من الامر شيء في سبب
نزولها خمسة اقوال احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم كسرت رباعيته يوم احد
وشج جبينه في جبهته حتى سال الدم عن وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم
وهو يدعوهم الى ربهم عز وجل فنزلت هذه الاية اخرجه مسلم في افراده من حديث
انس وهو قول ابن عباس والحسن وقتادة والربيع والثاني ان النبي لعن قوما من
المنافقين فنزلت هذه الاية قاله ابن عمر والثالث ان النبي هم بسب الذين انهزموا
يوم احد فكف عن ذلك نقل عن ابن مسعود وابن عباس والرابع ان سبعين من اهل
الصفة خرجوا الى قبيلتين من بني سليم عصية وذكوان فقتلوا جميعا فدعى النبي
عليهم اربعين يوما فنزلت هذه الاية قاله مقاتل بن سليمان والخامس ان النبي
عليه السلام لما رأى حمزة ممثلا به لامثلن بكذا وكذا منهم فنزلت هذه الاية
قاله الواقدي انتهى قلت وهو الذي عليه اكثر المفسرين من اصحاب الروايات مثل
الثعلبي والواحدي وغيرهما والامام البغوي بعد ذكر هذه الاقوال قال في قوله
تعالى او يتوب عليهم وقيل هذا نسق على قوله ليقطع طرفا وقوله ليس لك من الامر
شيء اعتراض بين الكلامين ونظم الاية ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم او يتوب
عليهم او يعذبهم ليس لك من الامر شيء بل الامر امري في ذلك كله ثم قال ولله ما في
السموات والارض الاية انتهى قلت فالزمخشري فللمصنف حذا هذا القول المذكور في معالم
التنزيل فظهر لك انه ليس بين الكلامين اعني كلامي الزمخشري والمصنف مخالفة
اصلا نعم يرد على الزمخشري والمصنف انهما رجحا القول المرجوح هو كون ليس لك من
الامر شيء جملة معترضة تتمة لقصة بدر لا جملة ابتدائية غير مرتبطة لقصة بدر بل
اشارة الى قصة احد او وقعة وعلة وذكوان كما هو الراجح عند اهل الروايات حتى
عند البغوي فذكر الوجه المرجوح على وجه الترجيح والترويج والوجه الراجح على وجه
التمريض والتزييف وهو مخالف لكلام عامة اصحاب الروايات حتى كلام البغوي
قال تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون الاية قال مولانا
ابو السعود بعد ما اورد في بيان هذه الاية كلاما طويلا واياما كان فهو كلام
مستأنف سيق لبيان بعض الامور المتعلقة بغزوة احد اثر بيان بعض ما يتعلق بغزوة
بدر لما بينهما من التناسب الظاهر لان كلا منهما مبني على اختصاص الامر كله بالله
تعالى ومبني عن سلبه عمن سواه واما تعلق كل القصة بغزوة احد على ان تعلق قوله تعالى
اذ تقول بدل ثان من اذ غدوت وان ما حكي عن رسول الله عليه السلام قد وقع يوم
احد وان الامداد الموعود كان مشروطا بالصبر والتقوى فلما لم يفعلوا لم يتحقق الموعود
كما قيل فلا يساعده النظم الكريم اما اولا فلان المشروط بالصبر والتقوى انما هو الامداد
بخمسة الاف لا بثلاثة الاف مع انه لم يقع الامداد يومئذ ولو بملك واحد واما ثانيا فلانه
كان ينبغي حينئذ ان ينعى جناياتهم وحرمانهم بسببها عن تلك النعمة الجليلة ودعوى

ظهوره مع عدم دلالة السياق والسياق بل مع دلالتها على خلافه مما لا يكاد يُسمع
واما ثالثاً فلانه لا سبيل الى جعل الضمير فى قوله تعالى وما جعله الله الخ عائداً الى
الامداد الموعود لانه لم يتحقق فكيف يتبين علته الغائية ولا الى الوعد به على معنى
انه تعالى انما جعل ذلك الوعد بشارتكم واطمينان قلوبكم فلم تفعلوا ما شرط عليكم
من الصبر والتقوى فلم يقع انجاز الموعود لما ان قوله تعالى وما النصر الا من عند الله
العزيز الحكيم صريح فى انه قد وقع الامداد الموعود لكن اثره انما هو مجرد البشارة و
الاطمينان وقد حصلا واما النصر الحقيقى فليس ذلك الا من عنده تعالى وجعله مستغنيا
مقررا العدم وقوع الامداد على معنى ان النصر الموعود مخصوص به تعالى فلا ينصر من
خالف امره بترك الصبر والتقوى اعتساف بيّن يجب تنزيه التنزيل عن امثاله
على ان قوله تعالى ليقطع طرفاً الاية متعلق حينئذ بما يتعلق به قوله تعالى من عند الله
من الثبوت والاستقرار ضرورة ان تعلقه بقوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر
الاية مع كون ما بينهما من التفصيل متعلقاً بوقعة احد من قبيل الفصل بين الشجر
ولحائه فلا بد من اعتبار وجود النصر قطعاً لان تفصيل الاحكام المترتبة على وجود
شئ بصدد بيان انتفائه مما لم يعهد فى كلام الناس فضلا عن الكلام المجيد فالحق
الذى لا محيد عنه ان قوله تعالى اذ تقول ظرف النصركم وان ما حكى فى اثنائه الى قوله
خائبين متعلق بيوم بدر وما بعده محتمل للوجهين المذكورين انتهى قلت هذا
الكلام من مولانا تجاوز الله عنا وعنه مشعر بانه تصدى لتفسير كلام الله المجيد
قبل ان يطلع ما ورد فى بيان هذه الايات من الروايات عن الصحابة والتابعين
وقد نص الثقات الموثوقين بنقلهم فى رواياتهم مثل الامام البغوى والحافظ ابو الفرج
وغيرها ان قوله تعالى اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم الاية فيه قولان
احدها انه يوم بدر قاله ابن عباس وعكرمة ومجاهد وقتادة والثانى يوم احد
وعدهم فيه بالمدد ان صبروا فلما لم يصبروا لم يمدوا روى ذلك عن عكرمة والضحاك
ومقاتل وقد علم القاصى والدانى ان عكرمة مولى ابن عباس وتلميذه من رجال
البخارى روى عنه فى صحيحه والضحاك امام فى التفسير شحن بروايته التفاسير
المبتنية على الروايات ومقاتل قال الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه فى حقه ان
الناس عيال على مقاتل فى التفسير فعلى هذا يكون لعكرمة ههنا قولان ومعنى لم يمدوا
انهم اى الملائكة تركوا الامداد بعد مخالفتهم اى الرماة المأمورين بالثبات فى
المركز امر الرسول واحتنالهم بالنهب والغنيمة يؤيد ما ذكرنا من المعنى ما يجئ من
قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم
فى الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون وقد قال الامام البغوى فى قوله تعالى
ليقطع طرفا من الذين كفروا ومن حمل الاية اى اذ تقول للمؤمنين الاية على حرب احد
فقد قتل منهم ستة عشر فكانت النصرة للمسلمين حتى خالفوا امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم وانقلب عليهم فالزمخشرى والمصنف شكر الله سعيهما اطلعا على وقوع
الاختلاف فى هذه الاية من ائمة التفسير من الصحابة والتابعين فلذلك قال
الزمخشرى والمص ان كلمة اذ فى اذ تقول للمؤمنين ظرف لنصركم او بدل ثان غايته

غايته ان المص ذكره بلفظ قيل والزمخشرى اكتفى بالتقديم والتأخير فقول مولانا
واما تعلق كل القصة بغزوة الى قوله فلا يساعده النظم الكريم ان اراد من عدم
مساعدة النظم عدم مساعدته بمجرد النظر الى ظاهر النظم الكريم فذلك بعد التسليم
لا يفيده وان اراد من ذلك بعد النظر الى الروايات الواردة من ائمة التفسير فذلك
خلاف الواقع اذ العكرمة والضحاك ومقاتل كل منهم له خبرة تامة بالاستعمالات
الصحيحة وغيرها كما انهم اصحاب الاحاطة التامة بالروايات الواردة عن مشكوة
النبوة فى تفسير ايات القرآن ومع ذلك ان الزمخشرى اعرف الناس بالمعنى اللايق بانسجام
النظم الكريم وقد قبل المعنى المذكور منهم بلا انكار ولا تمريض وقوله اما اولا فلان
المشروط الى قوله ولو عملت واحد كلام ساقط مخالف للروايات الثابتة عن ثقات
ائمة الحديث منها انه لما انجلى القوم عن رسول الله وبقى سعد يرمى وفتى شاب ينبل له
فلما فنى النبل اتاه به فنثره فقال ارم ابا اسحق ارم ابا اسحق مرتين فلما انجلت المعركة
سئل عن ذلك الرجل فلم يعرف ومنها اخرج البغوى بسنده الى سعد بن ابى وقاص قال
رأيت رسول الله يوم احد ومعه رجلان يقاتلان عنه عليهما ثياب بيض كاشد
القتال ما رأيتهما قبل ولا بعد وروى مسلم بسنده الى سعد بن ابى وقاص قال رأيت
عن يمين رسول الله وعن شماله يوم احد رجلين عليهما ثياب بيض ما رأيتهما قبل
ولا بعد يعنى جبرئيل وميكائيل ثم ان قوله انما هو الامداد بخمسة الاف لا بثلثة الاف
كلام لا طائل تحته وقوله مع انه لم يقع الامداد ان اراد من الامداد مثل امداد بدر
وقريظ وهوازن فمسلم ولا يفيده وان اراد لم يقع فيه الامداد اصلاً فهو كلام
فاسد مخالف لعامة كتب السير قوله واما ثانيا الى قوله مما لا يكاد يسمع قلنا ان
لم ينع عليهم جناياتهم فى هذه الآية الكريمة فقد نعيت عليهم فى ايات اخرى تلك
الجناية التى هى سبب حرمانهم نحو قوله تعالى حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم
من بعد ما اريكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة ثم صرفكم عنهم
ليبتليكم ونحو اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم الآية ونحو طائفة
قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية ونحو اولما اصابتكم مصيبة قد
اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم الى غير ذلك من الايات قوله واما
ثالثا فلانه لا سبيل الى جعل الضمير فى قوله تعالى وما جعله الله الخ مما لم يعهد فى كلام الناس
فضلا عن الكلام المجيد قلنا ان الامداد الموعود وقع اولا حتى امتد ودام الى ان عصى
وخالف امر الرسول الذين امروا بالثبات فى المركز وهم خمسون رجلاً من الرماة لما رأوا
ان المشركين انهزموا وولوا مدبرين والمؤمنون خلفهم يطلبونهم ويقتلونهم فترك
الرماة المركز طمعاً فى الغنيمة والنهب وقد كان خلف الرماة رجال من المشركين الراكبين
تأهبوا النجدة المشركين المترصدين لغرة المسلمين فلما رأوا خلو المركز هجموا على المسلمين من
ورائهم وهم مشغولون بالقتل والنهب ذاهلين عن هجوم العدو من ورائهم فصار ما
صار ويدل على ما قلنا قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى
اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون ومعنى تحسونهم
تقتلونهم ومعنى ما تحبون ان المشركين انهزموا وولوا مدبرين وانتم خلفهم متبعونهم

تطلبونهم وتقتلونهم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفى عنكم والله ذو
فضل عظيم فالامداد في حرب احدٍ وقع اولاً وامتد الى ان خالف اصحاب المركز امر الرسول
وعصوه وثانيا بعد ما انهزم المسلمون وخرج الشيطان الا ان محمدا وذلك ايضا من
اقوى السبب لتفرق المسلمين وتشتتهم لظنهم ذلك القول واقعا فلما اتفقوا بطلانه
ورأوا انه عليه السلام في الجيوش اجتمع المتفرقون حوله عليه السلام من الاطراف
فجعلوا يذبون العدو ويمنعونهم من الهجوم فلما رأى المشركون اجتماع المسلمين المتفرقين
حول رسول الله وتداعيهم وتعاضدهم شيئا فشيئا خاف المشركون منهم من وقوع
الكرة والدبرة عليهم فانقلبوا خائبين فالامداد في غزوة احدٍ وقع ايضا اخيرا انما
الانهزام في الوسط فسلب الامداد في غزوة الاحد ونفي وقوعه مطلقا خرق لاجماع
ائمة السير والطبقات ومخالفة لنصوص الكتاب والسنة **قوله** والحق الذي لا محيد
عنه الى قوله متعلق بيوم بدر قطعا يعني ان قول الزمخشري والمصنف اذ تقول بدل ثانٍ
من اذ غدوت وان جعل هذه الآية محتمل المتعلق لغزوة احد باطل قطعا وانه لا سبيل
الى صحة هذا الاحتمال بوجه من الوجوه قطعا وقد عرفت ان الزمخشري والمصنف خرجا عن
عهدة هذا الكلام اذ لم يقولا برأي واستنباط منهما بل وجدا ذلك مرويا عن ائمة
التفسير فذكرا في تفسيرهما كما ذكره المفسرون الذين هم اصحاب الروايات في تفاسيرهم
قوله روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه الحديث قال الشيخ زكريا رواه الطبري وغيره و
رواه الشيخان بمعناه وظاهر كلامه ان الشاج والكاسر عتبة لكن قال الواقدي الثبت
عندنا ان الشاج عبد الله بن قمئة والكاسر عتبة **قوله** صريح في نفي وجوب التعذيب
والتقييد بالتوبة وعدمها كالمنافي له في الكشاف وعن الحسن يغفر لمن يشاء بالتوبة
ولا يشاء ان يغفر للتائبين ويعذب من يشاء ولا يشاء ان يعذب الا للمستوجبين
للعذاب وعن عطاءٍ يغفر لمن يتوب اليه ويعذب من لقيه ظالما واتباعه قوله او يتوب
عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون تفسير بين لمن يشاء وانهم المتوب عليهم او الظالمون
ولكن اهل الاهواء والبدع يتصامون ويتعامون عن آيات الله فيخبطون خبط عشواء
ويطيبون انفسهم بما يفترون على ابن عباس من قولهم يهب الذنب الكبير لمن يشاء ويعذب
من يشاء على الذنب الصغير انتهى قوله واتباعه مبتداء وهو مصدر مضاف الى مفعوله الاول
وهو ضمير قوله لله ما في السموات وما في الارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ومفعوله
الثاني قوله او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وفاعل المصدر متروك وهو الله
او مضاف الى فاعله وقوله او يتوب عليهم مفعوله الاول وقوله او يعذبهم فانهم ظالمون
مفعوله الثاني وقوله تفسير بين على الوجهين خبر المبتداء فالمعنى على الاول ان اتباعه
اي اتباع قوله لله ما في السموات وما في الارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء قوله
او يتوب عليهم او يعذبهم اي ذكره تعالى ذلك القول بعد هذا القول تفسير بين ودليل
ظاهر على المعنى المراد بمن يشاء في جانبي المغفرة والتعذيب فالمراد بمن يشاء في جانب المغفرة
هم الذين تاب الله عليهم وفي جانب التعذيب هم الظالمون اي تاركوا التوبة ووجه الدلالة
انه تعالى قال اولا او يتوب عليهم ومعنى يتوب عليهم يقبل توبتهم ولا يقبل التوبة
الا من التائبين ثم قال او يعذبهم فانهم ظالمون فعلل تعالى تعذيبه اياهم بظلمهم

بظلمهم اي بتركهم التوبة فدل المجموع على ان المراد بقوله لمن يشاء المذكور بعده في جانب
المغفرة هم التائبون وفي جانب التعذيب هم التاركون للتوبة على ما روي عن الحسن و
ابن عطاء والمعنى على الثاني ان ذكره تعالى او يعذبهم مقيدا بالظلم اي بترك التوبة بعد
قوله او يتوب عليهم اي يتوبوا فيتوب الله عليهم ويقبل توبتهم دليل واضح على ان المراد
بمن يشاء جانب المغفرة هم المتوب عليهم وفي جانب التعذيب هم الظالمون والوجه الاول
هو الاظهر والجواب ان هذا معاتبة من الله لرسوله في القول برفع الفلاح عن القوم يوم
احد كما ان قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا معاتبة على اصحابه وتعبير لهم بالفشل
ويدل على ان هذا معاتبة ما ورد في الصحيح انه عليه السلام قال حين كسر رباعيته و
شج في وجهه كيف يفلح قوم شجوا نبيهم اي لن يفلحوا ابدا فعوتب بقوله ليس لك من الامر
شئ اي كيف تستبعد الفلاح وبيد الله ازمة امورهم ما في السموات والارض يغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء وليس لك من الامر الا التفويض والرضاء بما قضى فهؤلاء ان استحقوا
العذاب بما فعلوا بك فبمشية الله وان استحقوا الغفران بان يتوب عليهم فبارادته
تعالى لا بارادتك فقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض تأكيد لقوله ليس لك
من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم وتذييل له وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من
يشاء تقرير معنى التذييل على سبيل الاستيناف باعادة صفة من استؤنف عنه الحديث
فالغفران والتعذيب عامان لا يختصان نعم يدخل هؤلاء فيه دخولا اوليا وقوله و
الله غفور رحيم تتميم منادٍ على ان جانب الرحمة ارجح على جانب العذاب وفي قوله فانهم
ظالمون تعميم لامر التعذيب وادماج لرجحان المغفرة يعني سبب التعذيب كونهم ظالمين
والا فالرحمة مقتضية للغفران انظر هذا النظم الانيق والترتيب السوي واعجب بمن
يفككه بالتقديم والتأخير ويقول يتصامون عن آيات الله ويتعامون عنها فيخبطون
خبط عشواء عفا الله عنه قال المحقق التفتازاني ومن العجائب ان صاحب الكشاف
يجعل كل ما يوافق هواه من الروايات صحيحة بمنزلة النص القاطع وان لم يعرف لاسناده
وجه صحة وما يخالفه افتراء وان كان من الاحاديث والآثار الصريحة بنقل الثقات ثم
قال كل ذلك لما على قلبه من رين التعصب والميل الى الهوى والا فهو اجل منزلة معرفة
خواص التراكيب واجل من ان يخفى عليه امثال هذا واما نحن فندعو له ونرجو ان
يعفو الله عنه يريد المحقق ان ما روي عن الحسن وابن عطاء بعد ما كان مخالفا لنصوص
الكتاب والسنة لم يكن ثابتا عنهما برواية الثقات فاما المروي عن ابن عباس فذلك
ثابت برواية الثقات مع انه هو الموافق لنصوص الكتاب والسنة فما شنع به على اهل الحق
من الافتراء انما يرد على فيئته لا على اهل الحق فظهر لك ان قول المص صريح في نفي وجوب التعذيب
والتقييد بالتوبة وعدمها كالمنافي له جواب عن طرف اهل السنة ورد لمقالات المعتزلة
وتزييفها وتوضيحه ان قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء كلام صريح يدل دلالة
ظاهرة واضحة على انه تعالى لا يجب عليه تعذيب من ارتكب كبيرة ومات من غير توبة كما
زعمت المعتزلة لانه تعالى علق المغفرة بمشيته فمن شاء مغفرته فهو مغفور تاب او لم
يتب فلو وجب عليه عليه تعالى تعذيب تارك التوبة كما زعموا لخرج هذا النص الشريف
اعني يغفر لمن يشاء وانصرف عن مدلوله الظاهر الواضح الى خلافه وكذا انه تعالى علق

لتعذيبه بمشيته فالتعذيب لا ينشاء الا من مجرد المشيّة فمن شاء تعذيبه فهو يعذّب
لا محالة بترك التوبة او لم يترك فلو وجب عليه تعالى تعذيب تارك التوبة لم ينشأ
هذا التعذيب من مجرّد المشيّة على ما يقتضيه النصّ الشريف بل من استحقاق صاحب
الكبيرة التارك للتوبة المستلزم للوجوب عليه تعالى وهو خلاف النصّ الشريف و
التقييد مبتداء خبره قوله والتقييد مبتداء خبره قوله كالمنافى له ومعنى الكلام ان
تقييد اهل الاعتزال المغفرة تعالى بالتوبة وتعذيبه تعالى بعدم التوبة حتى يكون المعنى
يغفر بشرط التوبة ويعذّب بشرط تركها تقييد للشئ بما هو بمثابة المنافى للشئ اذ قد
تحقّقت ان ظاهر النصّ الشريف ان المغفرة والتعذيب كلّ منهما يقع على اىّ شخص كان
اذا تعلّقت به المشيّة فبعد هذا الاطلاق الظاهر الواضح من صريح النصّ الشريف تقييد
هم بهذين القيدين تقييد للشئ بما هو بمثابة المنافى له ثم الاولى للمصلات لا يسقط
وجوب المغفرة من البين وان يقول صريح فى نفى وجوب المغفرة ونفى وجوب التعذيب
الى آخر الكلام لان اهل الاعتزال يقولون ايضا بوجوب المغفرة على الله لمن تاب لان
قبول التوبة عندهم واجب على الله لا فضل منه تعالى كما نقول به معاشر اهل السّنة ولانه
تعرّض لنفى وجوب المغفرة ايضا بعدم بقوله والتقييد بالتوبة وعدمها كالمنافى له كما
لا يخفى فينبغى التعرّض له ايضا اوّلا ليتوافق الكلامان ويقع التناسب للمقام ثمّ انه
يرد على المصنف ايضا انه كان ينبغى له ان يورد كلاما يهدم مقالة اهل الاعتزال فى هذه
الايات ويهدم احتجاج صاحب الكشاف بهذه الايات على ما زعم وعلى تشنيع اهل
السّنة مثل الجواب الذى ذكرنا ونقلنا عن القوم وكلامه ليس بواف كاف شاف
فى نقض كلام صاحب الكشاف وهديه كما لا يخفى قال الامام اعلم انّ اصحابنا يحتجّون
بهذه الآية اعنى لله ما فى السّموات والارض يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء والله
غفور رحيم على انّه سبحانه وتعالى له ان يدخل بحكم الهيته جميع المقرّبين والصدّيقين
فى قهره وعذابه وان يدخل جميع الفراعنة والابالسة فى رحمته ونعيمه وانه لا اعتراض
عليه تعالى فى فعل من هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان
العقلى يؤكّد ذلك ايضا وذلك لانّ فعل العبد يتوقف على ارادة مخلوقة لله تعالى فاذا
خلق الله تعالى تلك الارادة اطاع واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فالطاعة
من الله تعالى والمعصية ايضا من الله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب على الله تعالى شيئا
البتّة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله تعالى بحكم
الهيّته وقهره وقدرته فصحّ ما ادّعينا انه لو شاء تعذيب جميع المقرّبين حسن منه
ولو شاء رحمة جميع الابالسة والفراعنة حسن ذلك منه وهذا البرهان هذا الذى دل
عليه ظاهر قوله يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء فان قيل اليس انه ثبت انه لا يغفر
للكافر ولا يعذّب الملائكة والانبياء قلنا مدلول الآية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض عليه
وهذا القدر لا يقتضى انه يفعل او لا يفعل وهذا الكلام فى غاية الظهور انتهى والماتريديّة
خالفت الاشعريّة فى هذه المسئلة وقالوا انّه لا يجوز عقلا ان يدخل الابالسة والفراعنة
فى رحمته ونعيمه والصدّيقين والمقرّبين فى قهره وعذابه لانه خلاف الحكمة وخلاف
قضيّة المعقول والتّصرف فى ملكه انّما يحسن اذا كان على وفق الحكمة وعلى طبق قضية العقل

العقل وهذا فرع القول بالحسن والقبح العقليين فمن قال بكلّ منهما لم يجوّز ذلك
عقلا مثل جمهور الماتريدية وعامّة المعتزلة ومن لم يقل بهما يجوز ذلك عقلا مثل
جمهور الاشاعرة وبعض من عظماء الحنفية مثل شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام على
البزدوى ومن عامّة السلف وعامّة اهل الحديث **قوله** من كظمت القربة اذا ملاءتها و
شددّت رأسها فى الكشاف كظم القربة اذا ملاءها وشدّ فاءها وكظم البعير اذا لم يجتر
ومنه كظم الغيظ وهو ان يمسك على ما فى نفسه منه بالصبر ولا يظهر له اثرا انتهى قال
مولانا العلامة والكاظمين المتجرّعين من كظم البعير جرّته اذا ردها الى جوفه الغيظ
وهو توقّد حرارة القلب من الغضب يقال تغيّظت الهاجرة اذا اشتدّ حميتها ويجوز
ان يكون من كظمت القربة اذا شددتها على مليئها والاوّل ابلغ ومن قال فى تفسيره الممسكين
عليه الكافّين عن امضائه مع القدرة عليه فلم يصب فى اعتباره القيد الاخير لانه
غير لازم فى كظم الغيظ على ما يفهم من قوله عليه السّلام من كظم غيظا وهو يقدر على
انفاذه ملاء الله قلبه امنا وايمانا انتهى وفيه نظر اذ لا يظهر له حاصل عند النظر و
الاعتبار **قوله** من كظم غيظا وهو يقدر على نفاذه ملاء الله قلبه امنا وايمانا اخرجه
الامام احمد وابو داود وعبد الرزاق وغيرهم **قوله** ان هؤلاء فى امتى قليل الا من عصمه
الله الحديث قال ابن حجر ذكره الثعلبى عن مقاتل بن حيان قال بلغنا ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم فذكره قال المحقق التفتازانى والاستثناء منقطع وهو ظاهر او متصل
لما فى القلة من معنى العدم كانه قيل ان هؤلاء فى امتى لا يوجد دون الا من عصم الله
فانه يوجد فى امتى **قال** تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم الآية فى كتاب
اسباب النزول للواحدى وتفسير البغوى وتفسير ابى الفرج ابن الجوزى يدخل كلام
بعضهم فى بعض واللفظ لابن الجوزى فى سبب نزول هذه الآية ثلثة اقوال احدها انّ
امرأة اتت ابن نبهان التمّار تشترى منه تمرا فضمّها وقبلها ثم ندم فاتى النبى عليه السّلام
فذكر له ذلك فنزلت هذه الآية رواه عطاء عن ابن عباس والثانى انّ انصاريّا وثقفيا
آخا النبى بينهما فخرج الثقفى مع النبى عليه السّلام فى بعض مغازيه فكان الانصارى
يتعاهد اهل الثقفى فجاء ذات يوم فابصر المرأة قد اغتسلت وهى ناشرة شعرها فدخل
ولم يستأذن فذهب ليلثمها فوضعت كفّها على وجهها فقبّله ثم ندم فادبر راجعا و
قالت خنت فخرج يسيح فى الجبال ويتوب من ذنبه فلما قدم الثقفى اخبرته المرأة فخرج
يطلبه فوافقه ساجدا يقول ذنبى ذنبى فقال يا فلان انطلق الى رسول الله فسئله عن ذنبك
لعل الله يجعل لك منه مخرجا فرجع الى المدينة فنزلت هذه الآية بتوبته رواه ابو صالح
عن ابن عبّاس وذكر نحوه مقاتل والثالث انّ المسلمين قالوا للنبىّ عليه السّلام بنوا
اسرائيل اكرم على الله تعالى منا كان احدهم اذا اذنب اصبحت كفارة ذنبه مكتوبة فى
عتبة بابه فنزلت هذه الآية فقال النبىّ عليه السّلام الا اخبركم بخير من ذلك فقرأ هذه
الآية والتى قبلها هذا قول عطاء **قوله** ما اصرّ من استغفر وان عاد فى اليوم سبعين
مرّة ابو داود والترمذى وابو يعلى والبزار من طريق عثمان واقد عن ابى نضيرة عن
مولى لابى بكر عن ابى بكر قال الترمذى غريب وليس اسناده بالقوى وقال البزار لا نحفظه
الا من حديث ابى بكر بهذا الطريق وابو نضيرة وشيخه لا يعرفان قال العسقلانى انه

شاهد اخرجه الطبراني في الدعاء من حديث ابن عباس قال المناوي معترضا على الجلال
السيوطي بانه ساق الحديث ولم يرو عن الترمذي والبزار تضعيفهما اياه فاخطاء حيث
لايهام صنيعه ان الحديث صالح وليس كذلك بل هو حديث ضعيف ثم حكى عن الحافظ المذكور
انه قال لكن له شاهد اخرجه الطبراني في الدعاء من حديث ابن عباس انتهى وبعد اعتراف
العسقلاني بحكمه ان له شاهدا في حديث الطبراني اعتراضه على الجلال في سكوته على حال
الحديث غير موجه كما لا يخفى **قوله** ولا يلزم من اعداد الجنة للمتقين والتائبين جزاء لهم
ان لا يدخلها المصرون كما لا يلزم من اعداد النار للكافرين جزاء لهم ان لا يدخلها غيرهم
وفي الكشاف وفي هذه الايات بيان قاطع ان الذين امنوا على ثلث طبقات متقون
وتائبون ومصرون وان الجنة للمتقين والتائبين منهم دون المصرين ومن خالف
في ذلك فقد كابر عقله وعاند ربه قال اجر العاملين بعد قوله جزاء وهم لانهما في
معنى واحد وانما خالف بين اللفظين لزيادة التنبيه على ان ذلك جزاء واجب على عمل
واجر مستحق عليه لا كما يقول المبطلون انتهى يريد ان الذين حدث منهم الايمان و
تحقق على صنفين صنف تحقق منهم الايمان ودام ذلك المتحقق منهم وهم المتقون
والتائبون وصنف تحقق منهم الايمان ايضا الا انهم خرجوا عنه وان لم يدخلوا
في الكفر وهم المصرون على الكبيرة واراد بقوله لا كما يقوله المبطلون اهل السنة والجماعة
لقولهم بان مغفرته تعالى للتائبين وادخاله اياهم الجنة انما هو بمحض فضله و
كرمه ومحض رحمته لا ان ذلك واجب عليه تعالى قال المحقق التفتازاني ومن انتبع
عقله واطاع ربه علم ان ليس في هذه الايات سوى ان الجنة اعدت للمتقين و
التائبين او للمتقين خاصة والتائبون اجرهم مغفرة وجنة اما مع سكوت عن حكم
المصرين او دلالة ظنية على انهم ليسوا كذلك ولا نزاع ان الجنة ليست معدة لهم ولا
جزاء لهم ولكن من اين البيان القاطع انهم لا يدخلون الجنة البتة وانه لا يجوز في
حقهم التفضل والاحسان وهل القطع بذلك الا مكابرة للعقل ومعاندة للرب انتهى
فظهر لك ان قول المصنف ولا يلزم من اعداد الجنة للمتقين الخ رد لصاحب الكشاف و
تزييف لمقاله **قوله** ولعل تبديل لفظ الجزاء بالاجر لهذه النكتة يريد به تزييف كلام الزمخشري
وتوضيحه انه قال كما تحققت اولا اجر العاملين بعد قوله جزاء وهم لانهما في معنى واحد
وانما خالف بين اللفظين لزيادة التنبيه على ان ذلك جزاء واجب على عمل واجر
مستحق عليه لا كما يقول المبطلون فذكر المص رحمه الله تعالى في تزييف هذا المقال
وكفاك فارقا بين القبيلين انه فصل آيتهم بان بين انهم محسنون مستوجبون
لمحبة الله تعالى وذلك لانهم حافظوا على حدود الشرع وتخطوا الى التخصيص بمكارمه
تعالى وفصل اية هؤلاء بقوله ونعم اجر العاملين لان المتدارك لتقصيره كالعامل لتحصيل
بعض ما فوت على نفسه وكم بين المحسن والمتدارك والمحبوب والاجير فتبديل لفظ
الجزاء بالاجر في جانب الذين فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم فذكروا عقاب الله واليم
عذابه بعده فتداركوا فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا لزيادة التنبيه على
ان ما لهم ادون مما للمتقين وان كان اصل التنبيه على تفاوت القبيلين حصل من
سوق الايات الواردة في حق القبيلين فليس التبديل المذكور لما ذكره الزمخشري بل

بل لتقرير التنبيه الحاصل من سوق الايات الواردة في حق القبيلين فلله در المص
ما ادق نظره وامتن ولقد اتى ههنا ببدايع قاصمة لظهور المبتدعة فاضحة لشبههم
الفاسدة **قال** تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين قال الامام
البغوي والامام الواحدي وابو الفرج ابن الجوزي واللفظ للبغوي قال ابن عباس
انهزم اصحاب رسول الله في الشعب فاقبل خالد بن الوليد بخيل المشركين يريد ان يعلو
عليهم الجبل فقال النبي اللهم لا يعلن علينا اللهم لا قوة لنا الا بك وثاب نفر من المسلمين
رماة فصعدوا الجبل ورموا خيل المشركين حتى هزموا فذلك قوله عز وجل وانتم الاعلون
فكان ينبغي للكشاف والقاضي ان يذكرا هذا في سبب نزول هذه الاية ثم يذكرا بعده
معنى منتزعا منه مع المعاني الثلثة التي ذكراها لقوله تعالى وانتم الاعلون حتى يكون
المعاني اربعة بل يذكر هذا الوجه على انه اول الوجوه واولها واحسنها وفي البحر لابي
حيان قال القرطبي معنى قوله تعالى وانتم الاعلون وانتم الغالبون بعد احد فلم
يخرجوا بعد ذلك الا ظفروا في كل عسكر كان في عهده عليه السلام وفي كل عسكر كان
بعده ولو لم يكن فيه الا واحد من الصحابة انتهى وهو غير واقع لان قصة بئر معونة
وقعت بعد احد وقبل الخندق وقد اجتمع رعل وذكوان وعصية على زهاء سبعين
رجلا من اصحاب رسول الله بعثهم القراء فغدروا بهم وقتلوهم قتلا ذريعا وقد
ذكر في كتب السير والطبقات ان سبب نزول هذه الاية اعني ليس لك من الامر شيء
الاية في ارجح الاقوال هو هذه القصة وقد قنت رسول الله بعد صلوة الصبح يدعو
عليهم ويلعنهم الى ان نزل هذه الاية قوله وفي كل عسكر كان بعده ايضا غير مسلم
لان عمر في اوائل خلافته جعل نعمان ابن مقرن اميرا على جيش ارسلهم الى حرب الاعاجم
فغلبوا على المسلمين واستشهد كثير منهم حتى النعمان اميرهم حتى هم عمر رضي الله عنه
ان يخرج الى غزوهم بنفسه فمنعه علي عليه السلام وقال الزم مكانك ههنا وان تشتغل
بالتدبير والامداد فجهز لذلك فبعث سعد بن ابي وقاص اميرا عليهم حتى وقع حرب القادسية
ولله الحمد **قوله** والمعنى ان اصابوا منكم يوم احد فقد اصبتم منهم يوم بدر مثله
ثم انهم لم يضعفوا ولم يجبنوا الخ اورد هذه العناية لتوهم الذي يوهمه ظاهر الجبائي
وهو ان المعنى المقصود من هذا النظم الشريف هو التسلية بالاخبار بوقوع التسوية
بين الفريقين وليس الامر كذلك بل المقصود بالافادة من هذا السبك هو تحريض
المؤمنين الموحدين على قتال اعداء الدين مع انهم مع كفرهم وشركهم لم يجبنوا ولم يضعفوا
عن قتالكم حتى تجمعوا واحتشدوا لاخذ الانتقام مع ما اصابهم يوم بدر من قتل
اعيانهم وصناديدهم واسرهم فانتم اولى بان لا تضعفوا وتوحيدكم **قوله** فانكم
ترجون من الله ما لا يرجون يريد انهم لم يقروا بالحشر والنشر والمجازاة الاخروية
فلا يرجون الا التمتع الدنيوي لانكارهم الاخرة بخلاف المؤمنين فانهم لاقرارهم
بالاخرة والمجازاة والثواب والعقاب فيما يرجون من الله ما لا يرجو المشركين
من الثواب الدنيوي والاخروي والنجاة من العذاب الدنيوي والاخروي **قوله**
والمراد بها اوقات النصر والغلبة ومقابلتها دفعا لان لا حاجة الى التخصيص الا ان ليكون
الايام لنا ان تكون الغلبة فيها لنا فتكون الايام لغيرنا ان تكون الغلبة فيها لهم

ففيه نظر اذ لا حاصل ولا محصل لهذا الكلام وهو ظاهر قال تعالى وليعلم الله الذين
امنوا ويتخذ منكم شهداء قال الامام احتج اصحابنا بهذا الموضع على انه تعالى مريد لجميع
افعال العباد من الخير والشر قالوا دلت هذه الايات على انه تعالى كان يرغب المؤمنين
في الفوز بثواب الشهداء ومن راد شيئا اراد ما هو من لوازمه وثواب الشهداء لا
يحصل الا بالشهادة فلما اراد تعالى ايصال ثواب الشهداء الى المؤمنين فقد اراد
صيرورتهم شهداء وهم لا يصيرون شهداء الا اذا قتلهم الكفار فلا بد ان يريد ان
يقتلهم الكفار ولا شك ان ذلك القتل كفر ومعصية فثبت ان الله تعالى مريد
للكفر والايمان والطاعة والعصيان قوله والفرق بين لما ولم ان فيه توقع الفعل
فيما يستقبل قال الزمخشري ولما بمعنى لم الا ان فيه ضربا من التوقع فدل على نفي الجهاد
فيما مضى وعلى توقعه فيما يستقبل انتهى قال ابو حيان وهو الذي ذكره انها تدل على توقع
الفعل فيما يستقبل لا اعلم احدا من النحويين ذكره بل ذكروا انك اذا قلت لما يخرج زيد
دل ذلك على انتفاء الخروج فيما مضى متصلا نفيه الى وقت الاخبار اما انها تدل على
توقعه في المستقبل فلا قوله روي انه لما رمى عبد الله بن قمية الى قوله فنزلت قال الشيخ
زكريا هذه عدة اخبار رواه البيهقي والطبري وغيرهما بالفاظ مختلفة وما ذكره من ان
فاعل الكسر والشج مخالف لما مر في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء من انه عتبة بن ابي
وقاص وتقدم ثم ان الثابت هو ان الكاسر عتبة بن ابي وقاص والشاج ابن قمية قال
تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله في الكشاف ان موت الانفس محال ان يكون
الا بمشية الله فاخرجه مخرج فعل لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه الا ان باذن الله له
فيه تمثيل انتهى قوله والمعنى ان لكل نفس اجلا مسمى في علمه تعالى الى قوله لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون بالاحجام عن القتال والاقدام عليه اهل الحق على ان المقتول
ميت باجله الذي قدره الله تعالى وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور
تغير هذا المقدور بتقديم ولا بتأخير وجمهور اهل الاعتزال على ان المقتول تولد
موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله تعالى له
فالقاتل غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له قلت ان الجبائي وابا الهذيل
العلاف من رؤساء المعتزلة ذهبا الى انه لو لم يقتل لم يعش قطعا بل لا بد ان يموت
في ذلك الوقت فالفرق بين المقالات الثلث اعني مقالة المعتزلة واهل السنة وابا
الهذيل والجبائي ان جمهور المعتزلة يقولون انه لو لم يقتل لعاش ولم يمت في ذلك الوقت
على سبيل الجزم واليقين وابا الهذيل والجبائي يقولان انه لو لم يقتل في ذلك الوقت
لا بد ان يموت فيه جزما وقطعا واهل الحق يقولون انه لو لم يقتل في ذلك الوقت لا
نقول انه يموت فيه جزما كما قال ابو الهذيل او يعيش فيه جزما كما قال به المعتزلة بل نقول
ان الحيوة والموت سيان ومحتملان في حقه لا نجزم بشيء منهما قوله وفيه تحريض و
تشجيع على القتال ووعد للرسول بالحفظ وتأخير الاجل في الكشاف وهو على معنيين
احدهما تحريضهم على الجهاد وتشجيعهم على لقاء العدو باعلامهم ان الحذر لا ينفع واحد
الا يموت قبل بلوغ اجله وان خوض المهالك واقتحم المعارك والثاني ذكر ما صنع
الله برسوله عند غلبة العدو والتفافهم عليه واسلام قومه له نهزة للمختلس

للمختلس من الحفظ والكلاءة وتأخير الاجل قال تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها
ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها قال ابو حيان وقرأ اعمش بالياء في الجزاء في الموضعين
اعني يؤته قال ابن عطية وذلك على حذف الفاعل لدلالة الكلام عليه انتهى وهذا وهم
وصوابه وذلك على اضمار الفاعل والضمير عائد على الله قال تعالى وكاين من نبي قال
ابو حيان وكاين مبتداء خبره قتل ومن نبي تمييز ويكثر زيادة من فيه وزعم ابن عصفور
انها لازمة فيه والصحيح انه يجوز حذف من ونصب التمييز نص على ذلك سيبويه وغيره
والضمير في قتل عائد على كاين والجملة من قوله معه ربيون في موضع الحال وجوز ان يكون
المرفوع بقتل ربيون قوله وقراء ابن كثير وكاين ككاعن بسكون النون فيهما ووجهه
انه قلب قلب الكلمة الواحدة يعني وقع تقديم بعض الحروف وتأخير بعضها ويقال له
قلب المكان وذلك لا يكون الا في الكلمة الواحدة ولكن لما جعل المجموع في حكم كلمة واحدة
جوز ذلك كقولهم رعملي في لعمري حيث جعل الراء مكان اللام واللام مكان الراء فاخر
المقدم وقدم المؤخر وذلك قلب المكان الا انه لا يكون الا في الكلمة الواحدة فجعل
المجموع في حكم الكلمة الواحدة فصار كأيي ين لك يى ء ين بتأخير الهمزة المتقدمة
عن اليائين المتأخرين وتقديمهما ووضعهما موضع الهمزة كما وضعت الهمزة موضع اليائين
ثم حذفت الياء الثانية اي الساكنة للتخفيف فصار اللفظ بعد الحذف لكىء ن
مثل كرمن بفتح الحرفين الاوليين وكسر الثالث وسكون الرابع ثم ابدلت الياء الاخرى
الفا اي قلبت لتحركها وانفتاح ما قبلها كما ابدلت من طاءي فان اصله طيئي بيائين
مشددتين بينهما همزة في النسبة الى طي فحذفت الياء الاولى الساكنة في الياء المشددة
الاولى فصار اللفظ طيئي ثم قلبت الياء الفا فصار طاءي فالنظر في حذف احدى
اليائين وقلب الاخرى الفا لا في القلب الكائن قال تعالى قاتل معه ربيون كثير قال
ابن عطية قراءة من قراء قاتل اعم في المدح لانه يدخل فيها من قتل ومن بقي ويحسن عندي
على هذه القراءة استناد الفعل الى الربيين وعلى قراءة قتل استناده الى نبي انتهى قال
ابو حيان ويظهر ان قتل امدح وهو ابلغ في مقصود الخطاب لانها نص في وقوع القتل
ويستلزم المقاتلة وقاتل لا يدل على القتل اذ لا يلزم من المقاتلة وجود القتل اذ قد
يكون مقاتلة ولا يكون قتل وما ذكر من انه يحسن عنده ما ذكر لا يظهر حسنه بل القراءتان
يحتملان الوجهين قوله وهي الجماعة للمبالغة يعني جمع الربة التي هي بمعنى الجماعة بالواو
والنون مع استغناء ها عن ايرادها بصيغة الجمع ليحصل المبالغة ومقول قيل ينتهي
في المبالغة ولعل وجه الترتيف هو انه ليس فيه ما في المعنيين الاولين من الابلغية
لخلو لفظ الجماعة عن التعرض بكون تلك الجماعات علماء اتقياء او بدين لربهم قوله و
اسناده الى ربيون او ضمير النبي مبتداء وخبره قوله ويؤيد الاول انه قرئ بالتشديد ووجه
التأييد ان بناء التفعيل للتكثير في الفعل والفاعل والمفعول وايا ما كان يكون الاسناد
الى الجمع دون المفرد انسب قال تعالى وثبت اقدامنا قال الامام قوله تعالى وثبت اقدامنا
يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف قوله يريد ما
قذف في قلوبهم من الخوف يوم احد الخ يرد ههنا على المصامران الاول انه حمل القاء الرعب
في قلوب الكافرين المذكور في هذه الآية على قذفه تعالى على قلوب المشركين الخوف يوم

احد حتى انهم انهزموا الى مكة من غير سبب ولهم القوة والغلبة فيكون المعنى
الظاهر فى قوله تعالى وانتم الاعلون هو ما ذكرنا من المعنى الحاصل من سبب نزول
هذه الاية كما ذكرنا دون ما ذكره من ذكره من المعانى الثلثة مع انه اقتصر على
المعانى الثلثة وترك هذا المعنى الراجح الظاهر بشهادة سبب النزول وبشهادة
هذا المحمل المذكور منه الثانى ان الامام الواحدى فى سبب النزول والامام البغوى
فى المعالم والحافظ ابو الفرج فى تفسيره ذكروا فى سبب نزول هذه الاية ما ذكره
المصنف بصيغة التمريض والتزييف بقيل ولم يذكروا فى سبب النزول غيره فحينئذ يكون
القاء الرعب المشعر به قوله تعالى سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب محمولا على قذف
تعالى الخوف والرعب فى بعض الطريق بعد منصرفهم عن احد لا قبل منصرفهم عنه وهذان
الامران يتوجهان على كلام الزمخشرى ايضا الا انه ذكر كلامه من معينى الاية ههنا بصيغة
قيل قوله كقوله ولا يرى الضب بها ينجحر فى الكشاف فان قلت كان هناك حجة حتى
ينزلها الله فيصح لهم الاشراك قلت لم يعن ان هناك حجة الا انها لم ينزل عليهم لان
الشرك لا يستقيم ان تقوم عليه حجة وانما المراد نفى الحجة ونزولها جميعا كقوله ولا
ترى الضب بها ينجحر انتهى قوله لا يفزع الارنب اهوالها يصف مفازة خالية عن الحيوان
يقول ان اهوال هذه المفازة لا يخيف الارنب هذا على تقدير نصب الارنب ورفع الاهوال
وكان يفزع من الافزاع وان كان من الفزع ورفعنا الارنب ونصبنا الاهوال فمعناه
ان الارنب لا تخاف اهوال هذه المفازة وذلك لعدم الارنب اى لا ارنب ولا فزع ولا
ترى الضب فيها ينجحر اى لا ضب ولا انجحار والانجحار الدخول فى الجحر وفى الانتصاف
انما يرد السؤال الذى ذكره الكشاف لو انفهم ظاهر اللفظ ان ثم حجة وليس فى ظاهره
ما يفهم ولو كانت الاية كقول القائل بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانه باضافة
السلطان الى ما اشركوا به لكان للسائل مقال ولكان كقول القائل على لاحب لا يهتدى
لمناره فانه باضافة المنار اليه يوهم ان فيه منارا فيحتاج الناظر الى حمله على معنى
لا منار فيهتدى به ولو اطلق الشاعر فقال على لاحب لا يهتدى بمنار مثلا لاستغنى
عن تأويل الكلام وكذلك الاية غنية عن التأويل انتهى وهذا الكلام من سوء
الفهم لان الجار والمجرور لا عنى به وان وقع مقدما فهو قيد للمفعول اعنى سلطانا و
مؤخر عنه لا محالة فى التقدير فالمعنى لم ينزل سلطانا متصلا بما اشركوا ومتعلقا به
فيكون المعنى بمثابة الاضافة فى المعنى وقد اتفق ائمة العربية على ان قول الشاعر ولا
ترى الضب بها ينجحر يشعر ان فيها ضبا متحققا الا انه لا ينجحر فاحتاج الى التأويل مع ان
الضب ليس بمضاف الى المفازة بل قيد بالجار والمجرور فلوح معنى الاضافة وكذا
فى الاية الكريمة وهو ظاهر قال تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه
الاية ذكر الواحدى والبغوى وابو الفرج قال محمد بن كعب القرظى لما رجع رسول الله
واصحابه الى المدينة من احد وقد اصابهم ما اصابهم قال ناس من اصحابه من اين اصابنا
هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله ولقد صدقكم الله وعده الى قوله منكم من يريد
الدنيا يعنى الرماة الذين فعلوا ما فعلوا يوم احد قال ابو البقا صدق يتعدى الى
مفعولين فى مثل هذا النحو وقد يتعدى الى الثانى بحرف الجر فيقال صدقت زيدا فى

فى الحديث اذ ظرف لصدق ويجوز ان يكون ظرفا للوعد حتى يتعلق بفعل محذوف
تقديره دام ذلك الى وقت فشلكم والصحيح انها لا تتعلق فى مثل هذا بشئ وانها
ليست حرف جر بل هو حرف يدخل على الجمل بمعنى الغاية كما تدخل الفاء والواو وجواب
اذا محذوف تقديره بان امركم ونحو ذلك ودل على المحذوف قوله تعالى منكم من
يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة قال تعالى حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر و
عصيتم قال ابو حيان اذا فى موضع جر بحتى من الا عنها معنى الشرط قال الاخفش
وغيره وقيل تدخل حتى على اذا الشرطية وجواب اذا المختار انه محذوف لا عصيتم على زيادة
الواو ولا صرفكم على زيادة ثم وقدره ابن عطية انهزمتم والزمخشرى منعكم نصره
وغيرهما امتحنتم ويظهر لى ان الجواب المحذوف غير ما قدروه وهو انقسمتم الى قسمين
ويدل عليه ما بعده قال تعالى ولقد عفا عنكم قال القاضى عبد الجبار الهمدانى ان
ذلك ان كان من الصغاير صح ان يضيف الى نفسه بانه عفا عنهم من غير توبة وان كان
من باب الكباير فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الادلة على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب
لم يكن من اهل العفو والمغفرة ورده الامام بانه لا شك ان هذا الذنب كبيرة لانهم
خالفوا صريح نص الرسول فصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم
من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكباير وايضا ان ظاهر قوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص فى بدر ضعيف لان اللفظ
عام ولا تفاوت فى المقصود فكان التخصيص غير صحيح ثم ان ظاهر هذه الاية تدل على
انه عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلا على انه تعالى قد يعفو
عن اصحاب الكباير قوله والمعنى فجازاكم الله عن فشلكم وعصيانكم غما متصلا بغم من
الاغتمام بالقتل والجرح وظفر المشركين والارجاف بقتل الرسول وفجازاكم غما بسبب غم
اذقتموه رسول الله بعصيانكم له لتتمرنوا على الصبر فى الشدايد فلا تحزنوا فيما بعد على
نفع فائت ولا ضر لاحق فى الكشاف فاثابكم عطف على صرفكم اى فجازاكم الله غما حين
صرفكم عنهم وابتليكم بسبب غم اذقتموه رسول الله بعصيانكم له او غما مضاعفا
بعد غم وغما متصلا بغم من الاغتمام بما ارجف به من قتل رسول الله والجرح والقتل
وظفر المشركين وفوت الغنيمة والنصر لكيلا تحزنوا لتتمرنوا على تجرع الغموم وتضروا
باحتمال الشدايد فلا تحزنوا فيما بعد على فايت من المنافع ولا على مصيب من المضار
انتهى فقوله غما متصلا بغم تفسير لقوله غما بعد غم على ان التكرير للاستيعاب
نحو قوله فارجع البصر كرتين فلذلك عدد اشياء كثيرة فقوله من الاغتمام بيان لقوله
غما متصلا بغم وقوله والجروح وما يتبعه عطف على ما ارجف ومن قتل رسول الله
بيان لما ارجف والارجاف بقتل الرسول اى الاخبار من قولهم ارجفوا فى المدينة بكذا
اى اخبروا به على ان يوقعوا فى الناس الاضطراب من غير ان يصح عندهم واصله الاضطراب
يقال رجف البحر اى اضطرب قوله لتتمرنوا على تجرع الغموم فلا تحزنوا يريد كى بقوله
لكيلا تحزنوا عن قوله لتتمرنوا على تجرع الغموم اى جازاكم غما متضاعفا لتتمرنوا على تجرع
الغموم وتأتلفوا بها فلا تحزنون بعد هذا التمرن على شئ من الفائت والمصيب لان
العادة طبيعة خامسة ولا بد من هذا التأويل لان المجازاة بالغم بعد الغم سبب

للحزن لا لعدمه قوله في النهاية يقال ضري بالشيء ضرياً وضراوة فهو ضارٍ اذا اعتاده
ومنه حديث عمران للحم ضراوة كضراوة الخمر اي ان له عادة ينزع اليها كعادة الخمر وقال
الازهري اراد ان له عادة طلابة لاكله كعادة الخمر مع شاربها فمن اعتاد اللحم لم يكد يصبر
عنه فالمص كما ترى اخذ كلامه في تفسير هذه الاية من كلام الكشاف الا انه جعل
الوجه الثاني في الكشاف وجهاً اول وجعل الاول فيه وجهاً ثانياً وكذا اورد صاحب
الكشاف في بيان ما يحصل به الاغتمام ستة امور واقتصر المصنف في البيان على اربعة
منها واسقط فوت الغنيمة وفوت النصر مع تعرضه لهما في التعليل بخلاف صاحب
الكشاف فانه تعرض لهما في التعليل والمعلل به وكذا جعل صاحب الكشاف في ذكر الامور
الستة الارجاف بقتل الرسول اول الامور الستة المذكورة في بيان الاغتمام وجعل
المصنف الارجاف المذكور اخر الامور المذكورة في كلامه لبيان الاغتمام وكذا لم يقيد
صاحب الكشاف قوله جازاكم الله بقيد عن فشلكم وعصيانكم بل اطلقه وجرده عن
هذين القيدين والمص كما ترى قيده بهذين القيدين وكذا اورد صاحب الكشاف
في بيان قوله تعالى غماً بغم على ارادة التكثير عبارات ثلثة بحيث كان اللاحقة منها
اوضح من السابقة والمص اقتصر على الاخيرة منها واسقط الاوليين فنقول بعد ذلك
كله كان المص قدم ما قدم اشارة الى ان هذا الوجه اوفق للتعليل المذكور واشد
ملايمة له من الوجه الذي اخره ولعل صاحب الكشاف جعل الوجه المبني على التكثير
مؤخراً ولم يقدمه لئلا يقع الفصل في تقريره بين الدليل ومدلوله الذي هو اوفق
بهذا الدليل وانسب للمقام ولعل اقتصار المصنف من الامور الستة على الاربعة منها
وترك فوت الغنيمة والنصرة للزومه عادة لظفر المشركين لكنه لم يتركه رأساً بل تعرض له
في جانب الدليل لوقوع التعرض له في النظم الشريف فتركه في الدعوى اشارة الى اللزوم
العادي وذكره في الدليل اشارة الى ما ذكرنا ولعل صاحب الكشاف لم يقتصر على
الاربعة بل ذكر الفوتين ايضاً لان المقام مقام اظهار وقوع الغموم الكثيرة المضاعفة
فتعداد الاغتمامات ههنا باعيانها وانفرادها وعدم الاقتصار نظراً الى الاندراج
اولى وانسب للمقام وكان المصنف جعل اخر الامور التي ذكرها في بيان الاغتمام الارجاف
بقتل الرسول لما انه من قبيل الاخبار الغير الواقعة بخلاف ساير الامور المذكورة في بيان
الاغتمام فانها من الامور الواقعة ولعل صاحب الكشاف نظراً الى كون الارجاف
المذكور اقوى الاسباب الموجبة لهزيمتهم ووهنهم واشدها في ايقاع الاغتمام لهم
مع كونه كذباً ظهر بطلانه بالاخرة وانكشف فساده ضرورة ولعل صاحب الكشاف
لم يقيد جازاكم الله بقيد عن فشلكم وعصيانكم بل اطلقه لانه تعالى بيّنه اولا
تفضله عليهم بعد عصيانهم امر الرسول وكونهم سبباً لوقوع المضار وفوات
المنافع بقوله تعالى ولقد عفا عنكم والله ذو فضل عظيم فبعد هذا الامتنان
والفضل العظيم فالاوفق لهم ان لا يُؤثَّبوا بهذه الجرايم ولا يُوبَّخوا بها بل يذكر الطافه
المتنوعة بعد هذا فالاطلاق وترك التقييد انسب للمقام لا يقال ان جازى
وجزى يدل على هذا التقييد لانا نقول ان جزى وجازى يستعمل في الخير ايضاً جزى
الله عنا محمداً ما هو اهله فظهر لك ايضاً ما قلنا من ان الوجه المبني على التكثير هو

هو الاوجه والاحسن عند صاحب الكشاف وتأخيره لامر بديع لاح له وكان تقييد
المصنف لانفهامه من الايات السابقة وكذا انه منفهم من الوجه الآخر فافهم ولعل
اقتصار المص على العبارة الاخيرة واسقاط الاوليين اكتفاء بالاوضح وروماً للايجاز
وعدم اقتصار صاحب الكشاف وذكر العبارات المتفاوتة في الوضوح بحيث ذكر الاوضح
اخراً لشدة الاهتمام في بيان المعنى المقصود في هذا الوجه حيث اورد في بيانه وتنبيهه
بما لا مزيد عليه فهذا مؤيد لما ذكرنا من ان تأخير هذا الوجه لا لكون الوجه الاخر
مختاراً عنده واحسن منه بل لوجه بديع ظهر له فلله دره صاحب الكشاف ما اشد
اهتمامه في تطبيق الكلام لمقتضى الحال وما اعظم رعايته لقواعد المعاني والبيان قوله
وقيل لا مزيدة والمعنى لتأسفوا الخ هذا الوجه لم يذكر في الكشاف وهو في غاية السقوط
فالاولى عدم ذكره رأساً او ذكره اخر الجميع قوله وقيل الضمير في اثابكم للرسول اي واساكم
في الاغتمام فاغتم بما نزل عليكم كما اغتممتم بما نزل عليه ولم يثربكم على عصيانكم الخ
آسى مثل قاسى بفتح الهمزة من المفاعلة بمعنى المواسات يقال آسيته بمالي مواساة
اي جعلته اسوتي فيه وقوله ولم يثربكم بضم الياء وفتح الثاء المثلثة وكسر الراء المهملة
من التثريب وهو التقريع والتوبيخ بالذم والاستقصاء في اللوم وهذا الوجه ايضاً مذكور
في الكشاف الا انه اشار الى انه دون الوجهين الاولين حيث قال بعد ذكرهما ويجوز ان
يكون الضمير في اثابكم الخ قوله وعن ابي طلحة غشينا النعاس في المصاف الخ رواه البخاري
قوله او مفعول له في حاشية الشيخ زكريا زاد الزمخشري بمعنى نعستم ليصح كونه مفعولاً له
لوجود شرطه وهو اتحاد الفاعل فيهما وانما قدر ذلك ولم يجعله مفعولاً له لنعاساً
لئلا يلزم تقديم معمول المصدر عليه ورداً على من زعم انه مفعول له لانزل لعدم اتحاد
الفاعل اذ فاعل الانزال هو الله تعالى وفاعل الامنة هو المؤمنون المنزل عليهم وفي حاشية
الجلال للسيوطي ان الامنة من الله يعني انه تعالى اوقعها عليهم كانه قيل انزل عليكم
النعاس ليؤمنكم وامنة كما يكون مصدراً لمن وقع به الامن يكون مصدراً لمن اوقعه قال
الامام ابو منصور في التأويلات سمعوا بانطواف العدو فآمنوا وناموا والمنافقون
سمعوا به ولم يصدقوا ودام خوفهم فلم يناموا قال الله تعالى يحسبون الاحزاب لم يذهبوا
انتهى وهو مخالف لما فهم من الاحاديث لان المفهوم من الاحاديث الصحيحة انه
غشيهم النعاس وهم بمرأى من الاعداء ومسمع منهم كما يشعر به حديث ابي طلحة غشينا
النعاس في المصاف حتى كان السيف يسقط من يد احدنا فيأخذه ثم يسقط فيأخذه
ثم يسقط فيأخذه وكذا حديث الزبير بن العوام كما اخرجه ابن اسحق في المغازي
عن يحيى بن عباد عن ابيه عباد عن ابيه عبد الله بن زبير عن ابيه الزبير ابن العوام
لقد رأيتني مع رسول الله حين اشتد بنا الخوف فارسل الله علينا النوم والله اني
لاسمع قول مُعَتِّب بن قُشَير والنعاس يغشانا لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا
واخرجه البزار والطبراني وابن ابي حاتم وابو نعيم والطبري كلهم من طريقه وايضاً
فلان ائمة الحديث وائمة التفسير ذكروا ان هذا النعاس كان امراً خارقاً للعادة
معجزة لرسول الله مع ان الآية التي ذكرها اعني يحسبون الاحزاب لم يذهبوا من
الايات المتعلقة بغزوة احد والكلام فيه تنبيه وقع في الكشاف نقل حديث ابن

ح حيث قال ويجوز ان يكون هو المفعول وامنة حال منه مقدمة عليه كقولك رأيت راكباً رجلاً او مفعولاً له بمعنى نعستم امنة منه

الزبير باسقاط عن ابيه الزبير وقد تحققت من رواية ابن اسحق ان الحاكى للقصة
بحيث شاهدها هو الزبير ابن العوام لا ابنه عبد الله وقد وقع فى المعالم ايضا حكاية
القصة عن الزبير لا عن ابنه عبد الله فلعله اسقطه نساخ الكشاف قوله تعالى
يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية قال الامام فى هذا الظن احتمالات احدها وهو الاظهر
وهو ان ذلك الظن هو انهم كانوا يقولون فى انفسهم لو كان محمد محقا فى دعواه ما سلط
الله الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه سبحانه يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله تعالى يشرف بها
عبده وليس يجب فى العقل ان المولى اذا شرف عبده بخلعة اخرى فان له الخلق والامر
كيف يشاء بحكم الالهية واما على قول من يعتبر المصالح فى افعال واحكامه فلا يبعد ان
يكون الله تعالى فى التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية والطافا
مرعية فان الدنيا دار الابتلاء والامتحان ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما
كانت المصلحة فى تسليط الفقر والزمانة على المؤمن قال القفال لو كان كون المؤمن محقا
يوجب زوال هذه المعانى يوجب ان يضطر الناس الى معرفة الحق وذلك ينافى التكليف
واستحقاق الثواب والعقاب بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل و
البينات واما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل قال تعالى قل ان الامر
كله لله قال الامام احتج اصحابنا بهذه الآية على ان جميع المحدثات بقضاء الله تعالى وقدره
ومشيته وذلك لان المنافقين قالوا لو ان محمدا قبل منا راينا ونصيحتنا لما وقع فى
هذه المحنة فاجاب الله تعالى عنه بان الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت
افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره ومشيته اذ لو كانت خارجة عن مشيته لم يكن
هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين فثبت ان هذه الآية دالة على ما ذكرناه وايضا
فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته او
ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب لذاته
فثبت ان كل ما سوى الله تعالى يستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص
بمحدث دون محدث او بممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم
وذلك هو المراد بقوله تعالى قل ان الامر كله لله وهذا كلام فى غاية الظهور لمن و
فقه الله تعالى للانصاف قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما
استزلهم الشيطان قال ابو حيان اى طلب منهم الزلل ودعاهم اليه لان ذلك
مقتضى وسوسته وتخويفه هكذا قالوا ولا يلزم من طلب الشئ واستدعائه
حصوله فالاولى ان يكون استفعل ههنا بمعنى افعل فيكون بمعنى ازلهم الشيطان
فيدل على حصول الزلل ويكون استزل وازل بمعنى واحد كاستبان وابان واستبل
وابل قوله لتوبتهم واعتذارهم الاولى ان يترك لتوبتهم وان يقولوا بدله بمحض
فضله وكرمه لان هذا العفو لا يصح عند المعتزلة ما لم يتوبوا وعندنا يقع العفو
من الله فى الكبيرة بلا توبة ايضا فاشتراط التوبة فى عفوه تعالى انما هو قول اعتزالى
قوله لا يعاجل بعقوبة المذنب كى يتوب الاولى ترك هذا التعليل قوله اتفاقهم
فى النسب والمذهب والاظهر هو الثانى فى الكشاف ومعنى الاخوة اتفاق الجنس

الجنس او النسب انتهى فقدم الجنس لا ان قول المصنف المذهب اولى واحسن من قوله
الجنس وهو ظاهر قوله وكان حقه اذ لقوله قالوا لكنه جاء على حكاية الحال الماضية
فى الكشاف كيف قيل اذا ضربوا مع قالوا قلت قالوا على حكاية الحال الماضية كقولك
حين يضربون فى الارض انتهى فى كشف الكشاف يعنى اذا يقتضى الاستقبال فيما هو من
صلته ولا يجوز ان يكون القول الماضى مظروف زمان لم يأت بعد اجاب بانه جعل
كالمستقبل نظرا الى ان ما قبله مترتب عليه فهما مستقلان حكما والاصل ولا تكونوا كالذين
كفروا واذا ضرب اخوانهم فى الارض فماتوا او كانوا غزا فقتلوا قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا
وما قتلوا فما تقدم فى المعنى جزاء وفايدة التقديم بث القول بالوقوع مع الترتيب
على الظرف لانه جعل الشرط كبعض القيود الزايدة لا سيما وقد يستعمل بمجرد الظرفية فعلم
من هذا التقرير انه من مواقع اذا لا اذا انتهى فى حاشية الفاضل اليمنى قال الاندلسى
معنى حكاية الحال ان تقدر نفسك كانك موجود فى ذلك الزمان كانه موجود الآن
ولا يريدون به ان اللفظ فى ذلك الزمان يحكى الآن على ما تلفظ به كما فى قولهم دعنى من
تمرتان بل المقصود بحكاية الحال حكاية المعانى الكائنة حالا الالفاظ وقال المص معنى
حكاية الحال ان تقدر ان ذلك الفعل الماضى واقع فى حال التكلم كقوله تعالى فلم تقتلوا
انبياء الله من قبل وانما يفعل هذا فى الفعل الماضى المستغرب كانه بحضرة المخاطب تقول
رايت الاسد فاحدد السيف واقتله كما قال تابط شرا بيت فاضربها بلا دهش فخرت
صريعا لليدين وللجران وقال الزجاج اذا ههنا ينوب عما مضى من الزمان وما يستقبل
جميعا والاصل الماضى تقول اتيتك اذ قمت ومعنى اذا ضربوا فى الارض ان شانهم هذا
ابدا ونحو فلان اذا حدث صدق واذا سئل اعطى انتهى كلام الفاضل وفى الانصاف
اعترض عليه بان حكاية الحال الماضية ان يكون شئ ماضيا ويعبر عنه بصيغة الحال
اشعارا بانه وان مضى كانه موجود الآن لان تستحضر للسامع ويتعجب منه وههنا
اذا ضربوا ليس بصيغة الحال بل للاستقبال فكيف يتصور الماضى فى الحال ثم قيل يمكن ان
يقال لما تقيد قالوا باذا كان اذا الزمان الماضى والمستقبل جميعا فيدل على ان فعلهم
واقع فى الزمان المستمر فيفيد استحضار المخاطب تلك الحال فى الآن وهو المراد بحكاية
الحال الماضية وفى السؤال والجواب بحث اما الاول فلان المراد بحكاية الحال الماضية
ليس حكاية الحال بمعنى احد اجزاء الزمان الذى هو الماضى والحال والاستقبال بل حكاية
الحال بالمعنى اللغوى اى حكاية حال الكفار وهو ان الكفار عند ضرب اخوانهم فى الارض
او كانوا غزا كانوا يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا واذا اريد الاخبار عن حالهم
لا بد قالوا لو كانوا عندنا الى اخره واما الثانى فلان افادة اذا عند تقييد الماضى به
الزمان المستمر غير معهود فى كلامهم ولو سلم يكون دالا على الماضى والحال والمستقبل لا
حكاية للحال الماضية انتهى المراد من اعترض وقيل هو القطب فى حاشية الكشاف ثم
الجواب الذى اجاب به القطب انما هو كلام الزجاج كما تحققت فلا وجه لقوله غير معهود
فى كلام القوم لان الزجاج امام ثبت فى اللغة والنحو فلذا تنادر الى التسليم ثم حمل
الحال فى قولهم حكاية الحال الماضية على معنى لا ان يفهم من كلام الاندلسى والزمخشرى
ايضا كما سمعت وقال ابو البقاء يجوز ان يكون اذا ههنا يحكى بها حالهم فلا يراد بها

المستقبل لا محالة فعلى هذا يجوز ان يعمل فيها قالوا وهو الماضي ويجوز ان يكون كفروا
ماضيين ويراد منهما المستقبل المحكي به الحال فعلى هذا يكون التقدير يكفرون ويقولون
لاخوانهم قوله متعلق بقالوا على ان اللام لام العاقبة قال ابو البقاء اللام تتعلق بمحذوف
اى ندمهم واوقع في قلوبهم ذلك ليجعله حسرة وجعل هنا بمعنى صير وقيل اللام هنا لام
العاقبة اى صار امرهم الى ذلك قوله او لا تكونوا اى لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول
والاعتقاد ليجعله حسرة في قلوبهم خاصة قال ابو حيان لا يصح ان تتعلق بالنهي وهو
لا تكونوا كالذين كفروا لان جعل الله ذلك حسرة في قلوبهم لا يكون سببا لنهي الله المؤمنين
عن مماثلة الكفار قال الزمخشري وقد اورد سؤالا عما يتعلق به ليجعل قال او لا تكونوا
بمعنى ولا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول واعتقاده ليجعله الله حسرة في قلوبهم
خاصة ويصون منها قلوبكم انتهى وهو كلام لا تحقيق فيه لان جعل الحسرة لا يكون
سببا للنهي كما قلنا انما يكون سببا لحصول امتثال النهي الذي هو امتثاله المماثلة
فحصول ذلك الانتفاء والمخالفة فيما يقولون ويعتقدون يحصل عنده ما يغيظهم و
يغمهم اذ لم توافقوهم فيما قالوه واعتقدوه فلا تضربوا في الارض ولا تغزوا فالتبس
على الزمخشري استدعاء انتفاء المماثلة بحصول الانتفاء وفهم هذا فيه خفاء ودقة
قال ابن عيسى وغيره اللام متعلقة بالكون اى لا تكونوا كهؤلاء ليجعل الله ذلك حسرة
في قلوبهم دونكم انتهى ومنه اخذ الزمخشري قوله لكن ابن عيسى نص على ما تتعلق به اللام
وذاك لم ينص وقد بينا فساد هذا القول انتهى كلام ابي حيان قوله وقيل الى ما دل
عليه النهي اى لا تكونوا مثلهم الخ هذه وجوه ثلثة ذكرها صاحب الكشاف في بيان
هذه الاية وذكرها المصنف تبعا له وذكر الثالث بصيغة الاحتمال والجواز فاشعر
التضعيف فذكره المصنف بكلمة قيل قال العلامة الطيبي وتلخيص الوجوه الثلثة هو
ان التعليل في الوجه الاول داخل في حيز الصلة ومن جملة المشبه به والمعنى لا تكونوا
مثلهم في القول الباطل والمعتقد الفاسد المؤديان الى الحسرة والندامة والدمار في
العاقبة وفي الثاني العلة خارجة عن جملة المشبه به لكن القول والمعتقد داخلان
فيه اى لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول واعتقاده ليجعل انتفاء كونكم معهم في
ذلك القول والاعتقاد حسرة في قلوبهم خاصة وفي الثالث الكل خارج منه والمعنى
ما قدره اى لا تكونوا مثلهم ليجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم قوله فاذا
وطنت نفسك على شيء بعد الشورى فتوكل على الله قال الشيخ زكريا اشار الى ان التوكل
ليس هو اهمال التدبير بالكلية بل مراعات الاسباب مع تفويض الامر الى الله قوله اذ
روي ان قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض المنافقين لعل رسول الله اخذها
رواه جماعة منهم الترمذي وحسنه قوله او ظن به الرماة يوم احد عطف على قوله انهم
قوله حين تركوا المركز للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول رسول الله من اخذ شيئا فهو له
ذكره الثعلبي والواقدي عن الكلبي ومقاتل قوله واما المبالغة في النهي للرسول يعني
اجرى الخبري مجرى الطلبي مبالغة في الانتصاف يشهد لورود هذه الصيغة نهيا
مواضع من التنزيل ما كان لنبي ان يكون له اسرى ما كان للنبي والذين امنوا ان
يستغفروا للمشركين ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله انتهى واعترض عليه صاحب

صاحب الانصاف بانه يعارضه وورود هذه الصيغة للامتناع العقلي كثيرا ما كان
لله ان يتخذ من ولد ما كان لكم ان تنبتوا شجرها انتهى وانت خبير بانه لم يدع
احد لا صاحب الكشاف ولا صاحب الانتصاف ولا غيره ان مثل هذه الصيغة منحصرة
في الطلبي والنهي بل قال صاحب الكشاف بان هذه الصيغة ههنا مستعملة في
النهي واورد صاحب الانتصاف شواهد على كلام صاحب الكشاف وعلى ورود هذا
الاستعمال في كلام الله تعالى ولا يلزم لزوما عقليا ولا شرعيا ولا عاديا لا من كلام
الزمخشري ولا من كلام ابن المنير انحصار مثل هذه الصيغة فهذا الاستعمال
وهو بين لا سترة فيه قوله علها روي انه بعث طلائع فغنم رسول الله فقسم على
من معه ولم يقسم للطلائع فنزلت اخرجه ابن ابي شيبة عن وكيع ابن نبيط عن
الضحاك مرسلا وكذلك اخرجه الطبري والواحدي في اسبابه في النهاية هم القوم الذين
يبعثون ليطلعوا طلع العدو كالجواسيس واحدهم طليعة وقد يطلق على الجماعة و
الطلائع الجماعات قوله تغليظا ومبالغة ثانية في الكشاف سمي حرمان بعض الغزاة
غلولا تغليظا وتقبيحا لصورة الامر انتهى وفي الانتصاف هذه عبارة قبيحة اذ يقول
عبر عن الحرمان بالغلول تغليظا وتقبيحا وما كان له ان يعبر عن هذا المعنى بهذه العبارة
فان عادة لطف الله برسوله في التاديب ان ممزوجا بغاية التخفيف والتعطف الا ترى
الى قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم انتهى قال الطيبي قد جاء اغلظ من ذلك بناء على
التهييج والالهاب نحو قوله لئن اشركت ليحبطن عملك او التعريض فلا تك في مرية
انتهى في حاشية الجلال السيوطي ما ذكره الطيبي لا يصادم ما ذكره ابن المنير فانه لم
ينكر الخطاب الوارد من الله تعالى في هذا المعنى وانما انكر قول الزمخشري تغليظا وتقبيحا
فان هذه اللفظة لا تليق ومن ثم عبر الطيبي في الاية التي اورده بالتهييج والالهاب
ولم يجسر هو ولا غيره ان يعبر بالتغليظ والتقبيح ولهذا قال المحقق التفتازاني هنا قد
استقبحت من المص هذه العبارة فان العادة قد جرت باللطف مع النبي عليه السلام
وكان المصنف اسقط لفظ تقبيحا واقتصر على تغليظا اصلا للكلام فلو اقتصر على قوله
مبالغة واسقط تغليظا ايضا لكان احسن واولى قوله يأت بالذي غله يحمله على عنقه
جاء في الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث ابي حميد بن عدي بلفظ والذي نفس محمد
بيده لا يغل احدكم شيئا الا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه قوله تعالى افمن اتبع
رضوان الله كمن باء بسخط من الله في تفسير ابن الجوزي اختلفوا في معنى هذه الاية على قولين
احدهما ان معناه افمن اتبع رضوان الله فلم يغل كمن باء بسخط من الله حين غل هذا
قول سعيد بن جبير والضحاك والجمهور والثاني ان النبي لما امر المسلمين باتباعه يوم احد
اتبعه المؤمنون وتخلف جماعة من المنافقين فاخبر الله بحال من تبعه ومن تخلف هذا
قول الزجاج والمص ما اخذ شيئا من القولين بل حمل على العموم ولو اشار الى احد القولين
او كليهما لكان اولى قوله وتخصيصهم مع ان نعمة البعثة عامة لزيادة انتفاعهم بها
في الكشاف وخص المؤمنين منهم لانهم المنتفعون بمبعثه انتهى وتسبق المصنف اولى
من تسبق صاحب الكشاف لان نعمة البعثة التي هي رسالة رسول الله عامة للمؤمنين
والكافرين والصالحين والطالحين وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فمن جملة اثر

بان الرحمة عدم تعجيل العقوبة لهم فحصر انتفاع بعثة رسول الله وتخصيصه بالمؤمنين
غير ملايم لكونه عليه السلام رحمة للعالمين الا ان يقال مراده من الانتفاع المحصور
على المؤمنين هو الانتفاع الكامل قال تعالى اولما اصابتكم مصيبة الآية قال الامام
الواحدى فى اسباب النزول وابو الفرج فى تفسيره قال عمر بن الخطاب لما كان يوم احد
عوقبوا بما صنعوا يوم بدر من اخذهم الفداء فقتل منهم سبعون وفر اصحاب النبى و
كسرت رباعيته وهشمت البيضة على راسه فنزلت هذه الآية وفى تفسير ابى الفرج ايضا
قوله اولما قال الزجاج هذه واو النسق دخلت عليها الف الاستفهام فبقيت مفتوحة
على هيئتها قبل دخولها ومثلها قول القائل تكلم فلان بكذا وكذا فيقول المجيب له اوهو
ممن يقول ذلك انتهى وفى تفسير ابى حيان قال الزمخشرى ولما نصب بقلتم واصابتكم
فى محل الجر باضافة لما اليه وتقديره اقلتم حين اصابتكم وانى هذا نصب لانه مقول
والهمزة للتقريع والتقريع فان قلت على عطفت الواو هذه الجملة قلت على ما مضى من
قصة احد من قوله ولقد صدقكم الله وعده ويجوز ان يكون معطوفة على محذوف
كانه قال افعلتم كذا وقلتم حينئذ كذا انتهى اما العطف على ما مضى من قصة احد من
قوله ولقد صدقكم الله وعده ففيه بعد وبعيد ان يقع مثله فى القرآن واما العطف
على محذوف فهو جار على ما تقرر فى غير موضع من مذهبه وقد رددناه عليه ثم
قال ابو حيان واما قوله ولما نصب الخ وتقديره وقلتم حينئذ كذا فجعل لما بمعنى حين
فهذا ليس مذهب سيبويه وانما هو مذهب ابى على واما مذهب سيبويه فلما حرف لا
ظرف وهو حرف وجوب لوجوب وهو الصحيح وقد بينا فساد مذهب ابى على من وجوه
فى كتابنا التكميل لشرح التسهيل قوله والحال انكم قتلتم ضعفها يوم بدر من قتل سبعين
واسر سبعين فى تفسير ابى الفرج ان الزجاج قال قد اصبتم يوم احد مثلها ويوم بدر
مثليها فجعل المثلين فى يومين قوله وعن على باختياركم الفداء يوم بدر رواه الترمذى
وحسنه فالواحدى وابو الفرج عزاه الى عمر رضى الله تعالى عنه قال الامام البغوى فى المعالم
رواه عبيدة السلمانى عن على رضى الله تعالى عنه قال جاء جبرئيل الى النبى عليه السلام فقال
ان الله تعالى قد كره ما صنع قومك فى اخذهم الفداء من الاسارى وقد امرك الله ان
تخيرهم بين ان يقدموا فتضرب اعناقهم وبين ان يأخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم
فذكر ذلك رسول الله للناس فقالوا يا رسول الله عشايرنا واخواننا لا بل نأخذ فداءهم
فنتقوى بها على قتال عدونا ويستشهد منا عدتهم فقتل منهم سبعون يوم احد عدد اسارى
اهل بدر فهذا معنى قوله قل هو من عند انفسكم اى باخذكم الفداء واختياركم القتل
قال مولانا العلامة قل هو من عند انفسكم اى استوجبتم لما اصابكم بسبب ناش من
عند انفسكم فانزل الله بكم ذلك فلا ينافى كونه من عند الله اى السبب العادى لتخليتكم
المركز وميلكم الى الغنيمة فان وعد النصر كان مشروطا بالثبات والمطاوعة واما اختيار
الخروج من المدينة فبعيد لان الله وعدهم النصر بعد بشرط الثبات واختيار الفداء
يوم بدر ابعد منه انتهى كون هذا سببا رواه عمر بن الخطاب وعلى بن ابى طالب رضى
الله عنهما كما تحققت فاستبعاده سيما بمثل هذا الاستبعاد ناش من مجرد التساهل
فى المراجعة الى اقوال الثقاة الواردة ههنا وكلام مولانا ابى السعود ايضا ينتظر الى

ينتظر الى ما ذكره مولانا العلامة فمنشاؤه ايضا عدم الاعتداد وترك الالتفات الى
ما اثبته الثقات فى هذا المقام مع ان تفسير الآيات مأخوذة من مشكوة النبوة قوله
نزلت فى شهداء احد رواه الحاكم قوله فى شهداء بدر قال الشيخ زكريا وتبعه السيوطى
هذا غلط والذى فى شهداء بدر ما سبق فى سورة البقرة من قوله ولا تحسبن الذين
قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء ولكن لا تشعرون والعجب كل العجب ان نزولها فى شهداء
بدر ذكره الامام البغوى فى المعالم والحافظ ابو الفرج ابن الجوزى الا ان البغوى قدم ذلك
وابو الفرج آخره عن ذكر وروده فى شهداء احد قوله وما روى ابن عباس عطف على قوله
تعالى فى آل فرعون قوله ارواح الشهداء فى اجواف طير خضر ترد انهار الجنة وتأكل من
ثمارها وتأوى الى قناديل معلقة فى ظل العرش اخرجه ابو داود وابن شيبة والحاكم و
ابو يعلى والبزار كلهم من حديث ابن عباس قال الدارقطنى تفرد به محمد بن اسحق عن اسمعيل
بن امية واصله فى مسلم من حديث ابن مسعود بلفظ ارواحهم فى جوف طير خضر لها
قناديل معلقة بالعرش تسرح فى الجنة حيث شاءت الحديث قوله ومن انكر ذلك ولم
ير الروح الا ريحا او عرضا قال هم احياء يوم القيمة وانما وصفوا به فى الحال لتحققه و
دنوه واحياء بالذكر او بالايمان قال الامام تفسير هذه الآية يحتمل وجوها اربعة
وكل من هذه الوجوه الاربعة ذهب اليه طائفة الوجه الاول فى تفسير الآية انهم
سيصيرون احياء فى الآخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة ومنهم الكعبى
قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله تعالى عنهم ما حكى كانوا يقولون اصحاب
محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير وانما كانوا
يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية انهم يبعثون
ويرزقون ويوصل اليهم بعد الحشر انواع الفرح والسرور والبشارة واعلم ان هذا عندنا
باطل ويدل عليه وجوه ثم اخذ بسرد هذا الوجوه والحجج حجة حجة ودليلا دليلا الى ان
انهاها على وجه التعداد والتفصيل ثم قال عند ذلك والروايات فى هذا الباب كانها
بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها وطعن الكعبى فى هذه الروايات وقال انها غير جائزة
لان الارواح لا تنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح لا الروح ومنزلة الروح من البدن
بمنزلة القوة وايضا الخبر المروى ظاهره يقتضى ان هذه الارواح فى حواصل الطير وايضا
ظاهره يقتضى انها ترد انهار الجنة وتأكل من ثمارها وهذا ينافى كونها فى حواصل
الطير والجواب اما الطعن الاول فمبنى على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين ان الامر
ليس كذلك واما الطعن الثانى فهو مدفوع لان المقصود من امثال هذا الكلمات الكنايات
عن حصول الراحات والمسرات وزوال الآفات والمخافات انتهى فظهر لك من الجميع
ان من انكر ذلك هم طائفة من المعتزلة القائلين بان الروح عرض قائم بالجسم
ومنهم الكعبى وهو قول مردود مخالف للجمهور من المتكلمين بل الجمهور المعتزلة فكان
ينبغى للمصنف ان ينبه على فساده وبطلانه بعد ذكره وعلى فساد التأويلات المبنية
على هذا القول وبطلانها وكانه رحمه الله تعالى اكتفى منه بقوله انفا والآية تدل
على الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن
ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاذه الخ فتدبر تبين لك بطلان هذا

الرأى وفساد هذه التأويلات الى انه كفى الله المؤمنين القتال حيث دلت الآية
الكريمة دلالة واضحة على بطلان هذا الرأى وعلى فساد التأويلات المبتنية عليه
سيما وقد ايدت الآية الكريمة بآيات اخرى وبالاحاديث الصحيحة فلا حاجة لنا
بعده الى الاشتغال ببيان الفساد وتبيين البطلان ثم نقول فى تزييف كلام الكعبى
بترعا زيادة على قول الامام قوله انها غير جائزة لان الارواح لا تتنعم وانما يتنعم
الجسم اذا كان فيه الروح لا الروح ومنزلة الروح من البدن بمنزلة القوة يعنى ان هذه
الروايات غير صحيحة لدلالة الدليل العقلى على عدم صحتها هذا على عادة اهل الاعتزال
انهم يقدمون الدليل العقلى على الدليل النقلى وان الادلة النقلية لا تفيد القطع فى
المعتقدات وانهم انكروا الاحاديث وان كانت صحيحة عند الحفاظ سالمة عن العلل
القادحة فى الصحة اذا كانت مخالفة لارائهم الفاسدة وغير موافقة لاصولهم التى
اخترعوها من عند انفسهم فالتعويل عندهم على اصولهم العقلية لا على الآيات والاحاديث
الصحيحة فانظر رحمك الله الى هذا الخذى الفاضح والخذلان الواضح قوله لان الارواح
لا تتنعم وانما يتنعم اذا كان فيه الروح لا الروح ان اراد انه كذلك عند الفلاسفة
فهو فاسد لان عامة الفلاسفة من الاشراقيين والمشائيين اجمعوا على ان الروح
يبقى بعد خراب البدن وانه جوهر قائم بنفسه وانه بعد خراب البدن اما يتنعم ويتلذذ
بنفسه ابدا قبل المفارقة ان كان من السعداء بان يحصل الكمالات واما يتعذب ويتألم
بنفسه ابدا ان كان من الاشقياء بان لم يشتغل قبل المفارقة بتحصيل الكمالات او كان
معلوماته على خلاف الواقع فيبقى فى غصة وعذاب اليم ابد الاباد فهذا الاجماع
من الحكماء صريح فى ان الروح الروح يلتذ ويتنعم بنفسه او يتألم ويتعذب بنفسه و
ان اراد كذلك عند المتكلمين فهو فاسد ايضا لان جمهور المتكلمين على ان الروح جوهر
قائم بنفسه مدرك بنفسه يلتذ ويتنعم بنفسه او يتألم ويتعذب بنفسه وان اراد
انه كذلك ببداهة العقل فهو فاسد واظهر فسادا من الاولين لان دعوى البداهة
فى محل النزاع سيما والجمهور الاعظم من الحكماء واهل الشرع من المسلمين بل اليهود والنصارى
على خلافه وقواطع الآيات والاحاديث على خلافه قائمة بين البطلان وواضح الفساد
قوله وايضا الخبر المروى ظاهره يقتضى ان هذه الارواح فى حواصل الطير وايضا ظاهره
يقتضى انها ترد انهار الجنة وتأكل من ثمارها وهذا يناقض كونها فى حواصل الطير كلام
فاسد نشأ من عدم الاطلاع بصناعة الحديث واصولها لان الحديث الواردة فى هذا
الباب وردت بعبارات مختلفة ففى بعضها فى اجواف طير خضر وفى بعضها فى صور
طير خضر وفى بعضها فى اجواف طير بيض وفى بعضها فى صور طير بيض وفى بعضها ارواح الشهداء
طير خضر والجميع ثبت باسانيد وطرق متعددة ذكرها الثقات من المحدثين فالرواية
الواردة بعنوان كطير خضر او فى صور طير خضر او كطير بيض او فى صور طير بيض تشعران
سراحها فى الجنة بذواتها متشكلين باشكال الطير والرواية الواردة فى اجواف طير خضر
او بيض تشعران سراحها وحصولها فى رياض الجنة وانهارها ليس بذواتها بل بواسطة
الطيور التى حصلت فى اجوافها ولعل الذى تسرح بنفسها من كان روحانيته غالبة على جسمانيته
حال كونه فى الدنيا وصفى عن كثافة الجسمانية وتخلص عن كدورة البشرية بمنعة عن شهوات

عن شهوات النفس ومقتضياتها والتى لم تسرح الا بواسطة الحصول فى جسم آخر لم يكن
كذلك وكذا الكلام فيما ورد بعنوان طير بيض فلعل بعض من الارواح يتشكل بشكل
طير بيض ويحصل فى اجواف طير بيض وكذا الكلام فيما ورد بعنوان القناديل الا ان
الارواح ليس من شانها الاكل والشرب لانا نقول نعم وهى فى الدنيا وان التنعم بالاكل
والشرب للارواح البشرية سيما حال الصفوة خصيصة لارواح الشهداء ثم قول الامام
فى الجواب ان المقصود من امثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات
وزوال الآفات والمخافات كلام فى غاية السقوط لانك قد تحققت ان كلام الكعبى
ومن تابعه كلام باطل بين البطلان مخالف لاقوال جميع العقلاء اهل الشرع واهل
الفلسفة فاية ضرورة مست ودعت الينا ان نخرج نص رسول الله الموافق لقواطع
الآيات عن ظاهره لمثل هذا القول الباطل الذى يستنكف عنه اليهود والنصارى
والمجوس فضلا عن اهل الشرع وجهابذة الحكماء قوله روى ان ابا سفيان واصحابه لما
رجعوا فبلغوا الروحاء ندموا وهموا بالرجوع الحديث اخرجه ابن جرير عن عكرمة والسدى
وغيرهما واخرجه البيهقى فى دلائل النبوة عن ابن اسحق عن شيوخه واصل الحديث هكذا
ان ابا سفيان واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحاء ندموا وهموا بالرجوع فبلغ
ذلك رسول الله فاراد ان يرهبهم وان يريهم من نفسه واصحابه قوة فندب
اصحابه للخروج فى طلب ابى سفيان الحديث والحديث طويل فى دلائل البيهقى فى الصحاح ندبه
للامر فانتدب له اى دعاه له قوله حتى بلغوا حمراء الاسد قال الطيبى هو بدر الصغرى كما
كتب فى الحواشى قال ابن الجوزى فى كتاب الوفاء لما انصرفوا من احد بات الناس يداوون
جراحاتهم فلما صلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الصبح امر بلالا فنادى ان رسول
الله يأمركم بطلب العدو ولا يخرج الا من شهد القتال بالامس وخرج فعسكر بحمراء الاسد
وذهب العدو فرجع الى المدينة وسيجئ بعد قصة هذا قصة بدر الصغرى عند قوله
حتى وافوا بدرا انتهى قوله فتحاملوا على انفسهم فى الاساس تحاملت الشئ حملته على مشقة
قوله روى انه نادى عند انصرافه يا محمد موعدنا موسم بدر الى ان ثبطوا المسلمين ابن
سعد من طريق ابن اسحاق وموسى بن عقبة وغيرهما واخرجه الواقدى فى المغازى قال
حدثنى الضحاك بن عثمان وعبد الله بن جعفر ومحمد بن عبد الله بن مسلم وابن ابى حبيبة وغيرهم
قالوا لما اراد ابو سفيان ان ينصرف من احد فذكره مطولا واخرج ايضا ابن جرير بعضه عن
مجاهد وبعضه عن غيره قوله لقى نعيم بن مسعود وقد قدم معتمرا الحديث اخرجه ابن سعد
فى طبقاته قالوا ابو الفرج ابن الجوزى فى المراد بالناس ثلثة اقوال احدها ركب لقيهم ابو
سفيان فضمن لهم ضمانا لتخويف واصحابه قاله ابن عباس وابن اسحق والثانى انه نعيم
بن مسعود الاشجعى قاله مجاهد وعكرمة ومقاتل فى آخرين والثالث انهم المنافقون
لما رأوا النبى يتجهز نهوا المسلمين عن الخروج وقالوا ان اتيتموهم فى ديارهم لم يرجع منكم
احد منكم هذا قول السدى انتهى والمصنف كما ترى رجح رواية كون المراد من الناس الاول
الركب على رواية كون المراد منه نعيم بن مسعود على عكس صاحب الكشاف حيث رجح الثانى
على الاول فذكر الاول بصيغة التمريض واخرها وجعلها ثانية والمص قدمها وجودها عن
صيغة التمريض واخر ما قدمه صاحب الكشاف وذكره بصيغة التمريض ولعل بعض المص

وراية كون المراد من الناس نعيم ابن مسعود لعدم موافقته ظاهر الصيغة اعنى صيغة
الناس لان الظاهر منها الجماعة فيلايمه الركب الذى هو الجماعة لا نعيم الذى هو الشخص
الواحد من الناس فلعل صاحب الكشاف اختاره لاشتهاره بين ائمة الاصول وائمة
العربية فترى عامتهم يستشهدون بهذه الآية الكريمة على جواز استعمال اسم الجمع فى
الواحد كما استشهدوا على ذلك بابيات العرب العادية الموثوق بعربيتهم فاشتهار
تلك الاشتهار امارة ثبت الرواية مع ان ملايمة الرواية لظاهر النص ليس من اسباب
الترجيح لما سمعت سابقا ان ظاهر النص فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين
هو مطلق اهل الضلالة ومطلق من غضب عليه وقد حمل المصنف هناك ايضا على ظاهر النص
واستبعد ان يكون المراد منه غيره ظاهرة والرواية القائلة بحمل المغضوب عليهم على
اليهود وحمل الضالين على النصارى غير ملايم لظاهر النص مع ثبوت الرواية وصحتها
عند جهابذة الحديث فاجمعوا على ان معنى الآية المذكورة هو الذى دل عليه الرواية
المذكورة وليس لها معنى غيره فترجيح الرواية انما هى بصحتها وسلامتها عن العلل لا بملايمتها
لظاهر الصيغة وظاهر النص ثم ان المصنف وصاحب الكشاف رحمهما الله تعالى لم يذكرا
ههنا الرواية الثالثة لعدم اشتهارها واكتفيا بما اشتهر عما لم يشتهر **قوله** قلنا يا
رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد الحديث اخرجه الثعلبى من رواية على بن عبد
العزيز عن جبيبة بن فروح عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر **قوله** يريد به
المثبط نعيما او اباسفيان فى الكشاف والمراد بالشيطان نعيم او ابو سفيان انتهى والمصنف
فى بيانه هذا ابتعه الآن هذا البيان من صاحب الكشاف فى محزه لما تحققت ان المختار
عنده كون المراد من الناس الاول نعيم ابن مسعود وذكر كون المراد منه الركب على وجه التمريض
والتزييف فاقتصر ههنا على نعيم بن مسعود لامرين احدهما كون ذلك مختارا عنده وثانيهما
موافقته النظم الشريف لان الشيطان ورد فيه بصيغة المفرد فالركب غير ملايم له بخلاف
المصنف فان هذا البيان منه غير ملايم لما اختاره لما تحققت انه اختار كون المراد من الناس
الاول الركب وعرض كون المراد منه نعيم ابن مسعود وزيفه بعد ذلك اقتصر ههنا فى بيان
الشيطان على نعيم وترك الركب رأسا اتباعا لبيان الكشاف ورعاية لملايمة النظم الذى
ورد فيه الشيطان بصيغة الافراد فلله در الزمخشرى ما اكثر تيقظه فى بيان النظم الشريف
واحسن تدبره ولولا انه معتزلى غال فى اعتزاله لقلت انه قدوة المتأخرين الكاشفين
لصنوف الاستار عن وجوه النظم الشريف فالله تعالى بفضله تغمده بغفرانه **قوله** او صفة
عطف على خبر ذلكم **قوله** وما بعده خبر اى قوله تعالى ويخوف اولياءه خبر انما ذلكم **قوله**
او يخوفكم اولياءه الذين الخ اولياءه منصوب بنزع الخافض اى يخوفكم عن اولياءه الذين هم
ابو سفيان واصحابه او يخوفكم باولياءه الذين الخ فالمقدر اما حرف عن او حرف الباء **قوله**
والضمير للناس على الاول والى الاولياء على الثانى يعنى لا يصح ارجاع الضمير المذكور الى اولياءه
اذا اريد بهم القاعدون عن الخروج مع الرسول لانهم الخائفون على هذا التقدير لا انهم
يخوفون على هذا حتى صح نهيه تعالى المؤمنين حينئذ عند الخوف منهم **قوله** يقعون فيه
سريعا فى حاشية الطيبى تشير الى ان يسارعون مضمن معنى يقعون لان المسارعة
تعدى بالى **قوله** والمعنى لا يحزنك خوف ان يضروك ويعينوا عليك لقوله انهم لن يضروا الله

يضروا الله شيئا فى الكشاف فان قلت فما معنى قوله ولا يحزنك ومن حق الرسول
ان يحزن لنفاق من نافق وارتداد من ارتد قلت معناه لا يحزنوك لخوف ان يضروك
ويعينوا عليك الا ترى الى انهم لن يضروا الله شيئا **قوله** اى لن يضروا اولياء الله بمسارعتهم
فى الكفر وانما يضرون بها انفسهم فى الكشاف يعنى لا يضرون بمسارعتهم فى الكفر غير
انفسهم وما وبال ذلك عائدا على غيرهم انتهى ونسق المصنف رحمه الله تعالى ههنا احسن
واولى من نسق الكشاف من وجوه احدها من جهة تعيين من وقع عليه الفعل اعنى
لن يضروا الله وهو الموافق للنظم حيث عين فيه ذلك وثانيها انه لما عين ذلك فى النظم
وهو تعالى متعال عن لحوق الضرر اليه مطلقا اوله رحمه الله بان المراد منه اولياؤه
من النبى واتباعه وثالثها لما اول وبين المراد منه حصل منه اشارة ظاهرة وتلميح
باهر الى كمال مكانتهم عند الله تعالى حيث ان قصد القاصد الضرر اليهم بمثابة قصد الضرر
اليه تعالى من عادى لى وليا فقد بارزنى بالحرب ثم ان العارف باساليب الكلام
يعرف ان المطلوب بالافادة فى هذا التعظيم الشريف انما هو بيان من وقع عليه فعل
لن يضروا لا بيان من وقع عليه فعل يضرون **قوله** وفى ذكر الارادة اشعار بان كفرهم
بلغ الغاية حتى اراد ارحم الراحمين ان لا يكون لهم حظ من رحمته الخ فى الكشاف فان
قلت فهلا قيل لا يجعل الله لهم حظا فى الآخرة واى فائدة فى ذكر الارادة قلت فائدته
الاشعار بان الداعى الى حرمانهم وتعذيبهم قد خلص خلوصا لم يبق معه صارف قط حين
سارعوا فى الكفر تنبيها على تماديهم فى الطغيان وبلوغهم الغاية فيه حتى ان ارحم الراحمين
يريد ان لا يرحمهم انتهى قال الطيبى هذا السؤال والجواب مبنى على مذهبه والسؤال من
اصله غير متوجه لانه عدول عن الظاهر فان قوله يريد الله ان لا يجعل استيناف
لبيان الموجب كانه قيل لم يسارعون فى الكفر مع ان المضرة عائدة فيهم فاجيب بانه
يريد ذلك منهم فكيف لا يسارعون انتهى فظهر لك ان هذا القول من المصنف اتباع
للكشاف فكان ينبغى له ان يسقط هذا الوجه من كتابه حتى يبقى النظم الشريف على ظاهره
وان يقول فى البيان كما قال المحقق الطيبى يريد الله ان لا يجعل استيناف لبيان الموجب
كأنه قيل لم يسارعون فى الكفر مع ان المضرة عائدة فيهم اجيب بانه تعالى يريد ذلك
منهم فكيف لا يسارعون ولقد اصاب الفاضل المحشى عصام حيث قال عند قول المصنف
وفى ذكر الارادة اشعار بان الخ هذا كلام ذكره الكشاف لدفع تعلق ارادة الله تعالى
بالشر ولا حاجة بنا اليه بل ذكر الارادة تصريح بان ارادته تعالى تتعلق بالشر ولا خارج
عنها انتهى فقول مولانا العلامة وفى ذكر الارادة اشعار بان كفرهم بلغ الغاية حتى
اراد ارحم الراحمين ان لا يكون لهم حظ من رحمته اتباع للزمخشرى وللمصنف وذهول
عن هجنته وقول مولانا ابو السعود عند قوله تعالى يريد الله الخ استيناف مبين لسر
ابتلائهم بما هم فيه من الانهماك فى الكفر وفى ذكر الارادة من الايذان بكمال خلوص
الداعى الى حرمانهم وتعذيبهم حيث تعلقت بهما ارادة ارحم الراحمين انتهى لا يخلو
عن ميل ما الى نسق الزمخشرى [illegible] فالاولى والاحسن ايثار نسق العلامة الطيبى
كما تحققت **قوله** وما مصدرية فكان حقها ان تفصل فى الخط ولكنها اوقعت متصلة
فى الامام فاتبع فى الكشاف وكان حقها فى قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها

وقعت في الامام متصلة فلا تخالف وتتبع سنة الامام في خط المصاحف انتهى والمراد
من الامام هو مصحف عثمان الذي جمع الناس عليه وامر باحراق ما يخالفه ليجمع الامة
على مصحف واحد **قوله** والاملاء الامهال واطالة العمر وقيل تخليتهم وشانهم في الكشاف
والاملاء تخليتهم وشانهم مستعار من املى لفرسه اذا ارخى له الطول ليرعى كيف شاء
وقيل هو امهالهم واطالة عمرهم انتهى فالمص كما ترى زيف ما رجحه ورجح ما زيفه وكان
المص رجح هذا لكونه حقيقة بخلاف التخلية مع شانهم فانه مجاز كما اعترف به في الكشاف
وانه ملايم لقوله تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة ولقوله تعالى انما
نملي لهم ليزدادوا اثما على الوجه الظاهر **قوله** اذا ارخى له الطول بكسر الطاء المهملة
وفتح الواو حبل يطول للدابة لترعى كيف شاءت **قوله** واللام لام الارادة وعند المعتزلة
لام العاقبة ان المعاصي والاثام امر قبيح فكما لا يصح اسناد اصله الى الله تعالى على اصولهم
وقواعدهم كذلك لا يصح اسناد زيادة القبيح اليه تعالى فقالوا بان اللام فيه لام العاقبة
فلو حمل على لام الارادة يلزم ان يكون تعالى مريدا للشرور والقبايح وهو محال على اصولهم
وقواعدهم وفي الكشاف فان قلت كيف جاز ان يكون ازدياد الكفر والاثم غرضا لله
تعالى في املائه لهم قلت هو علة للاملاء وما كل علة بغرض الا تراك تقول قعدت
عن الغزو للعجز والفاقة وخرجت عن البلد مخافة الشر وليس شيء منهما بغرض لك و
انما هي علل واسباب وكذلك ازدياد الاثم جعل علة للامهال وسببا فيه فان
قلت كيف يكون ازدياد الاثم سببا للاملاء وعلة فيه كما كان العجز علة في القعود عن
الحرب قلت لما كان في علم الله المحيط بكل شيء انهم يزدادون اثما فكان الاملاء وقع
من اجله وسببه على طريق المجاز انتهى قال صاحب الانتصاف بنى الزمخشري هذا
الجواب على شفا جرف هار فانهار لان معتقده ان الاثم الواقع منهم ليس مراد الله
تعالى بل هو واقع على خلاف الارادة الربانية فلما وردت الاية مشعرة بان ازدياد
الاثم مراد الله تعالى اشعارا لا يقبل التاويل اخذ يعمل الحيلة في وجه من التعطيل التزاما
لايتمام رايه الفاسد وضربا في حديد بارد **قوله** الخطاب لعامة المخلصين والمنافقين
في عصره في تفسير ابي الفرج وفي المخاطب بهذه الاية قولان احدهما انهم الكفار والمنافقون
وهو قول ابن عباس والضحاك والثاني انهم المؤمنون فيكون المعنى ما كان الله ليذركم
على ما انتم عليه من التباس المؤمن بالمنافق قال الثعلبي وهذا قول اكثر اهل المعاني
انتهى وفي المعالم واختلفوا في حكم الاية ونظمها فقال ابن عباس والضحاك ومقاتل
والكلبي واكثر المفسرين الخطاب للكفار والمنافقين يعني ما كان الله ليذر المؤمنين
على ما انتم عليه يا معشر الكفار والمنافقين من الكفر والنفاق حتى يميز الخبيث من
الطيب وقال قوم الخطاب للمؤمنين الذين اخبر عنهم معناه ما كان الله ليذركم يا
معشر المؤمنين على ما انتم عليه من التباس المؤمن بالمنافق انتهى فظهر لك ان بين كلامي
البغوي والثعلبي تدافع لان كلام البغوي صريح في ان قول ائمة التفسير مثل ابن عباس
والضحاك ومقاتل وغيرهم وقول اكثر المفسرين على ان الخطاب للكفار والمنافقين
وكلام الثعلبي يشعر ان قول اكثر اهل المعاني اي ان قول اكثر اهل التاويل والتفسير
الذين يبينون معنى في القرآن على ان الخطاب للمؤمنين والقول بان المراد من اهل المعاني

المعاني هم اهل المعاني المصطلح الذي هو فن المعاني مع بعده عن كلام الثعلبي يدفعه
ان هذا المطلب ليس امرا متعلقا بالنحو واللغة والعربية بل هو امر يتعلق بالنقل والروايات
لان خطابات القرآن عامتها متوقفة على السماع من الشارع واهل الشرع فالملايم
للمقام هو اهل التفسير ليس الا ثم قول المصنف الخطاب لعامة المخلصين والمنافقين
في عصره وان وقع اتباعا لصاحب الكشاف الا انه لا يوافق شيئا من القولين اعني
الخطاب للكفار والمنافقين والمؤمنين فكون الخطاب للكفار والمنافقين هو قول
جمهور المفسرين وكونه للمؤمنين هو قول البعض على ما ذكره الامام البغوي والحافظ ابو
الفرج وعلى قول الثعلبي بالعكس واما القول بان الخطاب للمؤمنين والمنافقين جميعا
في اطلاق واحد على ما ذكره المصنف تبعا للزمخشري فليس هو قول الجمهور ولا قول
البعض على ما ذكره هذان الامامان الموثوقان في الروايات **قوله** روي ان الكفرة
قالوا الخ اخرجه ابن جرير عن السدي **قوله** وعن السدي انه عليه الصلوة والسلام
قال عرضت على امتي اعلمت من يؤمن بي ومن يكفر الحديث ذكره الامام الواحدي في
اسباب النزول والامام البغوي في المعالم والحافظ ابو الفرج في تفسيره وقول السيوطي
وتبعه المناوي لم اقف عليه لعل كل منهما اراد بعدم الوقوف عدم الوقوف على
طريق اسناده الا ان دأب هؤلاء الائمة الاعلام في غلب الاحوال اسقاط السند
وحذفه روما للايجاز وانهم موثوقون في الروايات **قال** الله تعالى ولا تحسبن الذين
يبخلون بما اتيهم الله من فضله الاية في تفسير الحافظ ابي الفرج اختلفوا فيمن نزلت
على قولين احدهما انها نزلت في الذين يبخلون ان يؤدوا زكاة اموالهم وهو قول ابن
مسعود وابي هريرة وابن عباس في رواية ابي صالح والشعبي ومجاهد في رواية والسدي
في اخرين والثاني انها نزلت في الاحبار الذين كتموا صفة النبي عليه السلام ونبوته رواه
عطية عن ابن عباس وابن جريج عن مجاهد واختاره الزجاج وكذا ذكره الامام الواحدي
في اسباب النزول والامام البغوي في المعالم والمصنف سكت ههنا عن اسباب النزول
تبعا لصاحب الكشاف ولو تعرضنا ولم يسكتا لكان اولى **قوله** والمعنى سيلزمون وبال
ما بخلوا به الزام الطوق في الكشاف سيلزمون ما بخلوا به الزام الطوق وفي امثالهم
تقلدها طوق الحمامة اذا جاء بهنة يسب بها ويذم وقيل يجعل ما بخل به من الزكوة
حية يطوقها في عنقه يوم القيمة تنهسه من قرنه الى قدمه وتنقر رأسه وتقول
انا مالك انتهى يريد الزمخشري وتبعه المصنف ان التطويق المستفاد من قوله تعالى
سيطوقون ليس على حقيقته بل هو مجاز من باب التخييل والتمثيل على الوجه الراجح المرضي
ويجوز ان يكون حقيقة لكنه وجه مزيف مرجوح وجمهور اعاظم اهل السنة على انه
حقيقة لا مجاز والاحاديث ههنا تكاد تبلغ الى حد التواتر وعامتها تدل على ان التطويق
واقع يعذب به البخيل ولا ضرورة في الحمل على التمثيل والتخييل نعم ان حمل البخل على كتم الاخبار
اوصاف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو ايضا وجه في سبب نزول الاية ويجوز
ان يحمل على المجاز قال الامام البغوي بعد ذكر هذا الوجه واراد بالبخل كتمان العلم كما قال
في سورة النساء الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما اتيهم الله من فضله
ومعنى قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة اي يحملون وزره واثمه كقوله تعالى يحملون

اوزارهم على ظهورهم **قوله** وعنه عليه السّلام ما من رجل لا يؤدّى زكوة امواله الا
جعل الله له شجاعا فى عنقه يوم القيمة اخرجه البخارى من حديث ابى هريرة والترمذى
والنّسائى من حديث ابن مسعود نحوه فى النهاية يجيئ كنز احدهم شجاعا اقرع الشجاع
بالضمّ والكسر الحيّة الذكر وقيل هو الحيّة مطلقا وقد تكرّر فى الحديث انتهى والاقرع
الذى لم يبق على رأسه شعر الكثرة سم وطول **قوله** قاله اليهود لما سمعوا من ذا الذى
يقرض الله قال الحافظ ابو الفرج لما نزل قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قالت اليهود
انّما يستقرض الفقير من الغنىّ فنزلت هذه الآية هذا قول الحسن وقتادة انتهى
فى جبير نزلت فى اليهود حين قالوا لما نزل قول من ذا الّذى يقرض الله قرضا حسنا
انّ الله فقير يستقرضنا ونحن اغنياء ولو كان غنيا ما استقرضنا اموالنا ونحوه
ذكر فى الوسيط والعجب ان الامام الواحدى اقتصر فى الوسيط والوجيز هذه الرواية
واقتصر فى كتابه الذى الفه فى اسباب النزول على الرواية الاتية ولعلّها هى اثبت ما ورد
فى الباب لانها مرويّة عن ابن عبّاس وعكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير والسّدى و
مقاتل **قوله** وروى انّه عليه السّلام الى قوله فنزلت هذه هى الرواية الثانية فى
سبب نزول هذه الآية **قوله** انّ الله فقير حين سأل القرض فلطمه ابو بكر وفى رواية
الحافظ فقال فنحاص والله يا ابا بكر ما بنا الى الله من فقر وانه الينا لفقير ولو كان غنيا
عنّا ما استقرضنا فغضب ابو بكر وضرب وجه فنحاص ضربة شديدة **قوله** فشكاه الى
رسول الله وجحد ما قاله فنزلت وفى رواية البغوى فذهب فنحاص الى رسول الله صلى
الله عليه وسلّم فقال يا محمّد انظر ما صنع بى صاحبك فقال رسول الله صلّى الله تعالى
عليه وسلّم لابى بكر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله انّ عدوّ الله قال قولا عظيما
زعم انّ الله فقير وانّهم اغنياء فغضبت لله وضربت وجهه فجحد ذلك فنحاص فانزل
الله تعالى ردّا عليه وتصديقا لابى بكر هذه الآية وفى تفسير ابى الفرج وغيره ونزل
فيما بلغ من ابى بكر من الغضب ولتسمعنّ من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين
اشركوا اذى كثيرا ثمّ انه ينبغى للمص تقديم هذه الرواية واسقاط روى الذى هو صيغة
المجهول لانّها المستعملة فى الروايات الضعيفة عند المحدّثين وقد سمعت انها اثبت
ما ورد فى الباب ولعلّه اقتدى الامام الواحدى فى التقديم لانه اقتصر فى الوسيط و
الوجيز على الرّواية الاولى ولم يذكر غيرها والله اعلم ثمّ انه يرد على المصنّف ان فى نسقه
ايجازا مخلا بالمقصود لايهامه ان سبب النزول هو قصّة ابى بكر وغاية الكلام ان يقال
ان قول المص فنزلت المذكور عقيب قصّة ابى بكر ليس تفريعا لقوله روى انه عليه السّلام
الخ فقط بل لهذا ولقوله قاله اليهود الخ ومولانا ابو السّعود مع اختياره الكشف و
الايضاح فى نسقه غالبا سلك ههنا مسلك المص فى ايراد قوله فنزلت فوقع كلامه
فى التعمية والالغاز كما وقع كلام المصنف **قوله** والمعنى انه لم يخف عليه وانه اعدّ لهم
العقاب عليهم **قوله** اذ هو كفر بالله او استهزاء بالقرآن والرّسول تخصيص بعد التعميم
تلميحا الى انّ الاستهزاء بالقرآن او الرّسول هو اشدّ الكفر واقبحه **قوله** ولذلك نظمه مع
قتل الانبياء تنبيها على شدّة كفره ونهاية قبحه **قوله** وفيه مبالغات فى الوعيد
اى فى قوله تعالى لقد سمع الله الى قوله عذاب الحريق مبالغات حيث ذكر سماع الله

سماع الله تعالى قولهم واراد به اعداد العقاب على طريق الكناية وجعل قولهم هذا عديلا
لقتل الانبياء ونبّه على انه ليس باوّل جريمة صدرت منهم بل لهم قدم راسخ فى امثال
هذه الجرايم العظيمة وعبّر عن الكتابة الماضوية بصيغة المستقبل المؤكّد بالسّين
الدال على الاستمرار كما اشار اليه الكشاف حيث قال والمعنى لن يفوتنا ابدا اثباته
وتدوينه كما لن يفوتنا قتلهم الانبياء يعنى العدول من صيغة الماضى للمبالغة فى
الاثبات بالسّين ودعوى ثبات القول منه مرّة واسناد الكتابة الى ذاته بصيغة
الجمع مع ان العملة هى الكتبة واسناد قول ذوقوا الى ذاته بنون العظمة وايراد ذوقوا
على طريقة الاستعارة التهكمية وايراد فعيل بمعنى فاعل وهو من صيغ المبالغة الى غير
ذلك ممّا ذكره اصحاب الحواشى وكلّ منها ممّا يساعده قواعد البلاغة واصولها و
يشهد لها استعمالات العرب العاربة ثمّ ان مولانا عصام زيّف تحقّق المبالغة فى
صورة العدول من الماضوية الى صيغة المستقبل المؤكد بالسّين الدال على الاستمرار
المفيد بمعنى لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه على ما ذكره الزمخشرى الذى هو الآية
العظيمة فى معرفة اساليب الكلام بحيث يذعن له الموافق والمخالف فيع ذلك مولانا من تبعا
لكلامه ونحن نقول راجيا الهام الله تعالى لعبده الضعيف اذا انعامه يعمّ الدّنى والشريف
لا حاجة الى مثل هذا التكلّف الى آخر ومع ذلك لم يأت بشئ يوجب تزييف ما ذكره
الزّمخشرى وترجيح ما ذكر نفسه كما يظهر بالمراجعة اليه فالحقّ احقّ بالاتباع والذوق
السليم ودقيقه من الله رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعدّ طوره **قوله** عبّر بالايدى عن
الانفس لان اكثر اعمالها بهنّ فى الكشاف وذكر الايدى لان اكثر الاعمال تزاول بهنّ فجعل
كلّ عمل كالواقع بالايدى على سبيل التغليب انتهى قال مولانا عصام وكلام الكشاف
يدلّ على انه عبّر عن الالسنة ايضا بالايدى على سبيل التغليب فالاسناد مجازى وكانه
اختار ذلك تقليلا للتجوّز اذ فى توجيه الكشاف اجتمع المجازان انتهى وفيه نظر اذ
معنى قول الزمخشرى فجعل كل عمل كالواقع بالايدى كل عمل واقع عن النفس كالواقع عن
الايدى فعبّر بالايدى عن الانفس فالاختلاف ليس الا فى العبارة لا فى المراد غاية ان
المصنّف كما هو عادته اختار الايجاز **قوله** يستلزم العدل المقتضى اثابة المحسن ومعاقبة
المسيئ هذا الكلام لا يتمّ الا على اصول العدلية ومن يحذو حذوهم القائلين بقضيّة
الحكمة وبالحسن والقبح العقليين لانهم قائلون بانه يجب عليه تعالى عقاب المسيئ و
اثابة المحسن ويوجبون عليه تعالى معاملة كلّ شخص بما يستحقه والقائلون بالحسن
والقبح الشرعيين مثل عامّة الاشاعرة وغير واحد من عظماء الحنفية لا يجب عليه تعالى
عندهم تنعيم المطيع ولا تعذيب المسيئ فان انعمه وكرمه فبمحض فضله وكرمه وان عذّبه
فالكل ملكه يتصرّف فى ملكه كيف يشاء والعدلية ومن يحذو حذوهم يقولون التصرّف فى
ملكه انّما يحسن اذا كان على وفق الحكمة ومقتضيات العقول فما قاله مولانا عصام فى
توجيه ليس بظلام للعبيد وله توجيه آخر لا تدركه الا حدّة ابصار البلغاء وبصائر
قلوب البالغين وهو ان فيه الاشارة بانهم استحقّوا العذاب بحيث لو لم يعذّبهم لكان
ظلما عليهم ومنعا لحقّهم عنهم انتهى وهو كلام فاسد موافق لاصول اهل الاعتزال بل
فيه ترويج لترهاتهم المزخرفة والعجب انه بعد ما ذهل عن هجنة هذا القول من المصنّف

وتقع في الخسن واقبح منه مع التبجح والتفاخر بما هو خارق لاجماع اهل الحق **قال تعالى**
حتى يأتينا بقربان في النهر قال ابن عطية وقرأ عيسى بن عمر بقربان بضم الراء اتباعًا
لضم القاف وليس بلغة لانه ليس في الكلام فعلان بضم الفاء والعين وحكى سيبويه
السلطان بضم وقال ان ذلك على الاتباع انتهى لم يقل سيبويه ان ذلك على الاتباع بل
قال ولا نعلم في الكلام فعلان ولا فُعُلان ولكنه جاء بفلان وهو قليل قالوا السلطان
وهو اسم انتهى وقال شارحه صاحب هذه اللغة لا يسكن ولا يتبع انتهى كلام النهر
يريد ان كلام ابن عطية يخالف كلام سيبويه وكلام شارحه حيث ان سيبويه لم
يقل الا ان فعلان بضمتين لم يجر في كلامهم سوى السلطان ولم يفهم الاتباع من
هذا الكلام بوجه واما شارحه فقد نص على من يقرأ السلطان بضمتين لا يجوز التسكين
ولا الاتباع فمخالفته لكلام شارحه اشد من مخالفته لكلام سيبويه واظهر **قوله**
يوم قيامكم عن القبور في الكشاف فان قلت فهذا يوهم نفي ما يروى ان القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران قلت كلمة التوفية تزيل هذا الوهم لان المعنى
ان توفية الاجور وتكميلها يكون ذلك اليوم وما يكون قبل ذلك فبعض الاجور
قوله ويؤيده قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنان او حفرة من حفر
النيران اخرجه الترمذي من حديث ابي سعيد الخدري وقال غريب لا نعرفه الا من هذا
الوجه واستدرك عليه ولي الدين العراقي بانه ورد ايضا من حديث ابي هريرة اخرجه
الطبراني في معجمه الاوسط كذا ذكره الجلال **قوله** من احب ان يزحزح عن النار ويدخل
الجنة فليدركه الحديث ذكره مسلم في حديث طويل **قوله** في اموالكم بتكليف الانفاق وما
يصيبه من الافات قال مولانا ابو السعود في اموالكم بما يقع فيها من ضروب الافات
المؤدية الى هلاكها واما انفاقها في سبيل الخير مطلقًا فلا يليق نظمه في سلك الابتلاء
لما انه من باب الاضعاف انتهى وفيه نظر لانه اراد به الرد على الزمخشري والمص لقولهما
بذلك اي الانفاق في سبيل الخير فهو غير وارد عليهما لانهما لم يقولا به من عند انفسهما
بل رواية راويها الامام الواحدي والحافظ ابو الفرج ابن الجوزي والامام المحقق طيفور
السمانودي وان اراد بذلك الرد على هؤلاء الائمة في روايتهم اياها فهو مردود و
السند ظاهر قال الامام الواحدي في الوجيز لتبلون في اموالكم بالفرايض فيها انتهى
وقد تحققت مرارًا انه في الوجيز يقتصر في الرواية على ابن عباس وعد من هو مثله
من الصحابة **قوله** ويستعدوا للقائها حتى لا يرهقهم نزولها في الكشاف خوطب المؤمنون
بذلك ليوطنوا انفسهم على احتمال ما سيلقون من الاذى والشدايد والصبر عليها حتى
اذا لقوها وهم مستعدون ولا يرهقهم ما يرهق من تصيبه الشدة بغتة فينكرها و
تشمئز منها نفسه انتهى والمص لشغفه على الايجاز اخل بنسق الكشاف لان يرهق
بمعنى يغشى ولا يدنو ولا شك ان الاذى والشدايد لابد وان تقع عليهم وتغشيهم
فنفي اصل وقوع الشدايد عليهم كما في هذا الكتاب دون وقوعها بغتة وعلى العمياء كما
في الكشاف غير صحيح في نفسه مع كونه منافيًا لقوله ليوطنوا انفسهم على الصبر والاحتمال
ويستعدوا للقائها والجواب ان ذلك انما يلزم اذا كان يرهق في قول المص حتى لا
يرهقهم نزولها من الثلاثي واذا كان بضم الياء وكسر الهاء من أرهق يرهق لم يرد

لم يرد هذا الايراد لان معنى حتى لا يرهقهم نزولها حتى لا يعسرهم نزولها في الصحاح
يقال لا ترهقني لا ارهقك الله اي لا تعسرني لا اعسرك الله هذا ومحصل الكلام ان
كلام القاضي لا يخلو عن وصمة الاخلال كما خلى نسق الزمخشري ولو زاد كلمة بغتة بعد
قوله نزولها بان قال حتى لا يرهقهم نزولها بغتة لكان نسقه خاليًا عن الاخلال
والابهام سواء قرئ كلمة يرهق على صيغة الثلاثي والرباعي **قال** تعالى لتبيننه للناس
ولا تكتمونه في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي وفي هاء الكناية في لتبيننه وتكتمونه قولان
احدهما انها ترجع الى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا قول من قال هم اليهود والثاني
يرجع الى الكتاب قاله الحسن وقتادة وهو الاصح لان الكتاب اقرب المذكورين ولانه
من ضرورة تبيينهم ما فيه اظهار صفة النبي عليه السلام وهذا قول من ذهب
انه عام في كل كتاب **قوله** من كتم علمًا عن اهله الجم بلجام من نار اخرجه ابو داود
والترمذي وحسنه وابن ماجة من حديث ابي هريرة فكتمه الجمه الله بلجام من نار قال
الشيخ ولي الدين العراقي لم اجد في الفاظه من كتم علمًا عن اهله وكذا قال الحافظ ابن
الحجر ليس في شيء من طرقه عن اهله وقال الامام احمد لا يصح في هذا الباب شيء **قوله** وعن
علي ما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا قال الحافظ ابن
حجر الحارث ابن ابي اسامة انا عبد الوهاب الخفاف بنا الحسن ابن عمارة حدثني الحكم بن
عيينة عن يحيى بن الجزار سمعت عليًا يقول فذكره والحسن متروك ومن طريق الحارث
رواه الثعلبي ورويناه في جزء حجة الوداع قال كتب الى الحارث ابن ابي اسامة فذكره
وذكره ابن عبد البر في العلم فقال ويروى عن علي وذكره صاحب الفردوس وكانه
وقف عليه مرفوعًا انتهى قلت ان موقوف الصحابي اذا كان مما لا يعلم بالرأي فهو في
حكم المرفوع **قوله** وروي انه عليه السلام سأل اليهود عن شيء مما في التورية الحديث
اخرجه الشيخان من حديث ابن عباس **قوله** وقيل نزلت في قوم تخلفوا عن الغزو الحديث
اخرجه الشيخان ايضًا عن ابي سعيد الخدري وعبد بن حميد في تفسيره عن رافع ابن
خديج **قوله** وقيل نزلت في المنافقين قال عبد الرؤف المناوي في تخريج احاديث هذا
التفسير لم اقف عليه **قوله** لان مناط الاستدلال هو التغير يعني ان مناط الاستدلال
على حدوث العالم عند كثير من المتكلمين لان من المتكلمين من يقول بعدم استلزام التغير
الواقع في الاوصاف الحدوث في المحل والموصوف بل ومن المحدثين ايضًا واما الحكماء
فليس احد منهم يقول باستلزام التغير والتبدل الحدوث لان الافلاك قديمة عندهم
مع توارد الحركات عليها وكذا الهيولى قديمة عند المشائي مع توارد الصور المتبدلات
عليها فالمراد من قول المصنف لان مناط الاستدلال هو الاستدلال على مذهب
الجمهور الاعظم من المتكلمين لا يقال ان المص جعل المدعى وجود الصانع ووحدته
من قدرته وانت جعلته حدوث العالم لانا نقول الجمهور الاعظم من المتكلمين جعل
حدوث العالم الناشي من التغير دليلًا على وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته
وفي نسق المص وتقريره قصر للمسافة رومًا للايجاز كما هو عادته فعامة الاستدلالات
والاحتجاجات الواقعة في القرآن العظيم على مذهب الجمهور الاعظم من المتكلمين لا على
قول بعضهم ولا على قول الحكماء والفلاسفة القائلين بارائهم الباطلة وعقولهم

الفاسدة الابية عن النواميس الالهية بخلاف المتكلمين فانهم قالوا ما قالوا من الاستدلالات
والاحتجاجات من نصوص الشارع **قوله** يتبدل صورها هذا الكلام مبنى على كون الجسم مركبا
من الهيولى والصورة وهو مخالف لقول جمهور المتكلمين لان من يقول بتركب الجسم منهما
ويكون الهيولى جزأ منه قائل بقدم الهيولى ولا قديم عند المتكلمين سوى الله مع ان المص
اورد هذه المقدمة فى اثبات حدوث العالم ولم يقل احد لا من المتكلمين ولا من الحكماء
بتركب الجسم من الهيولى والصورة مع عدم بقاء الهيولى ومع حدوثها **قوله** ويل لمن قرأها
ولم يتفكر اخرجه ابن حبان فى صحيحه من حديث عايشة **قوله** من احب ان يرتع فى رياض
الجنة فليكثر ذكر الله قال الحافظ العسقلانى ابن ابى شيبة واسحق والطبرانى من حديث معاذ
وفى اسناده موسى بن عبيدة وهو ضعيف واخرجه الثعلبى فى تفسير العنكبوت وابن
مردوية فى تفسير الواقعة انتهى قال المناوى اخرجه ابن ابى شيبة والطبرانى من حديث
معاذ هكذا حكاه الجلال السيوطى مقتصرا عليه ولم يذكر من حاله شيئا وهو قصور او
تقصير والحديث ضعيف كما بينه الحافظ ابن حجر انتهى اقول لا قصور ولا تقصير لانه لو سلم
ضعفه بان لم يرد من طريق آخر اصلا ولم يكن له شاهد اصلا يجوز العمل بالحديث الضعيف
فى فضائل الاعمال مع ان للحديث شواهد كثيرة تبلغ حد التواتر والحافظ انما اراد التفتيش
على حال هذا الاسناد فقط **قوله** صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع
فعلى جنب تومى ايماء قال الحافظ العسقلانى البخارى واصحاب السنن من حديث عمران
بن حصين فقال كانت لى بواسير فذكر الحديث فليس فى آخره تومى ايماء واورده صاحب
الهداية كما اورده الزمخشرى **قوله** كما قال عليه السلام لا عبادة كالتفكر اخرجه
البيهقى فى شعب الايمان وابن حبان فى الضعفاء من حديث على وضعفاه انتهى والعجب
ان المص كثيرا ما ذكر الاحاديث الواردة فى البخارى ومسلم او فيهما معا بكلمة روى
على صيغة المجهول ويذكر امثال هذه الاحاديث بلفظ قال عليه السلام وكل واحد
من هذين الصيغتين مخالف لقواعد المحدثين **قوله** بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع
رأسه فنظر الى السماء والنجوم فقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لى فنظر الله
اليه فغفر له قال المناوى اخرجه ابو الشيخ ابن حيان والثعلبى من حديث ابى هريرة كذا
حكاه الجلال السيوطى واطلقه ساكتا فاوهم انه جيد الاسناد والامر بخلافه بل هو
حديث ضعيف لضعيف احد رواته كما بينه الحافظ ابن حجر حيث قال الحديث رواه
الثعلبى من رواية زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابى هريرة فى اسناده من لا يعرف
انتهى ولعل سكوت الجلال ان الحافظ اقتصر على اسناد الثعلبى وتخريجه ولا شك ان
فى روايات الثعلبى وتخريجاته واهيات بل موضوعات واما الجلال فضم اليه تخريج
ابى الشيخ ايضا ولا شك ان ابى الشيخ وهو عبد الله بن محمد بن حبان الحافظ الكبير
امكن فى الحديث من الثعلبى بل من كثير من المحدثين **قوله** وهذا اشارة الى المتفكر فيه
او الخلق على انه اريد به المخلوق من السموات والارض او اليهما لانهما فى معنى المخلوق
فى الكشاف فان قلت هذا اشارة الى ماذا قلت الى الخلق على ان المراد به المخلوق كانه
قيل ويتفكرون فى مخلوق السموات والارض ويجوز ان يكون اشارة الى السموات
والارض لانها بمعنى المخلوق كانه قيل ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفى هذا

١٥٧

وفى هذا ضرب من التعظيم انتهى قلت لفظ هذا لما كان مفردا مذكرا وجه الزمخشرى
بوجهين والمصنف اراد وجها ثالثا وقدمه على الوجهين فكلمة من فى قول المصنف
من السموات والارض بيانية والضمير فى قول المص او اليهما راجع الى السموات والارض
فقوله لانهما بمعنى المخلوق لتصحيح الاشارة بهذا **قوله** والمعنى ما خلقته عبثا ضايعا من
غير حكمة بل خلقته لحكم عظيمة الخ ووجه العناية ان الباطل له معنيان خلاف الحق
وخلاف الحكمة وههنا اريد المعنى الثانى لا الاول وان كان هو المشهور لعدم ملايمته
للمقام **قوله** مبداء لوجود الانسان فيه انه لا يلايم اصول المتكلمين بل هو كلام الفلاسفة
القائلين ان عالم العناصر من العقل العاشر وعند اهل الشرع مبداء وجود الانسان
ومنشاءه هو الله تعالى وحده لا شريك له **قوله** هو اعتراض قال مولانا عصام
فيه بحيث لانه مؤكد لنفى العبث من خلقه ورده الشهاب الخفاجى بان الجملة
المعترضة يؤتى بها لتقوية الكلام وتأكيده كما صرح به ائمة البيان وائمة النحو **قوله**
فقد اخزيته غاية الاخزاء اذا جعل الجزاء للشرط معنى هو واضح اللزوم له وفى
غاية الظهور يكون الكلام خاليا عن الفائدة ان حمل على ظاهره فيحمل على اقوى
افراده واشد اصنافه على ما هو عادة البلغاء فقول المص غاية الاخزاء اشارة
الى ذلك **قوله** من ادرك مرعى الصمان فقد ادرك صمان بفتح الصاد المهملة
جبل معروف عند العرب بكثرة العشب ولا شك ان الجزاء ان لم يحمل على اعظم
افراده واكمل اصنافه لكان الكلام عبثا فاذا حمل الجزاء وهو الادراك على اكمل
اصنافه صار ابلغ ما كان وانما قال ونظيره ولم يقل مثل قولهم ونحو قولهم و
كقولهم لانه ليس مثالا له اذ الشرط المذكورة فى النظم غير موافق لجزاءه لفظا بخلاف
الشرط المذكور فى النظير فانه موافق لجزائه لفظا ومثله يقال له النظير لا المثال **قوله**
وفيه اشعار بان العذاب الروحانى افظع قال مولانا العلامة قال ابن السكيت
خزى يخزى خزيا اذا وقع فى بلية فلا اشعار فيه بان العذاب الروحانى افظع انتهى
وهو تحكم وسلب بلا موجب فان الاخزاء هو التذليل والتحقير والتخجيل والمقصود فى
الجملة الشرطية هو الجزاء وقد جعل شرط هذه الجملة دخول النار الذى هو العذاب الجسمانى
وجزاؤه الاخزاء الذى هو العذاب الروحانى فاذا كان المقصود بالافادة هو
الجزاء والشرط قيد له فلا شك ولا بد من الاشعار قال مولانا سعدى ان اراد العذاب
المتعلق بالاعمال الروحية فالامر ظاهر وان اراد المعنى المشهور فوجه الاشعار
ان السوق قرينة على ان المراد بادخال النار التعذيب الروحانى وفيه ما فيه انتهى
وهو كلام خال عن التحصيل يظهر ذلك بعد التأمل لما قلنا **قوله** ولا يلزم من نفى
النصرة نفى الشفاعة لان النصرة دفع بقهر اراد به رد اهل الاعتزال فى احتجاجهم بهذه
الآية الواقع فيها نفى النصرة لمن دخل النار وفى كشف الكشاف قال القاضى نفى الناصر
لا يمنع نفى الشفيع لانه دفع بقوة والعرف لا يساعده بل الجواب ان الظاهر من
الآية ان من دخل النار لا ناصر له من دخولها اما انه لا ناصر له من الخروج بعد الدخول
فلا لانه عام فى نفى الافراد مهمل بحسب الاوقات كمن اخذ يعاقب فقلت ما له
من ناصر لم يفهم منه ان العقاب لا ينتهى بنفسه وانه بعد العقاب لم يشفع بل

فهم منه لم يمنعه احد مما حل به قوله كبائرنا فانها ذات تبعة ثم بعد قوله تعالى وكفر
عنا سيئاتنا صغائرنا فانها مستقبحة ولكنها مكفرة عن مجتنب الكبائر تخصيص
المص المغفرة بالكبائر والتكفير بالصغائر اتباعا لصاحب الكشاف حيث قال بعد قوله
فاغفر لنا ذنوبنا كبائرنا وبعد قوله وكفر عنا سيئاتنا صغائرنا فى حاشية الطيبى بعد
هذا القول من صاحب الكشاف خولف بين معنييهما ليكون من باب التتميم للاستيعاب
كقوله تعالى الرحمن الرحيم اولان المناسب بالذنب الكبائر لانه ماخوذ من الذنوب
وهو الدلو الملآن فى الاساس تذنب فلان تجنى وتجرم واصبت من ذنوبك وهى
ملاء الدلو من الماء ولان الشرك يسمى ذنبا ولا يسمى سيئة ولان الغفران مختص
بفعل الله والتكفير قد يستعمل فى فعل العبد يقال كفر عن يمينه ولانها مقابلة للحسنة
لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولاشك انها صغائر انتهى اقول بعد
ما كان هذا الكلام مبينا على مقدمات غير مسلمة فهو ناش عن قلة التعمق فى تمييز
اصول اهل السنة وقواعدها عن اصول اهل الاعتزال وقواعدهم لانهم يقولون
ان من ارتكب كبيرة يخرج من الايمان ويكون فى منزلة بين المنزلتين فلا يدخل فى
الايمان ولم يتخلص عن هذه المنزلة ولا يلحقه مغفرة من الله تعالى فى الدنيا ما لم
يتب عنها فان مات بلا توبة وجب على الله تعالى ان لا يغفره وان يخلده فى النار
ابد الآبدين فمعنى اغفر لنا ذنوبنا على قول صاحب الكشاف بل على قول جمهور المعتزلة
اهدنا للتوبة ووفقنا لها ومكنا منها حتى يلحقنا منك مغفرة والا فمغفرته تعالى
لصاحب الكبيرة من غير توبة منه لا يصح لا فى الدنيا ولا فى الاخرة عندهم وكذا المذهب
عندهم انه تعالى لا يصح له ان يعذب عبده لصغيرة صدرت عنه بل عامة صغايره
مغفورة عنه بوظائف العبادات وانواع القربات يوضح جميع ذلك ما سبق من صاحب
الكشاف عند قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء من قوله يغفر لمن يشاء بالتوبة
ولا يشاء ان يغفر الا للتائبين ويعذب من يشاء ولا يشاء ان يعذب الا للمستوجبين
للعذاب وعن عطاء يغفر لمن يتوب اليه ويعذب من لقيه ظالما واتباعه قوله او
يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون تفسير بين لمن يشاء وانهم المتوب او الظالمون
ولكن اهل الاهواء والبدع يتصامون ويتعامون عن ايات الله فيخبطون خبط عشواء
ويطيبون انفسهم بما يفترون على ابن عباس من قولهم يهب الذنب الكبير لمن يشاء
ويعذب من يشاء على الذنب الصغير انتهى اراد باهل الاهواء والبدع اهل السنة والجماعة
نصرهم الله تعالى المتبعين لاحاديث رسول الله الواردة فى بيان ايات الله تعالى فظهر لك
من الجميع وتحقق ان ذلك التفسير من صاحب الكشاف الوارد فى قوله تعالى فاغفر لنا
ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا ليس الا تاييدا لمذهبه واحكاما لمسلكه وانه لا ينبغى للمص
ان يسلك الى هذا النسق بل يفسر تفسيرا يلائم لقواعد اهل السنة واصولهم لان عندهم
ايدهم الله انه تعالى يجوز له ان يغفر صاحب الكبيرة بتوبة منه وبدون توبة منه ايضا
وانه لا يجب عليه تعالى تعذيبه وان يخلده فى النار اذا ترك التوبة ومات عليه بل
ان شاء عفى ولم يعذبه اصلا او يعذبه فى نار جهنم بقدر ذنوبه ثم يخرجه منها
بفضله وكرمه ان مات على ان لا يشرك بالله تعالى شيئا وكذا لا يقولون انه تعالى

تعالى لا يصح له ان يعذب صاحب الصغيرة وانها مغفورة ومكفرة البتة بل يجوز له
تعالى ان يعذب عبده المؤمن فى نار جهنم بسبب صغيرة صدرت منه مع جواز ان
لا يعذبه بسبب كبيرة صدرت منه فقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم التكفير مقيد بالمشية والارادة كما قيد فى قوله وهو الذى يقبل التوبة عن
عباده ويعفوا عن السيئات بالمشية والارادة جميع ذلك ماخوذة من الاحاديث
الصحيحة المروية عن رسول الله بطرق صحيحة فتخصيص المص طلب المغفرة بالكباير دون
الصغاير وكذا تخصيص الكباير بكونها ذات تبعة دون الصغاير اشعارا بقول اهل
الاعتزال فينبغى ان يقول فى بيان اغفر لنا ذنوبنا كبائرنا وصغايرنا وان يسقط قوله
فانها ذات تبعة قال الامام النسفى فى التيسير المغفرة ستر الذنوب والتكفير كذلك
وانما جمع بينهما لان المغفرة قد تكون تفضلا من الله تعالى ابتداء والتكفير يكون
بالحسنات والنوائب والنكبات ومن الذاهلين عن التعمق والاتقان من قال عند
قول المص ربنا فاغفر لنا ذنوبنا كبائرنا الدعاء بمغفرة الكبائر يتضمن الدعاء بتوفيق
التوبة فانه السبب لتلك المغفرة لا محالة كما ان الدعاء بتكفير السيئات متضمن طلب
التوفيق للاجتناب عن الكبائر فانه السبب للتكفير لا محالة انتهى لانك قد تحققت ان
مغفرته تعالى لصاحب الكبيرة بلا توبة جائزة عند اهل السنة كما ان مؤاخذته تعالى
لصاحب الكبيرة مع التوبة جائزة لان قبول التوبة فضل لا واجب عندهم فقوله فان
السبب لتلك المغفرة لا محالة كلام اهل الاعتزال لا كلام اهل السنة كما تحققت قوله
من احب لقاء الله احب الله لقاءه قال المناوى لم يذكر المصنف انه حديث مع انه حديث
مرفوع اخرجه الشيخان من حديث عبادة بن صامت انتهى اقول من عادة العلماء الراسخين
والبلغاء المحلقين انهم ذكروا بعض الايات والاحاديث كانه من جملة كلامهم على طريق
الاقتباس بل هذا لا يجرى فى الايات والاحاديث فقط بل فى الامثال والابيات العربية
قوله كارباب واصحاب قال المحقق التفتازانى الجمهور على انه لم يثبت جمع فاعل على افعال
وان اصحابا جمع صحب بالسكون او صحب بالكسر مخفف صاحب بحذف الالف قوله وقيل
معناه على السنة رسلك ذيفه مع انه مروى عن ابن عباس ذكره الحفاظ ومن جملتهم
الحافظ ابن الفرج الجوزى قوله وعن ابن عباس الميعاد البعث بعد الموت قال المناوى لم
اقف عليه قوله وفى الاثار من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف قال الجلال
السيوطى وتبعه المناوى لم اقف عليه انتهى فى الكشاف روى عن جعفر الصادق من حزبه
امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرء هذه الاية وعن الحسن
حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا خمس مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم الا انه اتبع ذلك
رافع الدعاء وما يستجاب به فلا بد من تقديمه بين يدى الدعاء انتهى وهو استنباط
حسن من هذين الامامين الجليلين يشهد عليه العقول السليمة من غواشى الاوهام
قوله قالت يا رسول الله انى اسمع الله يذكر الرجال فى الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت اخرجه
الترمذى من رواية عمرو بن دينار عن رجل من ولد ام سلمة عنها والحاكم من رواية سفيان
عن عمرو بن دينار وصححه من حديثها قوله تفضيل الاعمال العمال اى وللعمال ايضا قوله و
الثانى افضل اى الثانى من القراءتين افضل لما فيه من تقديم الافضل وهو الشهيد على

عزه قوله اولان المراد الى آخره عطف على لان الواو لا توجب ترتيبا قوله روى ان بعض
المؤمنين كانوا يرون المشركين فى رخاء الحديث قال المناوى لم اقف عليه انتهى ورواه
الواحدى فى اسباب النزول والامام البغوى فى المعالم وابو الفرج فى تفسيره عن مقاتل
وهؤلاء الاعلام سيما البغوى وابو الفرج اعلى كعبا واكثر احاطة باقاويل الائمة وهما
موثوقان فى الروايات والمنقولات قال الحافظ ابو الفرج اختلفوا فيمن نزلت هذه
الاية اعنى لا يغرنك الاية على قولين احدهما انها فى اليهود ثم فى ذلك قولان احدهما ان
اليهود كانوا يضربون فى الارض فيصيبون الاموال فنزلت قاله ابن عباس والثانى ان النبى
اراد ان يستسلف من بعضهم شعيرا فابى الا على رهن فقال النبى عليه السلام والله لو اعطانى
لاوفيته انى لامين فى السماء امين فى الارض فنزلت ذكره ابو سليمان الدمشقى والقول
الثانى انها نزلت فى مشركى العرب كانوا فى رخاء فقال بعض المؤمنين قد اهلكنا الجهد
واعداء الله فيما ترون فنزلت هذا قول مقاتل قوله ما الدنيا فى الاخرة الا مثل ما يجعل
احدكم اصبعه فى اليم فلينظر بما يرجع رواه مسلم قوله نزلت فى ابن سلام واصحابه اخرجه
ابن جرير عن ابن جريج قوله وقيل فى اربعين من نجران واثنين وثلثين من الحبشة وثمانية
من الروم كانوا نصارى فاسلموا ذكره الامام البغوى فى المعالم وابو الفرج فى تفسيره و
قال المناوى لم اقف عليه قوله وقيل فى اصحمة النجاشى لما نعاه جبرئيل الحديث اخرجه
ابن جرير وابن عدى فى الكامل والثعلبى والواحدى من حديث ابن عباس والنجاشى اسم
لمن ملك الحبشة مثل كسرى لمن ملك العجم وقيصر لمن ملك الروم واصحمة بفتح الحاء المهملة
اسم علم له وهو بمعنى العطية وذكر مقاتل فى نوادره ان اسمه مكحول بن صعصعة توفى
فى سنة تسع والعلج فى الاصل القوى الغليظ من الكفار وتخصيصه بالعجم مخالف لاستعماله
الا ان يراد به ما عدا العرب والنجاشى صححه التفتازانى بفتح النون والجيم وتخفيف الياء
قال ابن الاثير والياء مشددة وقيل الصواب تخفيفها وقال الزركشى نونه مفتوحة
فى المشهور وزعم ابن دحية وابن السيد انه بكسرها ايضا قوله من الرباط انتظار الصلوة
بعد الصلوة رواه مسلم وغيره قوله من رابط يوما وليلة فى سبيل الله الحديث
رواه الامام احمد وغيره قوله كعدل بفتح العين المهملة وبكسرها قال الراغب فى
المفردات هو على كلا التقديرين بمعنى المثل الا انه اذا كان بكسر العين فهو بمعنى المثل من
الجنس واذا كان بفتحها فهو بمعنى المثل من غير الجنس وايضا ما هو بالفتح يستعمل فى
المعقولات وما هو بالكسر يستعمل فى المحسوسات قوله واتقوا الله لعلكم تفلحون فاتقوه
بالتبرء عما سواه لكى تفلحوا غاية الفلاح هذا المعنى للتقوى ههنا هو المناسب للمقام
كما لا يخفى على من له عارف باساليب الكلام جدير بان يقدم على غيره او ان يقتصر عليه
واما قول مولانا العلامة واتقوا الله بمخالفة امره ونهيه مما ينبغى ان يذكر فى المعانى
المحتملة لا بان يقتصر عليه او يقدم على غيره يظهر ذلك اذ تؤمل ما ذكره المصنف من
النسق والبيان حق التامل فى قوله يا ايها الذين امنوا اصبروا الى قوله تعالى تفلحون
وكذا قول مولانا ابو السعود واتقوا الله اى بمخالفة امره ونهيه على الاطلاق فيندرج
فيه ما ذكر فى تضاعيف السورة الكريمة على الاطلاق دخولا اوليا انتهى قوله ومرابطة
السر على جناب الحق الترصد للواردات والملايم ومرابطة السر على جناب الحق بدفع الخواطر

الخواطر مطلقا خيرا كان او شرا لان الظاهر من قوله ومرابطة السر على جناب الحق هو التوجه
والتمحض الى الذات البحت والتبتل اليه اذ لا شك ان الشغل بالواردات وان كان اشتغالا
بتجلى الاسماء والصفات فذلك اشتغال بالكثرة وافضل التوجهات واكملها ان يكون
واحدانيا يضمحل فيه التكثرات وذلك لا يكون الا فى التبتل الى الذات قوله والمعبر عنها
بالشريعة والطريقة والحقيقة ما احسن هذا الكلام وابدع هذا النظام فالصبر على مضض
الطاعات هو الشريعة ومصابرة النفس فى رفض العادات هو الطريقة ومرابطة
السر على جناب الحق هى الحقيقة فقوله المعبر عنها اما خبر مبتدا محذوف والتقدير وهى
المعبر عنها بالشريعة الخ وضميرها راجع الى المقامات او صفة لقوله المقامات والاول
هو الانسب لسبك كلام المص وسبقه قوله من قرا سورة ال عمران اعطى بكل اية منها
امانا على جسر جهنم قال السيوطى فى حاشيته هذا من الحديث الموضوع الذى روى عن
ابى بن كعب فى فضائل القرآن سورة سورة وقد نبه ائمة الحديث ونقاده قديما
وحديثا على انه موضوع مختلق على رسول الله وعابوا على من اورده من المفسرين قال
ابن الصلاح روينا عن ابى عصمة وهو نوح ابن ابى مريم انه قيل له من اين لك عن عكرمة
عن ابن عباس فى فضائل القرآن سورة سورة فقال انى رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن
واشتغلوا بفقه ابى حنيفة ومغازى محمد بن اسحق فوضعت هذه الاحاديث حسبة
وهكذا حال الحديث الذى روى عن ابى بن كعب عن النبى عليه السلام فى فضائل القرآن
سورة سورة فبحث باحث عن مخرجه انتهى الى من اعترف هو وجماعته بانهم وضعوه و
ان اثر الكذب لبين عليه ولقد اخطأ الواحدى ومن ذكره فى تفاسيرهم وكان يقال
لابى عصمة نوح الجامع قال ابو حاتم ابن حبان جمع كل شىء الا الصدق وقال ابو عبد الله
الحاكم ونوح هو الذى وضع حديث فضائل القرآن قوله من قرأ السورة التى فيها آل
عمران يوم الجمعة صلى الله عليه وملائكته حتى تغيب الشمس رواه الطبرانى باسناد ضعيف
تمت سورة آل عمران بعون الله وحسن توفيقه حامدين لله تعالى بما هو اهله حمدا لا انقضاء
له ولا امد ومصلين على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم صلوة دائمة ابدا سرمدا

سورة النساء مدنية وهى مائة وخمس وسبعون اية بسم الله الرحمن الرحيم
فى التيسير بسم الله الذى خلقنا من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما
رجالا كثيرا ونساء وكان فى ذلك وفى كل شىء عليما حكيما الرحمن الذى علم الانسان ما لم
يعلم وكان فضل الله عليه عظيما الرحيم الذى قال فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به
فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وسورة النساء مدنية
وهى مائة وسبع وسبعون اية وعند بعضهم ست وسبعون وهى ثلثة الاف و
سبعمائة وست وخمسون كلمة وخمسة عشر الفا وتسعمائة وثمانية وسبعون حرفا
انتهى وفى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى اختلفوا فى نزولها على قولين احدهما انها مكية
رواه عطية عن ابن عباس وهو قول الحسن ومجاهد وجابر بن زيد وقتادة والثانى
انها مدنية رواه عطاء عن ابن عباس وهو قول مقاتل وقيل انها مدنية الا اية نزلت
بمكة فى عثمان بن طلحة ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ذكره الماوردى
انتهى قال ابو حيان الجمهور على انها مدنية قوله عطف على خلقكم من شخص واحد وخلق

منه امكم حوا من ضلع من اضلاعه الخ في الكشاف فان قلت على ما عطف قوله و
خلق منها زوجها قلت فيه وجهان احدهما ان يعطف على محذوف كانه قيل من نفس
واحدة انشأها او ابتدأها وخلق منها زوجها وانما حذف لدلالة المعنى عليه والمعنى
شعبكم من نفس واحدة هذه صفتها وهي انه انشأها من تراب وخلق زوجها حوا
من ضلع من اضلاعه وبث منهما نوعي جنس الانسان وهي الذكور والاناث فوصفها
بصفة هي بيان وتفصيل لكيفية خلقهم منها والثاني ان يعطف على خلقكم ويكون
الخطاب في يا ايها الناس للذين بعث اليهم رسول الله والمعنى خلقكم من نفس آدم
لانه من جملة الجنس المفرع منه وخلق منها امكم حوا وبث منهما رجالا كثيرا ونساء
غيركم من الامم الفائتة للحصر انتهى قال صاحب الانتصاف وانما قدر المحذوف في الوجه
الاول حيث جعل الخطاب عاما في الجنس لانه لولا التقدير لكان قوله وبث منهما تكرارا
لقوله خلقكم او مؤداهما واحد وليس على سبيل بيان الاول لانه معطوف عليه ح
واما وهو معطوف على المقدر فذلك المقدر واقع صفة مبنية والمعطوف عليه داخل
في حكم البيان فاستقام واما الوجه الثاني فالتكرار فيه ليس بلازم اذ المخاطب
بقوله خلقكم الذين بعث اليهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقوله وبث منهما
واقع على من عدا المبعوث اليهم من الامم فلا حاجة للتقدير المذكور في الوجه الاول انتهى
قال صاحب التقريب وانما التزم الاضمار في الاول والتخصيص في الثاني دفعا للتكرار و
يحتمل ان يعطف على خلقكم من غير تخصيص الناس ولا تكرار اذ لا يفهم من خلق بني آدم
من نفس خلق زوجها منه ولا خلق الرجال والنساء من الاصلين جميعا انتهى قال الجلال
السيوطي وكان المصنف لاحظ ما لاحظه صاحب التقريب من هذا الاحتمال فاقتصر على
العموم في الناس وجعل العطف على خلقكم على خلاف ما ذكره صاحب الكشاف وزاد قيدا
فيه كانه لمح ما لمحه ابو حيان والحلبي من ان التقدير تكلف وقوله وخلق منه امكم حوا
من ضلع من اضلاعها اشارة الى حديث رواه غير واحد من الائمة وروي انها خلقت
من بقية طينة آدم ونقله الامام في الكبير عن ابي مسلم الاصفهاني ورجح هذه الرواية
على الرواية الاولى مع ان ابا مسلم ليس من المحدثين وله مقالات فاذة في تفسير
مخالفة لروايات ائمة الحديث والتفسير مع كونه من اهل الاعتزال والصحيح في هذا الباب
هو الرواية الاولى نعم ورد حديث اكرموا عمتكم النخلة فانها من بقية طينة آدم وان
كان ضعيفا الا انه لم يرد فيما اعلم لا في حديث ضعيف ولا في غيره خلقها اي امنا حوا
من بقية طينة آدم مثل ما ورد في النخلة قوله وقرئ وخالق وباث على حذف مبتدأ
تقديره وهو خالق وباث اي خالق منها زوجها وباث منها بلفظ اسم الفاعل كذا في الكشاف
قوله وقرأ حمزة بالجر عطفا على الضمير المجرور وهو ضعيف لانه كبعض الكلمة قال ابو البقاء
ويقرأ بالجر فيل هو معطوف على المجرور وهذا لا يجوز عند البصريين وانما جاء في الشعر
على قبحه واجازه الكوفيون على ضعف انتهى قال ابن عطية المضمر المخفوض لا ينفصل فهو
كجزء من الكلمة ولا يعطف على حرف يرد عندي هذه القراءة يعني قراءة حمزة والارحام
بالجر وجهان احدهما ان ذكر الارحام مما يتساءل به لا معنى له في الحض على تقوى الله ولا
فائدة اكثر من الاخبار بان الارحام يتساءل بها وهذا تفريق في معنى الكلام وغض من

وغض من فصاحته وانما الفصاحة في ان يكون في ذكر الارحام فائدة مستقلة والوجه
الثاني ان في ذكرها على ذلك تقدير التساءل بها والقسم بحرمتها والحديث الصحيح يرد
ذلك في قوله عليه السلام من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت انتهى قال ابو حيان
وما ذهب اليه البصريون واتبعهم فيه الزمخشري وابن عطية من امتناع العطف على
الضمير المجرور الا باعادة الجار ومن اعتلالهم لذلك غير صحيح بل الصحيح مذهب الكوفيين
في ذلك وانه يجوز وقد اطلنا الاحتجاج على ذلك عند قوله وكفر به والمسجد الحرام
في التفسير الكبير وذكرنا ثبوت ذلك في لسان العرب نثرها ونظمها واما قول ابن
عطية ويرد عندي هذه القراءة وجهان الخ فجسارة قبيحة منه لا تليق بحاله ولا
بطهارة لسانه اذ عمد الى قراءة متواترة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ بها
سلف الائمة واتصلت باكابر قراء الصحابة الذين تلقوا من في رسول الله بغير واسطة
عثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت واقرأ الصحابة ابي فردها بشيء خطر له في
ذهنه وجسارته هذه لا تليق الا بالمعتزلة كالزمخشري فانه كثيرا ما يطعن في نقل القراء
وقراءتهم وحمزة اخذ القرآن عن سليمان ابن مهران الاعمش وحمران بن اعين ومحمد بن
عبد الرحمن بن ابي ليلى وجعفر بن محمد الصادق ولم يقرأ حمزة حرفا من كتاب الله تعالى
الا باثر وكان رحمه الله تعالى رجلا صالحا ورعا ثقة في الحديث وهو من الطبقة الثالثة
ولد سنة ثمانين فاحكم القراءة وله خمس عشرة سنة وام الناس سنة مائة وعرض عليه
القرآن من نظرائه جماعة منهم سفيان الثوري والحسن بن صالح ومن تلاميذه جماعة منهم
امام الكوفة في القراءة والعربية ابو الحسن الكسائي قال سفيان الثوري وابو حنيفة و
يحيى بن آدم غلب حمزة الناس على القرآن والفرائض وانما ذكرت هذا فيه واطلت لئلا
يطلع غمر على كلام الزمخشري وابن عطية في هذه القراءة فيسيء ظنا بها وبقاريها فيقارب
ان يقع في الكفر بالطعن في ذلك ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم
فكم حكم ثبت بقول الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون وكم حكم ثبت بقول
البصريين لم ينقله الكوفيون وانما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية لا اصحاب
الكنانيس المشتغلون بضروب من العلوم الآخذون عن الصحف دون الشيوخ قوله الرحم
معلقة بالعرش تقول الحديث اخرجه الشيخان من حديث عائشة قوله واليتامى جمع
يتيم وهو الذي مات ابوه من اليتم وهو الانفراد ومنه الدرة اليتيمة اما على انه لما
جرى مجرى الاسماء كفارس وصاحب جمع على يتائم ثم قلبت فقيل يتامى او على انه جمع
على يتمى كاسرى لانه من باب الآفات ثم يتمى على يتامى كاسرى واسارى في الكشاف
فان قلت كيف جمع اليتيم وهو فعيل على يتامى قلت فيه وجهان ان يجمع على يتمى كاسرى
لان اليتم من وادي الآفات والاوجاع ثم يجمع فعلى على فعالى كاسارى ويجوز ان يجمع
على فعائل لجري اليتيم مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس فيقال يتائم ثم يتامى على القلب
انتهى قال المحقق التفتازاني عند قوله كيف جمع اليتيم وهو فعيل على يتامى يعني ليس في اللغة
جمع فعيل على فعالى بل على فِعال وفُعلاء وفُعْل وفَعْلى ككِرام وكُرَماء ونُذُر ومَرْضى
فيتامى جمع يتمى وهو جمع يتيم كما يجمع اسير على اسرى ثم على اسارى فيمن فتح الهمزة او مقلوب
يتائم جمع يتيم فان فعيلا اذا كان اسما يجمع على فعائل كافيل وافائل وقل ذلك في

الصفات لكن اليتيم اجرى مجرى الاسماء كصاحب وفارس ولهذا قل ما يذكر معها الموصوف
وقد ورد الاصل فى قول الشاعر اأطلال جسر باليراقي ليتايم سلام على احجار كن القدايم
والقدايم ايضا مما جرى مجرى الاسماء لكن ذكر الموصوف معها يأبى التأويل انتهى وصاحب
الكشاف كما ترى لم يجعل الوجهين المذكورين على السوية بل بنى الوجه الثانى على الجواز
والاحتمال فاشار بذلك الى انه ليس وجها وجيها بالنسبة الى الوجه الاول وهو ولا
كونه يجرى مجرى الاسماء ينبو عنه امران احدهما ان فى نفسه من صيغ الصفات معما ابدت
وصفيته بكونه من قبيل الافات والاوجاع وثانيهما انه بعد ما اجرى مجرى الاسماء استعمل
مقارنا بموصوفه كما فى قول الشاعر فهذا يوهن جانب اسميته ويقوى جانب وصفيته مع
ان القلب اعنى ان يوضع الميم موضع الياء موضع الميم ويقولون له قلب المكان امر
لا ينضبط تحت اصل وقاعدة مع ان ارتكاب تبديل كسرة الميم الى الفتحة بلا وجه وجيه
والمص كما ترى جعل الوجهين المذكورين فى الحسن والاختيار على سواء بل جعل الوجه الذى
اشار صاحب الكشاف الى تزييفه بالتأخير وايراد الجواز فيه وجها مقدما فهذا النسق
من المص لم يظهر وجهه ظهور وجه نسق صاحب الكشاف فرحم الله امرأ يبدى وجها
وجيها لنسق المصنف المخالف لنسق الكشاف مخالفة ظاهرة مع ان نسق الكشاف لا
يرى الا بديعا لا يشق غباره وروضا لا يطار غرابه ثم الاحسن للمصنف فى العبارة ان
يؤخر قوله وهو الذى مات ابوه من اليتيم وهو الانفراد ويذكر بعد تمام الوجهين وان
يقتصر على ذلك ويترك قوله ومنه الدرة اليتيمة يظهر وجه ذلك بادنى تدبر قوله ان
رجلا من غطفان كان معه مال كثير الخ رواه الثعلبى والواحدى والامام البغوى عن مقاتل
والكلبى وكذا ابو الفرج ابن الجوزى عن سعيد بن جبير قوله وهذا تبديل وليس بتبدل مع ان
الذى جاء فى النظم الشريف هو من التفعل لا من التفعيل ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا
تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم وما ابيح لكم من المكاسب ورزق الله
المبثوث فى الارض فتأكلوه مكانه او لا تستبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال الاموال
اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع عنها والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز
ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستيخار قال المحقق التفتازانى فالحاصل
ان فى التبدل ما دخلته الباء متروك وما تعدى اليه الفعل بنفسه مأخوذ وفى التبديل
بالعكس نعم للتبديل استعمال آخر يتعدى الى مفعولين بنفسه اولئك يبدل الله سيئاتهم
حسنات فأردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه بمعنى يجعل الحسنات بدل السيئات و
يعطيهما بدل ما كان لهما خيرا منه وآخر يتعدى الى مفعول واحد مثل بدلت الشئ
غيرته فمن بدله بعد ما سمعه وآخر يتعدى الى مفعولين بنفسه والى المذهوب به المبدل
منه بالباء او بمن مثل بدله بخوفه ومن خوفه امنا ومنه وبدلناهم بجنتيهم جنتين
انتهى ثم القول بان معنى التبدل ههنا هو اخذ الجيد واعطاء الردى مكانه هو قول سعيد
بن المسيب والضحاك والنخعى والزهرى والسدى قال السدى كان احدهم يأخذ الشاة
السمينة من غنم اليتيم ويجعل مكانها المهزولة ويأخذ الدراهم الجياد ويطرح مكانها
الزيوف ذكره الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى قوله لان المتحرج من الذنب ينبغى ان يتحرج الذنوب
كلها فى الكشاف لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فهو غير متحرج

متحرج ولا تائب لانه انما وجب ان يتحرج عن الذنب ويتوب عنه لقبحه والقبح قائم فى
كل ذنب انتهى وههنا فائدة يجب التنبيه عليها وهى ان مذهب المعتزلة اذا كان لرجل
ذنوب كثيرة فتاب عن ذنب واحد منها وترك التوبة عن سايرها ودام على ارتكابها
لا يصح له هذه التوبة حتى اذا كان له عشرة ذنوب مثلا فترك تسعة منها تائبا
عنها واصر على واحد منها لم يصح هذه التوبة من ذلك الرجل ما لم يتب عن هذا الواحد
الباقى وعند اهل السنة ليس الامر كذلك حتى اذا كان لرجل ذنوب كثيرة ترتقى الى
مائة مثلا فتاب عن واحد منها واصر على التسعة والتسعين يصح هذه التوبة منه
فقول صاحب الكشاف لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فهو غير
متحرج ولا تائب اشارة الى مذهبه فقول المص لان المتحرج من الذنب ينبغى ان يتحرج
الذنوب كلها انه بنى كلامه ههنا على اصول اهل السنة ولم يرد ههنا اختصار كلام
المصنف وهو الظاهر من حاله ومن سوق كلامه ههنا لان عند اهل السنة اذا كان
لاحد ذنوب كثيرة فالاحسن والاولى له ان يتوب من جميعها وان لا يقتصر التوبة على
بعض دون بعض وان اراد ههنا اختصار كلام صاحب الكشاف وحمل قوله ينبغى
على معنى يجب كان التقرير اتباعا لصاحب الكشاف كما وقع منه فى غير واحد من المواضع
فى هذا الكتاب كما تحققته من غير ارتياب والله اعلم بحقيقة الحال ومن ترك التعمق
والامعان فى النظر ههنا اورد تعليلا عند قول المص ينبغى ان يتحرج عن الذنوب كلها
وذلك التعليل هو قوله لقبحه ثم قال كذا فى الكشاف وانما ترك ذلك التعليل لان ترك
الذنب عندنا ليس لقبحه بل لانه مما نهى الله تعالى عنه اذ لا اعتداد بالقبح والحسن العقلى
عندنا خلافا للمعتزلة والقبح وان احتمل الحمل على القبح الشرعى لكنه موهم وفى لفظ الذنب
كفاية وغنية عن التصريح بالقبح الشرعى انتهى ففيه كما ترى ذهول عظيم عن اتقان المقام
ثم قوله اذ لا اعتداد بالقبح والحسن العقلى عندنا خلافا للمعتزلة كلام لا حاصل له لانه
ان اراد المص لا يعتد الحسن والقبح العقليين لكونه اشعريا بل هو قائل بالحسن والقبح
الشرعيين وهو خلاف الواقع لان المص وان كان اشعريا الا انه خالف الاشعرى فى هذا
الاصل لانه قائل فى كثير من المواضع فى هذا الكتاب باقتضاء الحكمة وبقضية المعقول
مثل جمهور الماتريدية من الحنفية وهذا عين القول بالحسن والقبح العقلى فمن احاط
بكلام المصنف فى هذا الكتاب اوله واخره وسوابقه ولواحقه لا يخفى عليه ما قلنا
وان اراد الاشعرى ومن تابعهم لا اعتداد عندهم بالحسن والقبح العقليين فهو مسلم
ولا يفيده لان المص يعتد بالحسن والقبح العقليين فى كثير من المواضع فى هذا الكتاب
ولا يدور على الاشعرية ولعمرى ان هذه فائدة جليلة نفعها فى فهم كثير من المواضع فى
هذا الكتاب وان اكثر الناس عنها غافلون قوله وقيل لتكرير العدل فانها معدولة
باعتبار الصيغة والتكرير رد لصاحب الكشاف حيث قال وانما منعت الصرف لما
فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهى نكرات يعرفن بلام
التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلث والرباع انتهى قال ابو حيان وما ذهب اليه من
ان امتناعها الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغتها وعدلها عن تكررها لا اعلم
احدا ذهب اليه بل المذاهب المنقولة فى علة منع الصرف اربعة احدها قول سيبويه

والخليل وابي عمرو وهو العدل والوصف والثاني قول القرأن انها منعت للعدل والتعريف
بنية الالف واللام فهي ممتنعة الاضافة لنية الالف واللام ومنع ظهور الالف واللام
كونها في نية الاضافة الثالث ما نقل عن الزجاج هو انها معدولة عن اثنين اثنين و
ثلثة ثلثة واربعة اربعة وانه عدل عن التأنيث والرابع ما نقله ابو الحسن عن بعض
النحويين واطال في بيانه ثم قال والزمخشري لم يسلك شيئا من هذه العلل المنقولة فان
كان تقدمه سلف ممن قال ذلك فيكون قد تبعه والا فيكون مما انفرد بمقالته واما
قوله يعرفن بلام التعريف يقال فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع فهو معترض من جهتين
احدهما زعمه انه تعرف بلام التعريف وهذا لم يذهب اليه احد بل لم يستعمل في لسان
العرب الا نكرات والثاني انه قد مثل بها وقد وليت العوامل في قوله فلان ينكح المثنى
والثلث والرباع ولا تلي العوامل انما يتقدمها ما يلي العوامل ولا تقع الا خبرا كما جاء صلاة
الليل مثنى مثنى او حالا نحو ما طاب لكم من النساء مثنى او صفة نحو اولي اجنحة مثنى و
ثلث ورباع وقد ذكر بعضهم انها تلي العوامل على قلة ثم قال ومن احكام هذا المعدول
ان لا يؤنث فلا يقال مثناة ولا ثلاثة ولا رباعة بل يجري بغير تاء على المذكر والمؤنث
لله در ابي حيان الامام الجليل ما اعظم احاطته لافانين مقالات العرب العاربة قوله
ومعناها الاذن لكل ناكح يريد الجمع ان ينكح ما شاء من العدد المذكور متفقين فيه
ومختلفين كقولك اقتسموا هذه البدرة درهمين درهمين وثلثة ثلثة ولو افردت
كان المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد دون التوزيع ولو ذكرت باو لذهب تجويز
الاختلاف في العدد الى اخر كلامه هذا الكلام في غاية من الايجاز تكاد تعد من قبيل
التعمية والالغاز وتوضيحه ما ذكره صاحب الكشاف تغمده الله بغفرانه فان قلت
الذي اطلق للناكح في الجمع ان يجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير في
مثنى وثلاث ورباع قلت الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع
ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم
درهمين وثلاثة ثلاثة ولو افردت لم يكن له معنى فان قلت فلم جاء العطف بالواو
دون او قلت كما جاء بالواو في المثال الذي حذوته لك ولا ذهبت تقول اقتسموا هذا
المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان
يقتسموه الا على احد انواع هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بينها فيجعلوا بعض
القسم على تثنية وبعضه على تثليث وبعضه على تربيع وذهب معنى تجويز الجمع بين
انواع القسمة التي دلت عليه الواو وتحريره ان الواو دلت على اطلاق ان يأخذ
الناكحون من ارادوا نكاحها من النساء على طريق الجمع ان شاؤا مختلفين في تلك الاعداد
وان شاؤا متفقين فيها محظورا عليهم ما وراء ذلك انتهى والمص كما ترى اخل بالمقصود
اخلالا لا اعرض عن مثله البلغاء المتقنون والفصحاء المفلقون سيما المقام مقام تفسير
القرأن الذي في اعلى طبقات البلاغة فلا بد فيه من البيان والايضاح والاعراض عن
مظان التعمية والالغاز فقول المص ولو افردت اي لو عدلت عن المعدول الدال
على التكرر بان قيل اثنتين وثلثا واربعا بدون تكرير كل من الكلمات الثلث كان
المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد لكل واحد يريد الجمع حتى يجوز له ان ينكح تسعا وذلك

وذلك معنى فاسد فقول الزمخشري لم يكن له معنى اي لم يكن له معنى صحيح فليس
بين كلام الزمخشري فرق الا بالاجمال والتفصيل والابهام والايضاح ومولانا عصام
ايضا معترف بذلك اخرا قوله ولذهب تجويز الاختلاف في العدد لان او لاحد الامرين لا غير
واما جواز الجمع في مثل جالس الحسن او ابن سيرين فهو لدليل خارجي مثل ان مجالستهما
خير وزيادة في الفضل وتعلم العلم فما قاله مولانا عصام انه مع الواو ايضا ذهب
تجويز لا تفاوت في فهم المقصود بين او والواو فانه لا يلتفت الذهن الى اشتراط
ان يكون جميع الامة على نحو واحد من هذه الاقسام المجوزة وانما جيء بالواو لانه اقرب
الى التوزيع لان المستفيض فيه مقابلة مجموع بمجموع انتهى ففيه نظر قوله وفسر بان
لا يكثر عيالكم على انه من عال الرجل عيال يعولهم اذا مانهم فعبر عن كثرة العيال بكثرة المؤنة
على الكناية والذي يحكى عن الشافعي انه فسر ان لا تعولوا الا ان يكثر عيالكم فوجهه ان يجعل
من قولك عال الرجل عياله يعولهم كقولك مانهم عونهم اذا انفق عليهم لان من كثر
عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب
الحلال والرزق الطيب وكلام مثله من اعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين
حقيق بالحمل على الصحة والسداد وان لا يظن به تحريف تعيلوا الى تعولوا وكفى بكتابنا
المترجم بكتاب شافي العي من كلام الشافعي شاهدا بانه اعلى كعبا واطول باعا في علم كلام
العرب من ان يخفى عليه مثل هذا ولكن للعلماء طرقا واساليب فسلك في تفسير هذه
الكلمة طريقة الكنايات انتهى قال المحقق التفتازاني قصد بهذا الكلام الرد على صاحب
ايجاز البيان في التفسير حيث شنع على الشافعي وزعم انه لم يعرف في هذا الموضع الفقه
واللغة ولم يفرق بين عال واعال فبين ان المخطئ مخطئ لان للقول محملا صحيحا وللقائل
رتبة عالية متعالية من ان يخفى عليه مثل هذا على ان التفسير منقول عن زيد بن اسلم
وهو تابعي وعال بمعنى كثر عياله منقول عن الكسائي والاصمعي والمخطئ راجل في العلوم
جاهل باساليب الكلام انتهى فظهر لك من الجميع ان هذا المقول من المصنف اشارة الى
تفسير الشافعي قوله تعالى ان لا تعولوا بان لا يكثر عيالكم والى الجواب الذي اعترضه المعترض
على هذا التفسير من الشافعي بان هذا المعنى انما هو معنى تعيلوا من الافعال لا معنى تعولوا
من الثلاثي ويرد على المص انه كان الاولى ان لا يعبر بصيغة المجهول عن هذا التفسير
بل يذكره بعنوان يدل على صحته وسداده وسلامته عن القوادح والعلل لشهادة
الحذاق من الائمة على وروده في لغة العرب وصدوره عن مثل زيد بن اسلم تابعي
جليل قوله الضمير للصداق حملا على المعنى هي الضمير في منه راجع الى الصداق المدلول عليه
بقوله صدقاتهن لا الى الصدقات والا لكان الوجه ان يقال منها قوله يجري مجرى
اسم الاشارة كقوله رؤبة في قوله كانه في الجلد توليع البهق فاردت كان ذاك في
الكشاف الضمير في منه جار مجرى اسم الاشارة كانه قيل عن شيء من ذلك كما قال تعالى
قل اؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات ومن الحجج المسموعة من افواه العرب ما
روي عن رؤبة انه قيل له في قوله كانه في الجلد توليع البهق فقال اردت كان ذاك او
يرجع الى ما هو في معنى الصدقات وهو الصداق لانك لو قلت وآتوا النساء صداقهن
لم يخل بالمعنى انتهى او لان فيها خطوط من سواد وبلق الضمير في قوله فيها الى البقرة الوحشية

ذكر ابن التجيد ان السائل عن رؤبة ههنا هو ابو عبيدة الذى يتعالى الرعاة الاستشهاد به فهو امام فى اللغات وان انتصابه مثل ابى عبيدة جواب رؤبة وامضا انه دليل على ان ذلك الضمير مثل اسم الاشارة فى جريانه فى التثنية والجمع والتذكير والتأنيث

بتقدير المضاف اى فى جلدها وبلق بالموحدة واللام المفتوحتين اخرها قاف بمعنى البياض والتوليع استطالة البهق فى الجلد والبهق بياض يعترى الجلد غير لونه استشكل كلام رؤبة فى قوله كان فقيل ان كان الضمير راجعا الى اسود وبياض فحق العبارة كانهما لا كأنه وان كان راجعا الى الخطوط فحق العبارة كانها لا كانه فاجاب رؤبة بان مرادى من الضمير فى كأنه اسم الاشارة اعنى كان ذلك واسم الاشارة المفرد المذكور يشار به الى المتعدد فى كلامهم والمص خالف الزمخشرى فى الترتيب كما ترى فجعل الوجه الثانى فى الكشاف وجها اولا والاول وجها ثانيا ولا يظهر وجهه الا ان يقال ان رؤبة انما سلك الى ما سلك لضرورة الشعر لان جواز الاستعمال فى المتعدد عندهم انما ثبت فى اسم الاشارة لا فى الضمير فجعل الضمير فى قوة اسم الاشارة تكلفا ارتكبه رؤبة لضرورة الشعر ههنا فتأمل ثم قول المص ورث قول ذاك مقول قول رؤبة واشار (اشارة الى ضعف هذا الاحتمال) المص بهذا التسبك الى انه لم يجعل الدليل نفس البيت بل قول رؤبة فى جواب السؤال لاحتمال ان يكون تذكير الضمير فى البيت باعتبار الخبر اعنى التوليع وهذا مراد ما ذكره مولانا عصام عند قول المص كقوله رؤبة فى قوله الخ استشهد المص بقوله فى قوله لا بقوله لان قوله ليس نصا فيه لجواز ان يكون تذكير الضمير لتذكير الخبر وضمير كانه للخطوط انتهى يعنى استشهد المصنف بل الزمخشرى ههنا بقوله رؤبة الواقع فى جواب السؤال لا بنفس البيت الذى هو قوله كانه فى الجلد توليع البهق **قوله** تمييز لبيان الجنس يعنى الظاهر ان يقال نفوسا وانفسا على الجمع لان طبن جمع فالمعنى فان طاب نفوسهن او انفسهن لكن اختير لفظ المفرد ارادة لبيان الجنس فى الكشاف نفسا تمييز وتوحيدها لان الغرض بيان الجنس والواحد يدل عليه **قوله** اقيما مقام مصدريهما او وصف بهما المصدر يشير كلامه بان انتصاب هنيئا مريئا لاحد وجهين اما بان اقيم هنيئا مقام مصدره الذى هو هناء واقيم مريئا مقام مصدره الذى هو مرأ فيكون الصفتان القائمتان مقام مصدريهما منصوبين بفعل محذوف تقديره هنأكم هنيئا ومرأكم مريئا او بان وصف بهما المصدر فقوله اقيما صفة المحذوف لقوله كلوا والتقدير كلوه اكلا هنيئا مريئا لقوله صفتان فقوله او وصف على صيغة المجهول معطوف على اقيما واقتصر الزمخشرى على ذكر الوجه الثانى ولم يذكر الوجه الاول وقد قدح ابو حيان الوجه الثانى وقال انه يخالف لما نص عليه سيبويه **قوله** روى ان ناسا كانوا يتأثمون ان يقبل احدهم من زوجته شيئا مما ساق اليها فنزلت لم اجد احدا من الذين يعتمد على روايتهم من المتقدمين و المتأخرين تعرض لهذه الرواية فائدة ذكر الامام عمر النسفى فى تيسيره عن الامام ابى منصور الماتريدى عن على كرم الله وجهه من اعتل علة اعيا علاجها الاطباء فليعط امرأته من مهرها درهما وليستوهبها ذلك واذا وهبت له عن رضى فليشتر به عسلا وليأكله مع ماء السماء فاذا اجتمع له الهنيئ والمرئ والمبارك والطهور والشفاء حصلت العافية من دائها **قوله** وهو الملائم للايات المتقدمة والمتأخرة اى جعل النهى للاولياء لكنه يحتاج الى التأويل فى الاموال كما سيجئ **قوله** وهو اوفق لقوله الخ اى جعل النهى لكل احد الخ حيث يتبقى اموالكم على ظاهره بدون احتياجه الى التأويل **قوله** وعلى الاول يؤول بانها التى الخ فيكون اضافة الاموال الى الاولياء فى اموالكم لادنى ملابسة مثل كوكب

كوكب الخرقاء وقد اختلف العلامتان السعد والسيد بعد اتفاقهما على كون هذه الاضافة مجازا فى انها من قبيل المجاز العقلى او المجاز اللغوى فذهب الى الاول السعد والى الثانى السيد واستصوب اصحاب الحواشى اى السعد **قوله** اذا استكمل المولود خمس عشر سنة كتب ماله وعليه واقيمت عليه الحدود رواه البيهقى من حديث انس قال واسناده ضعيف **قوله** اذا زادت على سن البلوغ سبع سنين وهو خمسة عشرين لان سن البلوغ عنده ثمانية عشر وقوله سن البلوغ فاعل زادت وقوله دفع اليه المال جواب اذا **قوله** دفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد فى الكشاف وعند اصحابه لا يدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد **قوله** وعنه عليه السلام ان رجلا الحديث اخرجه الثعلبى عن حديث ابن عباس بلفظ وابو داود والنسائى وابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده نحوه **قوله** روى ان اوس بن صامت الانصارى خلف زوجته ام كجة وثلث بنات الخ قال الامام البغوى الاية نزلت فى اوس بن ثابت الانصارى توفى وترك امرأة يقال لها ام كجة وثلث بنات له منها فقام رجلان هما ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فاخذا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئا وكانوا فى الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغار وان كان الصغير ذكرا وان كان لصغير ذكرا انما كانوا يورثون الرجال ويقولون لا نعطى الا من قاتل وحاز الغنيمة فجاءت ام كجة فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك على بنات وانا امرأته وليس عندى ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهو عند سويد وعرفجة لم يعطيانى ولا بناته شيئا وهن فى حجرى لا يطعمهن ولا يسقيهن فدعاهما رسول الله فقالا يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكأ عدوا فى تفسير الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى سبب نزولها ان اوس بن ثابت الانصارى توفى وترك ثلث بنات وامرأة فقام رجلان من بنى عمه يقال لهما قتادة وعرفطة فاخذا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئا فجاءت امرأته الى النبى فذكرت له ذلك وسكت الفقر فنزلت هذه الآية قاله ابن عباس انتهى وفى كتاب اسباب النزول للامام الواحدى قال المفسرون ان اوس بن ثابت الانصارى توفى وترك امرأة يقال لها ام كجة وثلث بنات له منها فقام رجلان هما ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فسرد الكلام الى تمامه موافقا لسرد الامام البغوى وقد اختلف فى الميت الذى نزلت فيه هذه الآية على اربعة اقوال فقيل اوس بن ثابت وقيل اوس بن صامت وقيل اوس بن مالك وقيل ثابت بن قيس الا ان الائمة الثلثة الواحدى والبغوى وابو الفرج اتفقوا على اوس بن ثابت كما تحققت وان وقع الاختلاف فى ابنى العم فعند ابن الجوزى هما قتادة وعرفطة وعند البغوى والواحدى هما سويد وعرفجة قال التفتازانى فى الكتب المعتبرة والروايات الصحيحة اوس بن ثابت وهو اخو حسان بن ثابت استشهد باحد انتهى ورده الجلال السيوطى بانه لو كان اخا لحسان لم يكن لابنى العم مع الاخ سبيل انتهى يريد ان حسان بن ثابت كان من المعمرين عاش مائة وعشرين سنة ستين فى الجاهلية وستين فى الاسلام وكان بعد ما استشهد عثمان حيا على ما اجمع عليه اصحاب الطبقات وله فى عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه مرثية ذكر فيها يوم الدار وعذر القوم اياه كما هو مثبت فى ديوانه

فاذا كان حسان حيًّا عند وفات اخيه اوس لابد وان يحجب بنى اعمام الميت مع ان
فى القصة ان رسول الله بعد ما نزل البيان اعطى ابنى عم الميت ما بقى من انصباء صواب
الفرايض الثلثين والثمن ثم انه وقع فى الكشاف ايضا اوس بن ثابت موافقا لهؤلاء ائمة
الثلثة والمص خالفه فقال اوس بن صامت وفى الاستيعاب لابن عبد البر ان اوس بن
صامت الانصارى اخا عبادة بن صامت بقى الى زمن عثمان بن عفان وكذا فى جامع الاصول
واما اوس بن ثابت ففى الاستيعاب قيل انه قتل يوم احد وقيل انه توفى فى خلافة عثمان
والاول اصح لكنه يرد عليه ما اورده السيوطى على التفتازانى الا ان يقال لعله فى
الصحابة اوس بن ثابت اثنان احدهما اخو حسان والاخر ليس باخ له نعم الاشكال غير مندفع
عن التفتازانى قطعا وهو ظاهر فلنشرح بعض الكلمات التى وقعت فى رواية المص ام كحة
بضم الكاف وفتح الحاء المهملة المشددة قوله فزوى ابنا عمه سويد وعرفطه زوى
بفتح الزاء المعجمة اى جمع وقبض وفاعل زوى ابنا عمه ومفعوله ميراثه وعرفطة بضم العين
المهملة وسكون الراء المهملة وضم الفاء وفتح الطاء المهملة قوله ويذب عن الحوزة يذب
بالذال المعجمة بمعنى يمنع والحوزة الناحية وحوزة الملك بيضته فى النهاية بيضتهم اى
مجتمعهم وموضع سلطانهم ومستقر دعوتهم ووقع فى اشهر الروايات يذاد من الذود
وهو الدفع والمنع ايضا ومعنى يمنع الحوزة يدفع عن القبائل والعشاير او عن بيضة
المسلمين نكاية الاعداء قوله مسجد الفضيخ فى حاشية التفتازانى بالضاد والخاء المعجمتين
قيل لعله المسجد الذى يسكنه اصحاب الصفة لانهم كانوا يرضخون النوى والرضخ والفضخ
من واد واحد ولا يوجد فى كتب اللغة من الفضيخ سوى انه نبيذ يتخذ من البسر المفضوخ
من فضخ البطيخة شدخها اى كسرها فقيل صار اسما لموضع بالمدينة كانوا يفضخون فيه
البسر انتهى قال الشريف السمهودى فى كتابه الذى الفه فى اخبار دار الهجرة النبوية و
سماه خلاصة الوفا فى اخبار دار المصطفى فى الفصل الثالث من الباب الخامس فى بقية
المساجد المعلومة مسجد صغير شرقى فى مسجد قباء على سفير الوادى على نشز من الارض
مردوم بحجارة سود وهو مربع ذرعه بين المشرق والمغرب احد عشر ذراعا ومن العتبة
الى الشام نحوها روى ابن ابى شيبة عن جابر بن عبد الله قال حاصر النبى صلى الله عليه وسلم
بنى النضير فضرب قبة قريبة من مسجد الفضيخ وكان يصلى فى مسجد الفضيخ ست ليال فلما
حرمت الخمر خرج الخبر الى ابى ايوب ونفر من الانصار وهم يشربون فيه فضيخا فحلوا وكاء السقا
فاهراقوه فيه وبذلك سمى مسجد الفضيخ وكان ذلك قبل اتخاذه مسجدا او قبل العلم بحال
الخمر ولاحمد وابى يعلى عن ابن عمر ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اتى بجر فضيخ وهو فى مسجد
الفضيخ فشربه فبذلك سمى مسجد الفضيخ انتهى فى حاشية الشهاب قال شراح الكشاف
فذكر ما نقلناه عن التفتازانى وعزاه الى شراح الكشاف جميعا ثم نقل ما ذكره الشريف
السمهودى مع رد عنيف وتشنيع بان قال والعجب من هؤلاء باجمعهم وعدم اهتدائهم
الى المراد منه اى من مسجد الفضيخ انتهى وهو كلام عجيب اذا مثل شراح الكشاف الطيبى و
صاحب الكشف والتفتازانى ولا تعرض فى شرح الطيبى له لا نفيا ولا اثباتا وكذا فى شرح
صاحب الكشف وانما تعرض له التفتازانى فذكره على وجهين زيف اول الوجهين وقرر
ثانى الوجهين وهو الموافق لما ذكره الشريف السمهودى فاين الاجماع واين الخطاء من

الخطاء من الواحد الذى ذكره ثم انه وقع الاختلاف فى اسم زوجة الميت ايضا فقيل
ام كحة كما سبق وحكى ابو موسى المدنى عن المستغفرى ام كحلة بضم الكاف وسكون الحاء
المهملة بعدها لام مفتوحة وروى عن ابى جريج بنت كحة باستبدال البنت بالام ونقل
عنه ايضا انها ام كلثوم قوله وليخش الذين لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم الآية
فى معالم التنزيل نزلت هذه الآية فى رجل يحضره الموت فيقول من بحضرته انظر لنفسك فان
اولادك وورثتك لا يغنون عنك شيئا قدم لنفسك اعتق وتصدق واعط فلانا
كذا وفلانا كذا حتى يأتى على عامة ماله فنهاهم الله تعالى عن ذلك وامرهم ان يأمروه بالنظر
لولده ولا يزيد فى وصيته على الثلث ولا يجحف بورثته كما لو كان هذا القائل هو الموصى
لسره ان يحثه من بحضرته على حفظ ماله لولده وان لا يدعهم عالة مع ضعفهم وعجزهم
وقال الكلبى هذا الخطاب لولاة اليتامى يقول من كان فى حجره يتيم فليخش فليأت اليه
ما يحب ان يفعل بذريته من بعده انتهى فى الكشاف ومعنى ما فى حيزه صلة للذين و
المراد بالذين الاوصياء امروا بان يخشوا الله فيخافوا على من فى حجورهم من اليتامى ويشفقوا
عليهم خوفهم على ذريتهم لو تركوهم ضعافا وشفقتهم عليهم وان يقدروا ذلك فى
انفسهم ويصوروه حتى لا يجسروا على خلاف الشفقة والرحمة ويجوز ان يكون المعنى
وليخشوا على اليتامى من الضياع وقيل هم الذين يجلسون الى المريض فيقولون ان ذريتك
لا يغنون عنك من الله شيئا فقدم مالك فيستغرقه بالوصايا فامروا بان يخشوا ربهم
او يخشوا على اولاد المريض ويشفقوا عليهم شفقتهم على اولاد انفسهم لو كانوا ويجوز ان
يتصل بما قبله وان يكون امرا للورثة بالشفقة على الذين يحضرون القسمة من ضعفاء
اقاربهم واليتامى والمساكين وان يتصوروا انهم لو كانوا اولادهم بقوا خلفهم ضائعين
محتاجين هل كانوا يخافون عليهم الحرمان والخيبة انتهى والزمخشرى ذكر فى معنى الآية
وجوها ثلثة الوجه الثانى منها ما ذكره الامام البغوى على ان يكون سبب نزول الاية
والوجه الاول منها ما رواه البغوى عن الكلبى والمص اخذ هذه الوجوه الثلثة وذكرها
على ترتيب الكشاف الا انه غير نسق الكشاف فى هذه الوجوه بعض التغيير وبدله بعض
التبديل فقال امر الاوصياء بان يخافوا الله تعالى ويتقوه فى امر اليتامى فيفعلوا بهم ما
يحبون ان يفعل بذراريهم الضعاف بعد وفاتهم او الحاضرين المريض عند الايصاء بان
يخشوا ربهم او يخشوا على اولاد المريض ويشفقوا عليهم شفقتهم على اولادهم فلا يتركوه
ان يضرهم بصرف المال عنهم او للورثة بالشفقة على من حضر القسمة من ضعفاء الاقارب
واليتامى والمساكين متصورين انهم لو كانوا اولادهم بقوا خلفهم ضعافا مثلهم هل
يجوزون حرمانهم او للموصين بان ينظروا للورثة فلا يسرفوا فى الوصية انتهى فالمص
كما ترى ذكر وجها رابعا زيادة على وجوه الكشاف فنقول فصاحب الكشاف تغمده الله
بغفرانه اهتم فى بيان كلمة لو وتصويره فى الوجه الاول اهتماما تاما لانه اول الوجوه حتى
يتضح المعنى المقصود اولا مع دقته وخفائه اتضاحا وافيا من النظم الشريف وترك هذا
الاهتمام فى الوجه الثانى وتعرض له فيه على غاية من الايجاز اكتفاء بتصويره الوافى فى الوجه
الاول مع قرب عهده بالتصوير الوافى الكافى ثم انه تعرض هذا التصوير والتقدير فى
الوجه الثالث تعرضا ناقصا من تعرضه فى الوجه الاول وزايدا من تعرضه فى الوجه

الثانى دفعا لتوهم من يتوهم ان الوجه الثالث حشو وتكرار لما انه هو مفهوم الاية
السابقة بعينه اعنى واذا حضر القسمة اولوا القربى الاية ووجه الدفع انه لم يلاحظ فى
الاية السابقة المعنى المفهوم من قوله تعالى لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم بخلاف
الوجه الثالث فانه لوحظ فيه هذا المعنى والمصنف كما ترى ترك هذا التصوير والبيان فى
الوجهين الاولين مع كونهما اول الوجوه واوليها فذكره فى الثالث مع كونه ليس باول
الوجوه واوليها وكذا تصرف فى الوجه الثانى بامرين احدهما انه تصرف فى قول الكشاف
الذين يجلسون الى المريض فذكر بدله الحاضرين عند الايصاء وثانيهما انه اسقط من
الكشاف قوله فيقولون ان ذريتك لايغنون عنك من الله شيئا فقدم مالك
فيستغرقه بالوصايا فاتى بدله قوله فلا يتركوا ان يضرهم ولعل وجه التبديل
ان الجلوس عند المريض ليس بامر لازم بل اللازم هو الحضور عنده الا ان هذا التركيب
الذى اتى به قلق يمجه الذوق السليم ولعل مراد صاحب الكشاف ايضا هو الحضور لا
حقيقة الجلوس ولعل وجه هذا الاسقاط هو رعاية الاختصار مع انه زاد شيئا ليس
بظاهر تناسبه للمقام والسوق وهو قوله فلا يتركوا ان يضرهم بصرف المال عنهم الا
ان يكون المراد ايها الحاضرون عند المريض لو كان المريض سرف فى الوصية بالتحريض
منكم لاينبغى لكم ان تتركوا بفعل ذلك فكيف بكم اذا انتم حرضتموه على الاسراف فى الوصية
وذكرتموه وهو ساكت عن مثله الا انه بعد ذلك ايضا لايخلو عن الهجنة والحدشة يعرفه
الذوق ويشهد له السوق مع ان هذا الذى اسقطه المص مذكور فى تقرير سبب النزول
كما تحققت من رواية الامام البغوى ثم ان الذى جعله وجها رابعا زيادة على وجوه
الكشاف امر مستبعد جدا بحيث لايكاد يفهم من العبارة اذ تحققت ان الوجوه الثلثة
كل واحد منها لاياباى عن تصوير معنى كلمة لو وتقديرها فيه بخلاف هذا الوجه فانه يابى
عنه جزالة القرأن العظيم يعرفه من له ذوق وحنكة فى اساليب التراكيب والقول بان كلمة
لو بمعنى ان يصرفه ان سبك النظم الشريف وظاهر نسقه مبنى على بقاء كلمة لو على معناها
الحقيقى الذى هو فرض الشئ وتقديره متحققا فى الخارج مع عدم تحققه ووقوعه فى
الخارج **قوله** وفى ترتيب الامر عليه اشارة الى المقصود منه والعلة فيه اى جعل الامر بالخشية
مرتبا على الوصف المذكور فى حيز الصلة المشعر بالعلية اشارة الى المقصود منه اى من
الامر المذكور وتهديد لهم بانهم ان اضاعوا ضعفاء غيرهم اضاع الله ضعفاءهم **قوله** ملاء
بطونهم فى الكشاف يقال اكل فلان فى بطنه وفى بعض بطنه قال كلوا فى بعض بطنكم تعفوا
انتهى ولو ذكر المصنف هذين الاستشهادين او احدهما لكان اولى واحسن **قوله** يبعث الله
قوما من قبورهم تتأجج فى بطونهم نارا الحديث اخرجه ابن ابى شيبة فى مسنده وابن ابى حاتم
فى تفسيره وابن حبان فى صحيحه فى الكشاف روى يبعث اكل مال اليتيم يوم القيمة والدخان
يخرج من قبره ومن فيه وانفه واذنيه وعينيه فيعرف الناس انه كان يأكل مال اليتيم فى
الدنيا انتهى قال الحافظ العسقلانى اخرجه الطبرى من طريق السدى قال يبعث الله اكل
مال اليتيم ظلما يوم القيمة ولهب النار يخرج من فيه وانفه الخ وقال فى حق الحديث الذى
ذكره المص وابن حبان من رواية زياد ابى المنذر عن نافع بن الحارث عن ابى برزة رفعه
وفى اسناده زياد المذكور كذبه ابن معين وشيخه نافع بن الحارث ضعيف ايضا وقد

واورده ابن عدى فى الضعفاء فى ترجمة زياد واعله به انتهى فيرد على المصنف انه
خالف الزمخشرى بلا وجه حيث ترك الحديث الذى لم يطعن عليه الحفاظ واورد
حديثا جرح رواته وكذا يرد على الشيخ زكريا والجلال انهما ذكرا هذا الحديث وسكتا عليه
ولم يذكرا ما ذكره الحافظ العسقلانى الا ان يقال ان ابن ابى حاتم شرطه ان لايورد فى
تفسيره الا ما هو اصح ما ورد فى الباب وكفى حجة بتوثيق مثال ابن ابى حاتم وقد وثق
ابن حبان رجالا جرحهم بعض المتقدمين ثم ان الحذاق من المتأخرين مثل الذهبى واضرابه
عولوا على توثيقه فجعلوهم من الثقات اقتداء به كما لايخفى على من تصفح كتاب الميزان للذهبى
وكتاب لسان الميزان للحافظ العسقلانى وقد وقع مثله عن الامام البخارى والامام
مسلم وغيرهما من ائمة الحديث **قوله** فى شان ميراثهم فى الكشاف فى شان ميراثهم بما هو العدل
والمصلحة والمص رحمه الله اقتصر من هذا التركيب على قوله فى شان ميراثهم واسقط قوله
بما هو العدل والمصلحة لان فيه رايحة قواعد الاعتزال **قوله** اى ان كان الاولاد نساء
خلصا الخ فى تفسير ابى حيان قال الزمخشرى فان قلت هل يصح ان يكون الضميران فى كن
وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان كان تامة قلت لا ابعد ذلك
انتهى ويعنى بالابهام انهما لايعودان على مفسر متقدم بل يكون مفسرهما هو المنصوب بعدهما
وهذا الذى لم يبعده الزمخشرى هو بعيد او ممنوع البتة لان كان ليست من الافعال
التى يكون فاعلها مضمرا يفسره ما بعده بل هذا مختص من الافعال بنعم وبئس وما حمل
عليهما وفى باب التنازع على ما قرر فى النحو انتهى كلام ابى حيان ولعل المص لم يتعرض لهذا
الوجه بل اسقطه عن درجة الاعتبار واقتصر على ارجاع الضمير لما تقدم من قوله فى
اولادكم حذرا عما اورده ابو حيان على الزمخشرى **قال** تعالى فان كان رجل يورث كلالة
الاية فى تفسير ابى الفرج الحافظ وفى الكلالة اربعة اقوال احدها ما دون الوالد والولد
قاله ابو بكر الصديق وقال عمر بن الخطاب اتى على حين وانا لا اعرف ما الكلالة فاذا هو
من لم يكن له والد ولا ولد وهذا قول على وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس والحسن
وسعيد بن جبير وعطا والزهرى وقتادة والفراء وذكر الزجاج عن اهل اللغة ان الكلالة
من قولهم تكلله النسب اى لم يكن الذى يرثه ابنه ولا اباه والكلالة سوى الوالد والولد
وانما هو كالاكليل على الرأس وذكر ابن قتيبة عن ابى عبيدة انه مصدر تكلله النسب
اذا احاطه به والاب والابن طرفان للرجل فاذا مات ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب
طرفيه فسمى ذهاب الطرفين كلالة والثانى ان الكلالة من لا ولد له رواه ابن عباس
عن عمر بن الخطاب وهو قول طاوس والثالث ان الكلالة ما عدا الوالد قاله الحكم
والرابع ان الكلالة بنو العم الاباعد ذكره ابن فارس عن ابن الاعرابى واختلفوا على ما
ذا يقع اسم الكلالة على ثلثة اقوال احدها انه اسم للحى الوارث وهذا قول ابى بكر الصديق
وعامة العلماء الذين قالوا ان الكلالة من دون الوالد والولد فانهم قالوا الكلالة
اسم للورثة اذا لم يكن فيهم ولد ولا والد وقال بعض الاعراب مالى كثير وترثنى كلالة متراخ
نسبهم والثانى اسم للميت قاله ابن عباس والسدى وابو عبيدة فى جماعة قال القاضى
ابو يعلى الكلالة اسم للميت وكالة وصفته ولذلك انتصب والثالث انه اسم للميت و
للحى قاله ابن زيد وفيما اخذت منه الكلالة قولان احدهما انه اسم مأخوذ من الاحاطة

ومنه الاكليل لاحاطته بالرأس والثاني انه مأخوذ من الكلال وهو التعب كانه يصل
الى الميراث من بعد واعياء قال الاعشى ماليتلا ارى لها من كلالة ولا من حفا حتى
تلاقى محمدا قال تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا في تفسير ابي حيان حمل اولا لفظ من في قوله يطع ويدخله فافرد ثم حمل على
المعنى في قوله خالدين فجمع وانتصاب خالدين على الحال المقدرة وصاحب الحال هو ضمير
المفعول في يدخله قال ابن عطية وجمع خالدين على معنى من بعد ان تقدم الافراد مراعاة
للفظ من وعكس هذا لا يجوز انتهى وما ذكر انه لا يجوز من تقدم الحمل على المعنى ثم اللفظ جائز
عند النحويين وفي مراعاة الحملين تفصيل وخلاف في كتب النحو المطولة قال الزمخشري هل
يجوز ان يكونا صفتين لجنات ونارا قلت لا لانهما جريا على غير من هما له فلا بد من
الضمير وهو قولك خالدين هم فيها وخالدا هو فيها انتهى وما ذكره ليس مجمعا عليه
بل فرع على مذهب البصريين واما عند الكوفيين فيجوز ذلك ولا يحتاج الى ابراز الضمير
اذ لم يلتبس على تفصيل لهم ذكر في النحو وقد جوز ذلك في الاية الزجاج والتبريزي اخذا
بمذهب الكوفيين فقول المصنف لتوحيد الضمير في يدخله وجمع خالدين للفظ والمعنى ان
اراد به لزوم تقديم الحمل على الافراد كما هو الظاهر من سبكه حيث قدم التوحيد اولا على
الجمع وكذا ذكر بعكسه اللفظ اولا والمعنى ثانيا فيرد عليه اعتراض ابي حيان وان لم يرد به ذلك
بل هذا النسق والترتيب في الذكر في قوة مثلا لم يرد عليه ذلك ثم قول المص وليسا صفتين
لجنات ونارا والا لوجب ابراز الضمير لانها جريا على غير من هما له اتباع لصاحب الكشاف
فيرد عليه ما ذكره ابو حيان لا يقال ان المختار عنده مذهب البصريين لانا نقول هو لم
يلتزم في الكشاف مذهب البصريين في تفسير جميع الايات كما لا يخفى على من له خبرة لهذا
التفسير اولا واخرا قال تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها قال الامام عمر النسفي في تفسيره شرط وجزاء في وعيد الكافرين ولا حجة
فيه للخوارج والمعتزلة في تخليد صاحب الكبيرة في النار فان الاية في حق الكفار فان الكافر
هو الذي يتعدى الحدود كلها ويكون عاصيا في كل شئ واما المؤمن العاصي فهو مطيع بالايمان
غير متعد حد التوحيد قال الضحاك المعصية ههنا هو الشرك وقال الكلبي ومن يعص الله
ورسوله ومن يكفر بقسمة المواريث ويتعد حدوده استحلالا انتهى وقالت المعتزلة
لا يقال هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر
فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو
حملنا هذه الاية على تعدى جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله تعالى نهى
عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدى جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي
وتركها انما يكون بان يأتي باليهودية والنصرانية والمجوسية معا وذلك محال فثبت ان
تعدى جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الاية لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان
المراد منه اي حد كان من حدود الله الثاني ان هذه الاية مذكورة عقيب ايات قسمة
المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدى حدود الله في الامور المذكورة
في هذه الايات وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال قال الامام فخر الدين الرازي
وهذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة

في سورة البقرة فلا بأس ان يفيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد
مخصوص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد وكذلك
يجوز ان يكون مخصوصا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع
بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ثم قال بعد اسطر قولهم الاتيان بجميع المعاصي محال
لان الاتيان باليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع انواع المعاصي من شخص واحد محال نقول
ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم
ثم قال ان هذه الاية مختصة بالكافر لان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا
للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو
خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر قولهم انا نحمل هذه الاية على تعدى الحدود المذكورة في
المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان
التقدير في حدود المواريث يكون بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون
هذا هو الغاية في تعدى الحدود فاما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله
والا لزم وقوع التكرار كما ذكرنا فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره
الله في هذه الاية في قسمة المواريث قوله قيل كان ذلك عقوبتهن في اوائل الاسلام فنسخ
بالحد زيفه تبعا لصاحب الكشاف مع انه نقل الامام البغوي في المعالم والحافظ ابو الفرج
ابن الجوزي عن ابن عباس وهما موثوقان في الروايات واقتصرا في بيان هذه الاية على
هذا الوجه ولم يذكرا غيره قوله كتعيين الحد المخلص عن الحبس او النكاح المغني عن السفاح
في الكشاف هذا النكاح الذي يستغنين به عن السفاح وقيل السبيل هو الحد لانه لم يكن
مشروعا ذلك الوقت انتهى والمصنف قدم ما زيفه واخر ما قدمه لكن ائمة الحديث
ومنهم الامام مسلم في صحيحه انهم بينوا قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا بالحد فقط
مثل الجلد والرجم والتغريب واقتصروا على هذا البيان ولم يبين احد منهم هذا القول بالنكاح
فقول صاحب الكشاف ابعد من الصواب وقول المصنف اقرب الى الصواب من صاحب الكشاف
قوله وقيل الاولى في السحاقات والثانية في اللواطين وهو قول مجاهد قال الامام هذا القول
هو اختيار ابي مسلم الاصفهاني واحتج بان قوله واللاتي يأتين الفاحشة اشارة الى النسوان
بقرينة ذكره تعالى عقبيه من نسائكم واللذان يأتيانها اشارة الى الرجال بقرينة ذكره تعالى
عقبيه منكم وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى النسخ انتهى فهو كلام في غاية السقوط وغاية
الفساد لان مقتضى هذا الكلام ان حكم اللواطين اليوم المنفهم من هذه الاية مقصور
على امرين فان تابوا ولم يصروا يجب علينا ان لا نتعرض لهم بالتقريع والتوبيخ واللوم على
فعلهم القبيح فان اصروا ولم يتوبوا من ذلك القبيح فحينئذ يجب علينا ان نتعرض لهم بالتوبيخ
والتقريع واللوم على ذلك الفعل وذلك كله قوله لم يقل به احد من المجتهدين وبيانه ان
الامام ابي حنيفة لم يجعل اللواطة من قبيل الزناء التي حكمها الرجم على المحصن والجلد على غيره
بل اوجب على من فعلها التعزير باحد ثلاثة اشياء فقطا عن الاحراق بالنار او القاءه من
موضع عال حتى يهلك بتقطع اعضائه او يهدم عليه الجدار فهذا هو تعزير اللواطين عنده
رضي الله تعالى عنه ومن لم يحط بما لديه خبرا توهم من لفظ التعزير ان تعزيرهم انما هو
مثل اكثر التعزيرات وهو الاكتفاء بالامر اليسير واما من يجعل اللواطة من قبيل الزنا مثل

الامام مالك والامام الشافعي والامام احمد وبعض من ائمتنا فحكمها حكمها الرجم
على المحصن والجلد على غيره ثم القول الذي هو مفتى به اليوم واختاره ائمتنا الفقهاء وامراء
الحكام في مذهب ابي حنيفة ان يحكموا به بحيث لا يصح لهم ان يحكموا بغيره هو قتل اللوطي ان
كانت اللواطة عادته المستمرة وحبسه في اخبث المواضع وانتهاءه ان لم تكن عادته المستمرة
حتى يظهر عليه سيماء الصلاح فذلك من ابي مسلم خرق لاجماع هؤلاء المجتهدين بل خرق
لاجماع الامة ولا شك ان هؤلاء المجتهدين اعلم منا بالكتاب والسنة وتفسيرهما و
تأويلهما واعلم منا باحكام الشرايع ثم قول مجاهد لا يكون دليلا لقوله لانه انما قال ان
الآية الاولى نزلت في حق السحاقات والآية الثانية في حق اللواطين ولم يقل انهما لم ينسخا
وبقي حكمها الان وابو مسلم هذا رجل فلسفي مذهبه الاعتزال لا خبرة له باقوال الصحابة
ولا باقوال المجتهدين ولا باقوال ائمة الحديث ولا باقوال ائمة التفسير بل هو من القائلين برأيه
وعقله في كتاب الله ذاهلا عن مقالات ائمة الحديث والتفسير فتأييد كلام مثل هذا الرجل
العامي الجاهل في الكتاب والسنة ومقالات الائمة كما فعله الامام في تفسيره فاخذ تؤييد
كلامه باقاويل لا حاصل لها عند من له حظ من صناعة الفقه والحديث لا يليق له لانه
يدعي انه من اتباع الشافعي القائل بالرجم والجلد على اللوطي ولا شك ان المجتهدين اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ وباحكام الله تعالى وشرايعه فاخذ مثل قوله المنافي لاقوال المجتهدين وترك
اقوالهم خروج عن جادة الانصاف وسلوك الى سبيل الاعتساف وقد قصدت تزييف كلامه
قولا قولا وفصلا فصلا الا انه منعني خوف السامة والملالة فاكتفيت بهذه العلالة و
اقتصرت على هذه الصبابة لان القطرة تدل على الغدير والبعرة تدل على البعير **قوله** اي ان قبول
التوبة كالمحتوم على الله بمقتضى وعده من تاب عليه اذا قبل توبته في الكشاف فان قلت
ما فايدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله لهم قلت قوله انما
التوبة على الله اعلام بوجوبها عليه كما يجب على العبد بعض الطاعات وقوله فاولئك يتوب
الله عليهم بانه يفي بما وجب عليه واعلام بان الغفران كاين لا محالة كما يعد العبد الوفاء
بالواجب في الانتصاف ما اشبع ما اكد الزمخشري هذا المعتقد الفاسد بقوله يجب على الله
قبول التوبة كما يجب على العبد بعض الطاعات فجعل العبد المخلوق نظيرا للمعبود الخالق و
قاس الخالق على الخلق وانه لاطلاق ينعقد لسان العاقل ويقشعر جلده استبشاعا لسماعه
ويتعثر القلم عند تسطيره ولم يجعل الله لاهل الاعتزال في هذه الآية مستروحا فانا
نقول معاشر اهل السنة قد وعدنا الله قبول التوبة المستجمعة لشرايط الصحة ووقوع
هذا الموعود واجب ضرورة صدق الخبر فمهما ورد من صيغ الوجوب فمنزل على وجوب
صدق الوعد ومعنى قولنا صدق الخبر واجب كمعنى قولنا وجود الله واجب لا انا نوجب
او نستوجب على الله تعالى شيئا الهمنا الله تعالى الادب في حق جلاله وعصمنا من زيغ
القول وضلاله انتهى فظهر لك ان قول المصنف قبول التوبة كالمحتوم على الله تعالى بمقتضى
وعده من تاب عليه اذا قبل توبته اشارة الى رد اهل الاعتزال في تمسكهم بهذه الآية
على وجوب قبول التوبة على الله وقوله من تاب عليه يعني ان يتوب في قوله تعالى يتوب الله
عليه من تاب عليه اذا قبل توبته واما يتوب في قوله تعالى ثم يتوب في قوله تعالى ثم
يتوبون من قريب فهو من تاب اذا رجع **قوله** ان الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر اخرجه

الترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والحاكم وصححه من حديث ابن عمر
غرغر المريض اذا تردد روحه في حلقه **قوله** والحاكم لا يعاقب التائب هذا النسق لا يلايم
الا اصول اهل الاعتزال القائلين بقضية العقل والحكمة وبوجوب قبول التوبة على الله
فكان ينبغي ان يترك هذا النسق وان يذكر بدله نسقا لا يأبى عنه اصول اهل السنة **قوله**
كان الرجل اذا مات وله عصبة الى قوله على امرأته الحديث اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم
عن ابن عباس **قال** تعالى وآتيتم احديهن قنطارا مالا كثيرا في الكشاف والقنطار المال
العظيم من قنطرت الشيء اذا رفعته ومنه القنطرة لانه بناء مشيد وعن عمر رضي الله تعالى
عنه قام خطيبا يا ايها الناس لا تغالوا بصدق النساء فلو كانت مكرمة في الدنيا او
تقوى لكان اولاكم بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما اصدق امراءة من
نسائه اكثر من اثنتي عشرة اوقية فقامت اليه امراءة فقالت يا امير المؤمنين لم تمنعنا
حقا جعله الله لنا والله يقول وآتيتم احديهن قنطارا فقال عمر كل واحد اعلم من عمر ثم
قال لاصحابه تسمعونني اقول مثل هذا فلا تنكرونه علي حتى ترد علي امراءة ليست من اعلم
الناس انتهى قال صاحب الكشف اوقية هي افعولة من الوقاية لانها تقي صاحبها وقيل فعلية
من الاوق وهو الثقل قال في يوسف لانهم لا يزنون الا الاوقية وهي الاربعون فدل
على انه اولها يدرك ثقله وفي الفايق والصحاح انها اربعون درهما وكذلك في تهذيب
الازهري وذكر المص في موضع من الانفال انها اثنان واربعون مثقالا وفي موضع آخر
منها انها اربعون درهما وستة دنانير اقول ولا شك انها في حديث الصداق اربعون
درهما وفي الصحاح ان المتعارف اليوم عشرة دراهم وخمسة اسباع درهم وعليه يقدر
الاطباء اقول الفاوان في ذلك مختلفة وقد يطلقونها على ثمن من ولا اعرف خلافا فيما
ذكره عمر من ان الاحب ان لا يغالى في المهر وانكار المرأة غير متجه لان القنطار المذكور في
الآية فرضا على سبيل المبالغة ولا يدل على وقوع جواز او كراهة سلمنا الدلالة على الجواز لكن
لا منع ان الاحب موافقة النبي ولا يدل على انها مكرمة او تقوى وكان يختلج القلب من هذه
الرواية ريبة الى ان رأيت الفاضل الطيبي ذكره عن سنن الترمذي وابي داود وغيرهما
ثم قال وليس في الروايات فقامت المرأة الى فحمدت الله على الخاطر انتهى قلنا نعم ان اصحاب
السنن وابن حبان والحاكم واحمد والدارمي وابن ابي شيبة والطبراني كلهم من طريق محمد
بن سيرين عن ابي العجفاء قال خطبنا عمر فذكره دون ما في آخره لكن روى ابو يعلى من طريق
ابن اسحق حدثني محمد بن عبد الرحمن عن مجالد عن الشعبي عن مسروق قال ان عمر ركب
المنبر ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صدق النساء وقد كانت الصدقات فيما بين
رسول الله وبين اصحابه اربع مائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى
عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها ثم نزل فاعترضته امراءة من قريش فقالت له يا
امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيد والنساء في صدقهن على اربعة مائة قال نعم قالت اما
سمعت الله يقول وآتيتم احديهن قنطارا الآية فقال عمر اللهم غفرا كل احد افقه من عمر
ثم رجع فركب المنبر فقال من شاء ان يعطي من ماله ما احب فليفعل وقد ذكره خاتمة
الحفاظ ابن حجر العسقلاني في تخريج احاديث الكشاف ولم يذكر عليه شيئا من القوادح
والعلل وفي رواية عبد الرزاق ايضا فقامت امراءة فقالت له ليس ذلك لك يا عمر ان

الله يقول وآتيتم احديهن قنطارا الآية فقال ان امراءة خاصمت عمر فخصمته اى احتجت
على عمر فغلبت عليه فى حجتها وقول صاحب الكشف وانكار المرأة غير متجه لان القنطار
المذكور فى الاية فرضا على سبيل المبالغة ولا يدل على وقوع جوازا او كراهة كلام فاسد
يستغرب وقوع مثله عن مثله لان اصحاب المذاهب الاربعة لم ينقل احد منهم النهى
فى التحريم عن اعطاء المال العظيم فى صدق النساء ومهورهن فلو كان القنطار مذكورا
فى الآية على سبيل الفرض والتقدير لا على سبيل الترخيص والتحليل لذهب اليه احد من
المذاهب الاربعة ولقال بالنهى والتحريم فى المقالات مع ان العادة جارية سلفا وخلفا
من الصدر الاول الى يومنا هذا شرقا وغربا بعدا وقربا على المقالات فى مهوريات
الخلفاء والسلاطين والوزراء وامثالهم من المياسير من غير نهى وانكار من ارباب المذاهب
ذكر اصحاب الطبقات فى مناقب ابى يوسف انه تولى ليلة من الليالى عقد جارية اعتق صاحبها
لهرون الرشيد على صداق عشرين الف دينار فلو كان هذا محظورا كيف يسوغ لمثل ابى
يوسف ان يسكت عليه بل وكيف يسوغ له ان يتولى عليه بنفسه بل اعجب من هذا و
اغرب ان الامام ابو نعيم الاصفهانى صاحب الحلية ذكر فى الحلية ان سيدنا عمر رضى الله
تعالى عنه تزوج ام كلثوم بنت على كرم الله وجهه بعد هذه الوقعة واصدقها اربعين
الفا فهذا ابو نعيم الاصفهانى امام الدنيا وحافظها ومحط رحال المشرق والمغرب
فى عهده ولو انه يشهد فى حق عمر الفاروق سلطان الزاهدين وامام المتقين انه اعطى
فى صداق امرأته اربعين الفا فلو كان القنطار مذكورا فى الاية على سبيل الفرض لكان
اعلم بذلك عمر وسائر المجتهدين الذين جاؤا بعده قوله سلمنا الدلالة على الجواز لكن
لا منع ان الاحب موافقة النبى ولا يدل على انها مكرمة او تقوى قلنا نعم لا منع ان
الاحب موافقة النبى ولا يدل على انها مكرمة او تقوى فنقول ان انكار المرأة متوجه ايضا
بناء على انها فهمت من سوق كلام عمر رضى الله عنه ونهيه فوق النبى على رؤس الاشهاد
انه لا رخصة فى الشرع لذلك بل فيه مخالفة الرسول وعدم اتباعه وخلاصة انكار المراة
على عمر ههنا ان اتباع الرسول ههنا ليس من جنس الاتباع الذى يترتب على فوته محظور
بل من جنس الاتباع الذى لا يفوت من فوته الا الامر المندوب لما رخص الله فى هذه الآية
اعطاء الاموال العظيمة فى المهور فكانك يا عمر نسيت هذه الآية لان سوق كلامك
يشعر هذا وقد قال رسول الله حين سمع رجلا يقرأ فى المسجد ليلة من الليالى رحمه الله
لقد اذكرنى كذا وكذا آية كنت انسيتها وقد قال عمر حين توفى رسول الله من قال ان رسول
الله مات انا اقتله بسيفى هذا وقد سل سيفه فتلى ابو بكر قوله تعالى وما كان
لبشر من قبلك الخلد الآية على عمر فقال ما سمعت هذه الآية الا فى هذا الوقت قوله
وما اشار اليه النبى بقوله اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله
اخرجه مسلم من حديث جابر الطويل فى صفة الحج فقال فيه واتقوا الله فى النساء فانكم
اخذتموهن الحديث وروى ابو يعلى والبزار والطبرى من رواية موسى بن عبيدة الزبدى
احد الضعفاء عن صدقة بن يسار عن ابن عمر رفعه ايها الناس ان النساء عوان فى
ايديكم اخذتموهن بامانة واستحللتم فروجهن بكلمة الله قوله يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب اخرجه الشيخان من حديث عايشة وابن عباس قوله لان من علقها بالربائب

بالربائب كانت ابتدائية وان علقتها بالامهات لم يجز ذلك بل وجب ان يكون
بيانا لنسائكم هذا الكلام مأخوذ من الكشاف فى حاشية الطيبى قيل هذا خلاف ما فى
المفصل من ان معنى الكل راجع الى ابتداء الغاية ويندفع بان من الابتدائية مجردة لها
وغيرها متضمنة لها مع ما يختص به وقلت من البيانية تقتضى اتحاد الثانى بالاول
والابتدائية توجب انشاء الاول من الثانى فبينهما تناف قوله والكلمة الواحدة لا
تحتمل معنيين عند جمهور الادباء فى الكشاف وليس بصحيح ان يعنى بالكلمة الواحدة فى
خطاب واحد معنيان مختلفان انتهى وتقرير الكشاف هو الصواب واما تقرير المصنف
فلا يظهر وجهه الا اذا ادعى ان مراد المص من هذه العبارة هو ما اراده الزمخشرى فلم يظهر
وجه تغيير عبارة الكشاف والايجاز انما يستحسن اذا لم يخل المعنى المقصود ولا يوهم خلافه
وعبارة المص هذه توهم خلاف المقصود لانه لا هجنة لاحتمال الكلمة الواحدة لمعان
متعددة وانما الهجنة فى احتمالها فى اطلاق واحد وخطاب واحد قوله اللهم الا اذا جعلتها
للاتصال كقوله فانى لست منك ولست منى على معنى ان امهات النساء وبناتهن
متصلات بهن فى الكشاف الا ان تقول اعلق كلمة من بالنساء والربائب واجعل من
للاتصال كقوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض قال فانى لست منك و
لست منى ما انا من دد ولا الدد منى وامهات النساء متصلات بالنساء لانهن امهاتهن
كما ان الربائب متصلات بامهاتهن لانهن بناتهن هذا انتهى قال ابو حيان ولا نعلم ان
احدا ذهب الى ان من من معانى كلمة من الاتصال واما الامثلة التى اوردها من الآية والشعر و
الحديث فمنأول انتهى ويرد عليه انه ان اراد ان احدا لم يذهب الى ان الاتصال معنى كلمة
من الموضوع له والى انه من جملة معانيها الحقيقية فبعد تسليمه يجوز ان يكون مراد الزمخشرى
يكون الاتصال معنى كلمة من انه معناها المجازى المستفاد من القرائن اللفظية والمعنوية
وان اراد احدا لم يذهب الى كون الاتصال معنى مجازيا لكلمة من فهو فاسد اذ المذهب المنصور
الذى تلقته ائمة البيان بالقبول هو انه لا حاجة الى السماع من العرب فى تحصل المجاز وانما
الحاجة اليه فى نوع المجاز ثم قال واذا جعلنا من نسائكم متعلقا بالنساء والربائب كما
زعم الزمخشرى فلا بد من صلاحيته لكل من النساء والربائب فاما تركيبه مع الربائب ففى
غاية الفصاحة والحسن وهو نظم الآية واما تركيبه مع قوله وامهات نسائكم من نسائكم
فانه يصير وامهات نسائكم اللاتى دخلتم بهن فهذا تركيب لا يمكن ان يقع فى القرآن
ولا فى كلام فصيح لعدم الاحتياج فى افادة هذا المعنى الى قوله من نسائكم انتهى ويرد
عليه انه ان اراد انه لا حاجة فى البيان الى مجرد قوله من نسائكم بلا ضم قوله اللاتى دخلتم
بهن فمسلم ولا يضر الزمخشرى وان اراد انه لا حاجة فى البيان الى قوله من نسائكم مع قوله
اللاتى دخلتم بهن فمكابرة اذ لا شك ان النساء فى امهات نسائكم اعم من النساء المدخول
بهن ومن النساء الغير المدخول بهن على ان الزمخشرى اشار سابقا حيث قال فى الجواب
الا ان يقال الخ ولاحقا بعد تمام الجواب وقد اتفقوا على ان تحريم امهات النساء الخ الى
ضعف هذا الجواب ووهنه قوله فقال فى رجل تزوج امراءة الحديث اخرجه الترمذى عن
عمرو بن الشعيب عن ابيه عن جده بمعناه قوله غير انه روى عن على تقييد التحريم فيهما اخرجه
ابن ابى حاتم قال تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال الامام البغوى فى

المعالم قال عطا والسدى الاماكان من امر يعقوب فانه جمع بين ليّا ام يهودا وراحيل
ام يوسف وكانتا اختين **قوله** ولذلك قال عثمان وعلى حرمتهما آية واحلتهما آية بعينان
هذه الآية وقوله او ما ملكت ايمانكم قال الحافظ العسقلانى اما حديث عثمان ففى
الموطاء عن الزهرى عن قبيصة بن ذؤيب ان عثمان سئل عن الاختين مما ملكت اليمين
فقال لا آمرك ولا انهاك احلتهما آية وحرمتهما اخرى واخرجه الشافعى عن مالك
وابن ابى شيبة من طريق مالك والدارقطنى من طريق معمر عن الزهرى وهو اشبه بلفظ
المصنف واما حديث على فرواه البزار وابن ابى شيبة وابو يعلى من رواية ابى صالح
الحنفى قال قال على للناس سلونى فقال ابن الكوا حدثنا يا امير المؤمنين عن الاختين
المملوكتين قال احلتهما آية وحرمتهما اخرى وانى لا احله ولا احرمه ولا انهى عنه ولا
افعله انا ولا احد من اهل بيتى **قوله** فرجح على التحريم وعثمان التحليل قال الحافظ العسقلانى
اما عثمان فلم اجد عنه التصريح بالتحليل وانما توقف واما على ففى رواية الموطاء ثم خرج
السائل فلقى رجلا من الصحابة قال الزهرى احسبه قال على فسأله فقال له لكن انهاك ولو
كان لى سبيل على من فعله لجعلته نكالا **قوله** لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا غلب الحرام قال الولى العراقى لا اصل لهذا الحديث وقال تاج الدين السبكى هو حديث
رواه جابر الجعفى وهو ضعيف عن الشعبى عن ابن مسعود وهو منقطع غير انها قاعدة صحيحة
فى نفسها فلم يخرج عنها الا نادر قال الزركشى هذا الحديث لا يعرف مرفوعا ورواه وروا
عبد الرزاق فى مصنفه موقوفا ثنا سفيان الثورى عن جابر عن الشعبى قال عبد الله
ما اجتمع حلال وحرام الا غلب الحرام الحلال قال سفيان ذلك فى الرجل يفجر بامرأة و
عنده ابنتها او امها فانه يفارقها انتهى اقول قد عرفت حال هذا الحديث وانه لا يصلح
للتمسك ههنا بوجه من الوجوه لان المطلب ههنا فى الحل والحرمة لا فى فضائل الاعمال
مع ان الشبهة قائمة فى كونه حديثا فالتعويل فى مثل هذا المطلب على ما ورد فى الصحيح
من قوله عليه السلام ان الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير
من الناس فمن اتقى الشبهات استبراء لعرضه ودينه ومن وقع فى الشبهات يوشك ان
يقع فى الحرام كالراعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه **قوله** اصبنا سبيا يوم اوطاس ولهن ازواج
فكرهنا ان نقع عليهن فسألنا النبى عليه السلام فنزلت هذه الآية فاستحللناهن اخرجه
الامام مسلم فى صحيحه وقصة يوم الاوطاس على ما يفهم من صحيح البخارى انه صلى الله عليه
وسلم لما فتح مكة سمع ان هوازن وثقيف وعطفان تجمعوا ومعهم الذرارى والمواشى
وانضم اليهم من المشركين جماعة وارادوا حرب رسول الله فتوجه رسول الله بمن معه من
المهاجرين والانصار وغيرهم من المسلمين وهم عشرة الاف والتف اليه الفان من اهل
مكة يقال لهم الطلقاء فصاروا اثنى عشر الفا فلما تقابل الجمعان رشق المشركون النبل
لانهم رماة فولى المسلمون مدبرين وتفرقوا هاربين وبقى رسول الله وحده على بغلته
البيضاء وابو سفيان ابن الحارث ابن عم رسول الله اخذ بزمام بغلته فنزل واستنصر واخذ
كفا من التراب والقى الى جانب العدو وقال انهزموا ورب الكعبة وفى رواية غير البخارى
ان بغلته عليه السلام الصق بطنه الى الارض فاخذ عليه السلام كفا من التراب فرمى به
الى وجوه الكفار وهو على بغلته فتجمع المسلمون حول رسول الله وحملوا حملة واحدة على

على المشركين فانهزموا متفرقين ثلث فرق فرقة هربت الى الطايف وفرقة الى اوطاس
وفرقة الى نخلة هناك فبعث رسول الله جيشا الى اوطاس فهزموهم وسبوا نساءهم
وذراريهم ومواشيهم فاوطاس موضع بين مكة والطايف وكذا الحنين والذى
يفهم من بعض الطبقات ان تجمع المسلمين مع رسول الله وقع فى حنين وتجمع المشركين
هوازن وثقيف وعطفان وغيرهم وقع فى اوطاس فوقع المصاف بين هذين
الموضعين فسبايا اوطاس على هذا النقل هى سبايا مجموع هوازن وثقيف وعطفان
لا سبايا فرقة منهم وعلى ما يفهم من البخارى ان سبايا فرقة منهم وهم الذين فروا
الى اوطاس وانهزموا ثانيا من سرية رسول الله حتى ذكر فى البخارى ان رسول الله امر
على هذا الجيش الذى بعثهم الى اوطاس ابا عامر فاستشهد هناك واستخلف مكانه
ابو موسى الاشعرى وهو الذى جاء بسبايا اوطاس الى رسول الله وفى الجزء الثانى من
السادس لابن السماك من حديث مقاتل ابن حيان عن زيد ابن اسلم عن ابن عمر قال غزونا
مع رسول الله غزوة اوطاس فى برد شديد وكان شباب المسلمين يحتلمون فيغتسلون
بالماء البارد فيتأذون حتى شكوا ذلك الى النبى عليه السلام فقال لهم النبى اذا اخذ
احدكم مضجعه فليذكر الله وليسبح حتى يحس بالنعاس فاذا احس بالنعاس فليقل ثلث مرات
اعوذ بالله من الاحلام والاحتلام وان يلعب بى الشيطان فى اليقظة والمنام قال ابن
عمر وانا يومئذ فى شباب المسلمين لقد تأذيت بالاحتلام والاغتسال وبرد الماء فقلنا
هذا الكلام واسترحنا انتهى فيفهم من هذا الكلام ان حرب الاوطاس وقع بجيش
فيهم رسول الله وهو ملائم لما فى بعض الطبقات تحققت قال ياقوت الحموى فى كتابه
الموسوم بالمشترك لفظا والمختلف صقعا ان الحرار فى بلادهم كثيرة الاول حرة اوطاس
وهو موضع وقعة حنين ويوم حرة اوطاس من ايام العرب انتهى وهو ايضا موافق
لما فى بعض الطبقات ولما قاله ابن السماك ويفهم من كلام ياقوت انه وقع فى هذا الموضع
فى ايام الجاهلية وقعة اخرى شهيرة اشتهر الموضع بها ولا ريب ان ياقوت اعرف الناس
بامثال هذا واوثق وهو صاحب كتاب معجم البلدان فى الصحاح اوطاس موضع وفى القاموس
اوطاس واد بديار هوازن قال الجوهرى وحنين موضع يذكر ويؤنث فان قصدت به
البلد والموضع ذكرته وصرفته كقوله تعالى ويوم حنين وان قصدت به البلدة و
البقعة انثته ولم تصرفه كما قال الشاعر نصروا نبيهم وشدوا ازره بحنين يوم تواكل
الابطال **قوله** والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم ارادة ان تبتغوا باموالكم بالصرف فى مهورهن
واثمانهن فى تفسير ابى حيان قوله ان تبتغوا بدل اشتمال من ما وراء ذلكم ويشمل الابتغاء
بالمال النكاح والشراء قال الزمخشرى ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم
ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم التى جعل الله لكم قياما فى حال كونكم محصنين غير
مسافحين لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم
ولا مفسدة اعظم مما يجمع بين الخسرانين انتهى وانظر الى عجمة هذه الالفاظ وتكثيرها
وتحميل لفظ القرآن على ما لا يدل عليه وتفسير الكلام الواضح الجلى باللفظ المعقد ودس
مذهب الاعتزال فى غضون الفاظه هذه الطويلة دسا خفيا اذ فسر قوله واحل
لكم بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم وجعل قوله ان تبتغوا على حذف مضاف اى

ارادة كون ابتغائكم باموالكم وفسّر الاموال بعده بالمهور فتضمّن تفسيره انه تعالى
بيّن لكم ما يحلّ مما يحرم لارادته تعالى كون ابتغائكم بالمهور فاختصّت ارادته تعالى
بالحلال الذى هو النكاح دون السّفاح انتهى وتوضيح كلام ابى حيّان ههنا انّ مذهب
المعتزلة على انه تعالى يريد شيئًا ولا يقع ذلك الشئ فانّ الله سبحانه وتعالى عندهم يريد
من جميع المسلمين ان يبتغوا باموالهم النساء على جهة الحلال دون السّفاح ولا يريد
من جميع المسلمين ان يبتغوا النساء من جهة السّفاح والحرام مع ان منهم من اراد النسأ
على جهة السّفاح فوقع ما اراده العبد والشيطان من العباد ولم يقع ما كان الله تعالى
يريده منهم فقدّر الزمخشرى ههنا ارادة زعمًا منه انه معنى يقتضيه النّظم الشريف و
انّ كلامه تعالى موافق لاصول اهل الاعتزال ونظيره ما قالوا فى عتبة وشيبة وابى جهل و
فرعون وهامان واخيهم ممّن ماتوا على الكفر انه تعالى اراد منهم الايمان دون الكفر وهم
ارادوا الكفر اتباعًا للشيطان فوقع ارادة العبد والشيطان ولم يقع ارادة الرّحمن و
الحاصل ان اهل الحق كانوا يقولون كما قال رسول الله ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن
على ما ورد فى الصحيح واهل الاعتزال ينكرون ذلك القول الشريف ويقولون ربما يقع
ما لم يشاء وربما لم يقع ما شاء تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا سبحان من لا يجرى فى ملكه
الّا ما شاء ثم قال ابو حيّان وظاهر الاية غير هذا الّذى فهمه الزمخشرى اذ الظاهر انه تعالى
احلّ لنا ابتغاء ما سوى المحرّمات السّابق ذكرها باموالنا حالة الاحصان لا حالة السّفاح
وعلى هذا الظاهر لا يجوز ان يعرب تبتغوا مفعولًا له كما ذهب اليه الزمخشرى لانه فات
شرط من شروط المفعول وهو اتحاد الفاعل فى العامل والمفعول له لان الفاعل فى احلّ
هو الله تعالى والفاعل فى ان تبتغوا هو الضمير المخاطبين فقد اختلفا فلمّا احسّ الزمخشرى
ذلك جعل ان تبتغوا على حذف ارادة حتّى يتحدّ الفاعل فى الفعلين ولم يجعل ان تبتغوا
مفعولًا له الّا على حذف مضاف واقامته مقامه وهذا كلّه خروج من الظاهر لغير داع
اليه انتهى فظهر لك من جميع ما ذكرنا انّ قول المصّ ههنا ارادة ان تبتغوا باموالكم الخ
اتباع لكلام الكشاف وان هذا التقرير انما يوافق اصول المعتزلة دون اصول اهل السنة
فكان ينبغى له ان يفسّر الآية بما لا يوهم كلام اهل الاعتزال قال ابو البقاء فى قوله تعالى ما وراء
ذلكم فى ما وجهان احدهما هى بمعنى من فعلى هذا يكون قوله ان تبتغوا فى موضع جرّ او نصب
على تقدير بان تبتغوا اى ابيح لكم غير من ذكرنا من النساء بالمهور والثانى انّ ما بمعنى الذى
والّذى كناية عن الفعل والتقدير واحلّ لكم تحصيل ما وراء ذلك الفعل الفعل المحرم وان
تبتغوا بدل منه ويجوز ان يكون تبتغوا فى هذا الوجه مثله فى الوجه الاوّل **قوله** ويجوز ان
لا يقدّر مفعول تبتغوا وكانه قيل ارادة ان تصرفوا اموالكم محصنين غير مسافحين فى
الكشاف فان قلت فاين مفعول تبتغوا قلت يجوز ان يكون مقدرًا وهو النساء والاجود ان
لا يقدّر وكانه قيل ان تخرجوا اموالكم انتهى وفى تقرير المص اختلال لانه ان اراد بالمفعول
المقدر ههنا المفعول الّذى عدّاه فعل الابتغاء بلا واسطة حرف الجرّ مثل النساء و
الزوجات وغيرهما فينبغى ان يصرّحه كما صرّح به الكشاف ليظهر المعنى المراد من النظم الشريف
بسهولة وان اراد به ما ذكره بقوله بالصرف فى مهورهنّ واثمانهنّ يرد عليه ان فعل
الابتغاء متعدّ بنفسه الى المفعول لا يحتاج الى توسط حرف الجرّ والمتبادر من اطلاق المفعول

المفعول فى الافعال المتعدية هو المفعول الصّريح فى حاشية الشيخ الزكريا فهم كلامه انه قدّر
المفعول فى القول الاوّل ولم يصرح به وقد صرّح الزمخشرى انتهى فما فى بعض الحواشى وقال
الكشاف والاجود ان لا يقدّر مفعول تبتغوا ولما كان فيه تكلف خالفه عصام وجعل الاجود
التقدير انتهى اى خالف المص الزمخشرى اى عدم التقدير قلت فيرد عليه ان اراد بالتقدير تقدير المفعول الصريح
فقد عرفت انه لم يذكر صريحًا فيختلّ المراد وان اراد به تقدير المفعول الغير الصريح كقوله بالصرف
فى مهورهن فقد عرفت ان هذا الفعل متعد بنفسه لا يحتاج الى توسط الحرف فعدم ذكر
مفعوله الصريح والاقتصار على المفعول الغير الصريح لا يخلو عن التكلف هذا بالنسبة الى تقرير
المصنف واما القول بان عدم التقدير تكلّف والاجود هو التقدير فيرد عليه ان كثيرًا
من المواضع لا يظهر فيه البلاغة والبراعة الّا بعدم التقدير كقول البحترى بيت شجو حساده
وغيظ عداه ان يرى مبصر ويسمع واع **قوله** كما روى انه عليه السلام اباحها ثم
صحح يقول يا ايها النّاس انى كنت امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا انّ الله تعالى حرم
ذلك الى يوم القيمة اخرجه مسلم بلفظ اذنت لكم بدل امرتكم قال الحافظ ابن حجر لم يرد به
انه قال صبيحة الليلة التى اباحها قبلها بيوم بل اراد انه قال ذلك صباحًا **قوله** وجوّزها
ابن عبّاس ثم رجع عنه قال الحافظ ابن حجر رجوعه عن المتعة رواه الترمذى بسند ضعيف
عنه انتهى وروى البيهقى فى سننه من طريق سعيد بن جبير قال قلت لابن عبّاس ماذا صنعت
ذهبت الركاب بفتياك وقالت فيه الشعراء قال وما قالوا قلت قالوا اقول للشيخ لمّا
طال مجلسه يا صاح هل لك فى فتيا ابن عباس فهل لك فى رخص الاطراف آنسة تكون مثواك
حتّى يصدر النّاس فاسترجع ثم قال والله ما هذا افتيت ولا هذا اردت ولا احللت منها
الّا ما احلّ الله من الميتة والدم ولحم الخنزير انتهى فالمفهوم من هذا الكلام انه لم يرجع
عليها لكن انما افتى بالحلّ لمن اضطرّ لا لجميع النّاس وفى المعالم روى سالم بن عبد الله بن
عمر بن الخطاب ان عمر صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه فقال ما بال رجال ينكحون هذه المتعة
فقد نهى رسول الله عنها لا اجد رجلًا نكحها الّا رجمته بالحجارة وقال هدم المتعة النكاح
والطلاق والعدّة والميراث وقال الربيع بن سليمان سمعت الشافعى يقول لا اعلم فى
الاسلام شيئًا اُحلّ ثم حُرّم ثم احلّ ثم حرّم غير المتعة **قوله** اى ومن لم يستطع منكم ان
يعتلى نكاح المحصنات او ومن لم يستطع منكم غنى يبلغ به نكاح المحصنات التصوير الاول
ابراز لنصب نكاح المحصنات بالمصدر والمنكّر اعنى طولًا والتصوير الثانى ابراز لنصب
نكاح المحصنات بالفعل المقدّر فعبّر فى التصوير الاوّل عن المصدر المنكر بانّ مع الفعل
فقال ان يعتلى وفى التصوير الثانى عن ذلك اى المصدر المنكر بقوله غنى فذكر عقيبه و صفه
الّذى هو الفعل المضمر اعنى يبلغ به فى الكشاف ومن لم يستطع زيادة فى المال وسعة يبلغ بها
نكاح الحرّة فلينكح امة انتهى وهو الوجه الثانى من الوجهين اللّذين ذكرهما المصنّف فزاد
المص وجهًا فى نصبا ان ينكح وقدّمه على وجه الكشاف لعدم التقدير فيه فى نسقه تغيّر بعض
لنسق الزمخشرى **قوله** ومنع نكاح الامة الكتابية مطلقًا ومنع بالجرّ عطف على تحريم
نكاح الامة **قوله** من حمله ايضا على التقييد اى حمل قوله المحصنات المؤمنات على التقييد
كما حمل قوله من فتياتكم المؤمنات على التقييد والاحتراز لا على الافضل فيهما كما حمل ابو
حنيفة على الافضل لا على التقييد والاحتراز عن الكافرة **قوله** وجوّز نكاح الامة لمن قدر

على الحرة الكتابية دون المؤمنة اى وجوز من حمل الايمان على التقييد فى المحصنات نكاح
الامة المؤمنة لمن قدر على الحرة الكتابية دون الحرة المؤمنة فالقدرة على الحرة المؤمنة
ممانعة من نكاح الامة دون القدرة على الحرة الكتابية فانها غير مانعة من نكاح الامة
المؤمنة **قوله** حذرا عن مخالطة الكفار وموالاتهم اى جوز لمن قدر على الحرة الكتابية
نكاح الامة ولم يجوز لمن قدر على الحرة المؤمنة ذلك وانما كان الامر كذلك حذرا عن
مخالطة الكفار وموالاتهم **قوله** فاكتفوا بظاهر الايمان فانه العالم بالسرائر وبتفاضل
ما بينكم بالايمان فرب امة تفضل الحرة فيه ومن حقكم ان تعتبروا فضل الايمان لا فضل
النسب والمراد تأنيسهم بنكاح الاماء ومنعهم عن الاستنكاف منه فى الكشاف فان قلت
فما معنى قوله الله اعلم بايمانكم قلت معناه ان الله اعلم بتفاضل ما بينكم وبين ارقائكم
فى الايمان ورجحانه ونقصانه فيهم وفيكم وربما كان ايمان الامة ارجح من ايمان الحرة
والمرأة افضل فى الايمان من الرجل وحق المؤمنين ان لا يعتبروا الا فضل الايمان لا فضل
الاحساب والانساب وهذا تأنيس بنكاح الاماء وترك الاستنكاف منه انتهى و
المصنف كما ترى تصرف فى نسق الكشاف وسبكه بامور الاول انه زاد شيئا على نسقه
وهو قوله فاكتفوا بظاهر الايمان فانه العالم بالسرائر الخ وهذه زيادة من المص على نسق
الكشاف مأخوذ من تفسير الزجاج حيث قال فيه اعملوا على ظاهركم فى الايمان فانكم
متعبدون بما ظهر من بعضكم لبعض الا انه يرد على المصنف انه جعل الغرض المسوق له هذا
النظم الشريف اعنى الله اعلم بايمانكم بعضكم من بعض هو هذا المعنى المأخوذ حيث اورده
فى مقام الدعوى وجعله مطلبا ههنا وجعل التفاضل الواقع من بنى آدم فى الايمان دليلا
مثبتا لهذا المطلب مع دليل آخر ذكره لا اثباتا لانه علل هذا المطلب بعلتين احدهما
علمه تعالى بالسرائر المختص ذلك العلم به تعالى وثانيهما علمه تعالى بتفاضل ما بينهم فى
الايمان الخ مع ان الغرض المسوق له هذا النظم الشريف والمقصود بالذات من هذا السلك
المنيف هو تأنيسهم بنكاح الاماء وترك الاستنكاف منه وان ذكر التفاضل بين بنى آدم
فى الايمان وسرد ذلك ههنا ليس الا ليدل على هذا المطلب ويشعر به كما اعترف به المص ايضا
فترك نسق يوافق المقام والسوق والذوق واخذ نسق وتقرير يخالفه غير مختار عند
ارباب البلاغة وينبغى ان يعلم ان هذا الايراد ليس على مراد المصنف لانه مثل الكشاف
يقول بان المعنى المراد من هذه العبارة تأنيس بنكاح الامة وترك الاستنكاف منه وانما
الايراد على سبكه وتقريره الموهم خلاف المعنى المقصود بان مثله لا يؤدى بمثل النسق
والصياغة لا يقال المناقشة فى العبارة لا يعبأ بشأنها لانا نقول مدار التفسير على قواعد
المعانى والبيان وجل الايرادات والمناقشات عند ائمة العربية والبيان تدور على
العبارات نعم فى فن المعقولات لا يعبأ بها لا يقال ان هذه الزيادة ليس معنى ذكرها
المصنف من عنده بل اخذه من الزجاج كما سبق لانا نقول ليس الايراد على نفس هذا المعنى
ولو كان من عند المصنف وانما المناقشة لايراد المص هذا المعنى على سبك ونسق يوهم
خلاف المقصود ويشوش الخاطر ويخالف مسلك البلغاء ولا يعلم جميع ما ذكرنا الا
بالذوق السليم والطبع المستقيم والثانى انه قال بتفاضل ما بينكم فى الايمان بدل قول
الزمخشرى بتفاضل ما بينكم وبين ارقائكم فى الايمان ورجحانه ونقصانه فيهم وفيكم

وفيكم روما للايجاز وطلبا للاختصار الا ان ايجاز الكلام انما يكون مقبولا اذا لم
يكن فيه اخلال بالمعنى المراد بهذا الكلام وتبديل المصنف قول الزمخشرى هذا الى القول
الذى ذكره تعقيد للكلام واخراجه الى جنس التعمية والالغاز لان التعقيد فى الكلام
هو ان لا ينفهم المعنى المقصود من الكلام بسهولة ولا شك ان المعنى المقصود من هذا التركيب
اعنى قوله تعالى الله اعلم بايمانكم الآية عسى ان تكون فى احد الاصناف الثلثة بخصوصه
اعنى صنف الاماء طائفة ايمانها اقوى وارجح من ايمان الطائفة التى هى من جنس الصنفين
الآخرين اعنى الاحرار والحرائر على حد قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا
منهم فالطائفة التى ترغبون فى نكاحهن اعنى المحصنات عسى ان تكن اضعف ايمانا
وانقص اسلاما من الطائفة التى يستنكفون عن نكاحهن وكذا يكون المعنى ايضا
ايها المستنكفون عن نكاح الاماء لم تستوحشون عن نكاحهن فعسى ان يكون طائفة
من الاماء اقوى ايمانا منكم وارجح اسلاما من الرجال الاحرار ولا اشرف ولا افضل عند
المؤمن من الايمان واهله والمص كما ترى لم يورد لفظ البين مكررا مثل الزمخشرى و
اضاف هذا اللفظ الى ضمير جمع المذكر الغايب وادرج فى هذا التركيب الاصناف الثلثة اعنى
الرجال المستنكفين والمحصنات والاماء ثم اورد عقيبه تعريفا مقتصرا على تفضل الامة
على الحرة ولم يذكر تفضلها على المستنكفين بل على الرجال فصار التركيب بهذه الامور الثلثة
معقدا لا يتيسر الوصول الى معناه المراد بخصوصه على وجه السهولة كما يتيسر فى كلام الزمخشرى
فصار الكلام بنهرجا لا يروج فى سوق البلاغة ويهجر مثله ائمة الفصاحة سيما والكلام
وقع فى تفسير الكلام الذى هو اعلى فى طبقات البلاغة والثالث انه قال ومن حقكم ان
تعتبروا فضل الايمان لا فضل النسب بدل قول الزمخشرى وحق المؤمنين ان لا يعتبروا الا فضل
الايمان لا فضل الاحساب والانساب روما للاختصار ايضا فاورد ضمير الجمع بدل لفظ
المؤمنين الواقع فى نسق الكشاف وزاد كلمة من فقال ومن حقكم ايماء على ان حقوقكم كثيرة
فهذا بعض منها ونسق الكشاف اولى واحسن من نسق المص لان فيه ايماء الى ان ترتيب
هذا الجزء على المبتداء المذكور نشاء وصدر من الايمان المتحقق فيهم لانه لا وصف من اوصاف
البشر ونعوتها عند المؤمن افضل من الايمان وكذا لا موصوف من البشر افضل ممن وصف به
ثم ان ترك كلمة من ههنا احسن من اثباتها وابلغ من ذكرها كان حق المؤمنين كل الحق
مقصور على اعتبار فضل الايمان دون فضل الاحساب والانساب قصدا للمبالغة واشعارا
بان جميع السعادات فى الدنيا والآخرة مقصور عليه ومنوط به والرابع انه قال والمراد
تأنيسهم بنكاح الاماء ومنعهم عن الاستنكاف منه بدل قول الزمخشرى وهذا تأنيس
بنكاح الاماء وترك الاستنكاف منه فقول المص ومنعهم ان كان معطوفا على قوله
تأنيسهم فيرد عليه ان التأنيس لا يلائم المنع والزجر لان المنع والزجر قهر وقسر والتأنيس
رفق ولين وان كان معطوفا على قوله بنكاح الاماء فيرد عليه انه يصير المعنى حينئذ والمراد
تأنيسهم بمنعهم عن الاستنكاف منه فيصير الكلام حينئذ سمجا قلقا يعرض عنه الفصحاء
ويستنكف عنه البلغاء فرحم الله الزمخشرى كان من المهرة المتقنين فى لطايف القرآن
والسحرة المفلقين فى بدايع البيان فكان لا يورد فى بيان النظم الشريف وايضاحه
تركيبا يعرض عنه ارباب البلاغة **قوله** انتم وارقائكم متناسبون نسبكم من آدم و

دينكم الاسلام فى الكشاف انتم وارقاؤكم متواصلون متناسبون لاشتراككم فى الايمان لايفضل حر عبدا الا برجحان فيه انتهى ونسق المصنف اتم واكمل من نسق الكشاف وهو ظاهر لاغبار عليه قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فى تفسير ابى الفرج قال ابن عباس محصنات عفايف غير زوان ولا متخذات اخدان يعنى اخلاء كان اهل الجاهلية يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما خفى منه وقال فى رواية اخرى المعلنات بالزنا والمتخذات اخدان ذات الخليل الواحد وقال غيره كانت المرأة تتخذ صديقا واحدا تزنى معه ولا تزنى مع غيره قوله من الحد لقوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ولو استشهد بقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بدل ما ذكره من الاية لكان انسب واظهر فى بيان نصف العذاب قوله وهو فى الاصل انكسار العظم بعد الجبر ثم استعير لكل مشقة قال مولانا عصام فى بعض تواليفه لم يعهد فيما بين ارباب الاصطلاح النقل من المعنى الاخص الى ما هو الاعم وانما العادة هو العكس انتهى وهو كلام لا حاصل له اذ العنت كما ذكره القاضى انه فى الاصل يعنى كسر العظم بعد الجبر ثم نقل عنه الى معنى كل مشقة ولا شك ان المعنى الاول اخص وهو منقول عنه والمعنى الثانى اعم وهو كل مشقة ولقد راجعت الى الكشاف فوجدته ذكر هذا الكلام مثل ما ذكره المص بعينه ولقد علم القاضى والدانى ان صاحب الكشاف امام فى العربية واللغات قال ابو هلال العسكرى فى الفروق الخوف يتعلق بالمكروه ومنزل المكروه يقال خفت زيدا كما قال الله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وتقول خفت المرض كما قال تعالى ويخافون سوء الحساب والخشية تتعلق بمنزل المكروه ولا يسمى الخوف من نفس المكروه خشية ولهذا قال تعالى يخشون ربهم من فوقهم ويخافون سوء الحساب انتهى وهو منقوض بقوله تعالى لمن خشى العنت منكم وبقوله تعالى نخشى ان تصيبنا دائرة قوله قال عليه السلام الحراير صلاح البيت والاماء هلاكه قال الحافظ العسقلانى اخرجه الثعلبى من رواية احمد بن محمد بن عمر بن يونس اليمانى ثنا احمد بن يوسف العجلى ثنا يونس ابن مرداس خادم انس قال كنت مع انس وابى هريرة فقال انى سمعت رسول الله صلى الله تعالى من احب ان يلقى الله طاهرا مطهرا فليتزوج الحراير وقال ابو هريرة سمعته يقول الحراير صلاح البيت والاماء فساد البيت قلت فى اسناده احمد بن محمد وهو متروك وكذبه ابو حاتم ويونس لا اعرفه قوله كالغصب والربا والقمار فى الكشاف من نحو السرقة والخيانة والغصب والقمار وعقود الربا قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى فيه خمسة اقوال احدها انه على ظاهره وان الله تعالى حرم على العبد قتل نفسه وهذا هو الظاهر والثانى ان معناه لا يقتل بعضكم بعضا وهذا قول ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وعكرمة وقتادة والسدى ومقاتل وابن قتيبة والثالث ان المعنى لا تكلفوا انفسكم عملا ربما ادى الى قتلها وان كان فرضا وعلى هذا تأولها عمرو بن عاص فى غزوة ذات السلاسل حيث صلى باصحابه جنبا فى ليلة باردة فلما ذكر ذلك للنبى قال له يا عمرو صليت باصحابك وانت جنب فقال يا رسول الله انى احتلمت فى ليلة باردة فاشفقت ان اغتسلت ان اهلك وذكرت قوله ولا تقتلوا انفسكم فضحك رسول الله والرابع ان المعنى لا تغفلوا عن حظ انفسكم فمن غفل عن حظها فكانما قتلها هذا قول الفضيل ابن

ابن عياض والخامس لا تقتلوها بارتكاب المعاصى انتهى قال المصنف ولا تقتلوا انفسكم بالبخع كما يفعله جهلة الهند او بالقاء النفس الى التهلكة ويؤيده ما روى ابن عمرو بن العاص تأوله فى التيمم لخوف البرد فلم ينكر عليه النبى صلى الله وسلم او بارتكاب ما يؤدى الى قتلها واقتراف ما يذللها ويرديها فانه القتل الحقيقى للنفس وقيل المراد بالانفس من كان من اهل دينهم فان المؤمنين كنفس واحدة فى الكشاف لا تقتلوا من كان من جنس من المؤمنين وعن الحسن لا تقتلوا اخوانكم او لا يقتل الرجل نفسه كما يفعله بعض الجهلة وعن عمرو بن العاص انه تأوله فى التيمم لخوف البرد فلم ينكره رسول الله انتهى فالمص رجح من المعانى التى ذكرها البخع وهو قتل الرجل نفسه فقدمه على المعانى الثلاثة الاخر وصاحب الكشاف جعله معنى ثانيا وجعل معنى لا تقتلوا من كان من جنسكم من المؤمنين معنى راجحا فقدمه على ما بقى من المعنيين وايده بقول الحسن البصرى وقال فى البخع كما يفعله الجهلة فاطلقها ولم يقيدها والمصنف قيدها فقال كما يفعله جهلة الهند ووجه تقديم المص البخع على سائر المعانى لانه هو الظاهر المتبادر من التركيب كما شهد به الحافظ ابو الفرج ايضا فكان صاحب الكشاف اطلق الجهلة ولم يقيدها لان البخع يقع من كل واحد من اصناف بنى آدم كما هو المشاهد وكان المص قيدها بجهلة الهند لانهم هم المشتهرون بذلك من بين اصناف بنى آدم فتريهم يغرقون انفسهم بالماء ويحرقونها بالنار تدينا وتقربا الى الله تعالى فى زعمهم ثم ان المص زيف المعنى الذى رجحه صاحب الكشاف و قدمه على ساير المعنى المذكور فيه ظنا منه انه غير ظاهر من العبارة فظن ان صاحب الكشاف رجح المرجوح وزيف الراجح وليس الامر كذلك لان المعنى الذى رجحه الزمخشرى هو قول الائمة الاعلام اعنى ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وعكرمة والسدى ومقاتل وابن قتيبة ولقد نبه الزمخشرى على ان هذا المعنى مختار السلف وموافق الاستعمال القرآن لانه ورد فى مواضع من القرآن استعمال انفسكم بمعنى جنسكم ثم عقيب تقريبه هذا المعنى الموافق لاستعمال القرآن ولاستعمال العرب العاربة وعن الحسن لا تقتلوا اخوانكم تلميحا الى ان هذا المعنى الموافق لاستعمال القرآن مختار ائمة التفسير من السلف ومنهم الحسن البصرى فبعد هذا الايماء المبين من الزمخشرى والتنبيه على رجحان هذا المعنى زيفه المصنف وضعفه بقوله قيل تنبيه قال فى بعض الحواشى عصام عند قول المص ولا تقتلوا انفسكم بالبخع هى اما بالباء الموحدة والجيم وهو القطع بالسيف او بالخاء المعجمة مستعار للمبالغة فى الهلاك انتهى وهو غلط واخلال اما الغلط فهو قوله اما بالباء الموحدة والجيم وهو القطع بالسيف غلط نشاء من اشتباه لفظ البخع بالموحدة والخاء المعجمة بلفظ البجع والجيم والذى يجيء [illegible] قتل الانسان نفسه هو الاول لا الثانى كما يظهر عند المراجعة بكتب اللغات فى مقدمة الادب للزمخشرى نخع نفسه بكشت خويش را انتهى وفى مصادر الزوزنى البخع هلاك كردن ومنه لعلك باخع نفسك وكذا ليس فى كتب اللغات ان البجع بالموحدة و الجيم والعين المهملة بمعنى قطع بالسيف وانما المذكور فيه بجع بالموحدة والعين المهملة والجيم بمعنى شق سواء كان بالسيف او بالرمح او غيرهما واما الاخلال فهو ان لفظ البخع بالموحدة والخاء المعجمة لفظ مشترك يستعمل عند العرب فى معان كثيرة على طريق الحقيقة ومن جملتها المبالغة فى ذبح الشاة حتى يبلغ النخاع ثم نقل عن هذا المعنى فاستعمل فى كل مبالغة وكلامه يوهم

ان البخع بالموحدة والخاء المعجمة ترك استعماله فى معناه الحقيقى واقتصر على الاستعمال فى معناه
المجازى وهو فاسد بل هو اليوم مستعمل فى عدة معان استعمالا حقيقيا مثل قهر احد
نفسه واذلاله ومثل قتله نفسه بآلة من الات التلف ومثل قتله نفسه غما واسفا
واقرار احد بالحق وحفر الركية الى ان ظهر ماؤها وخضوع الانسان لاحد ونصحه له على
وجه الاخلاص وتتابع الارض بالزراعة بحيث لا يتركها سنة وغيرها فهذه كلها معان
حقيقية يستعملها العرب فى تلك المعانى على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز **قوله** والاول
ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا وصرح بالوعيد فيه فى النهر لامام ابى حيان
قال ابن عباس الكبائر كل ما ورد فيه وعيد بنار او عذاب او لعنة او ما اشبه ذلك
والى نحو من هذا ذهب ابو محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم القرطبى قد اطلت التفتيش
عن هذا من سنين فصح لى ان كل ما توعد الله عليه بالنار فهو من الكبائر ووجدناه
عليه السلام ادخل فى الكبائر بعض لفظه اشياء غير التى ذكر فى الحديث يعنى الذى فى
البخارى فمنها قول الزور وشهادة الزور وعقوق الوالدين والكذب عليه صلى الله
عليه وسلم وتعريض المرء ابويه للسب بان يسب اباء الناس وذكر عليه السلام
الوعيد الشديد بالنار على الكبر وعلى كفر نعمة المحسن وعلى النياحة فى المأتم وحلق الشعر
فيها وخرق الجيوب والنميمة وترك التحفظ من البول وقطيعة الرحم وعلى الخمر وعلى تعذيب
الحيوان بغير الذكوة وعلى اسبال الازار على سبيل النخوة وعلى المنان بما يفعل من الخير وعلى
المنفق سلعته بالحلف الكاذب وعلى مانع فضل مائه من الشارب وعلى الغلول وعلى
مبايعة الائمة للدنيا فان اعطوا منها وفى لهم وان لم يعطوا منها لم يوف لهم وعلى
المقتطع بيمينه حق امرئ مسلم وعلى الامام الغاش لرعيته وعلى من ادعى لغير ابيه وعلى
العبد الابق وعلى من غل ومن ادعى ما ليس له وعلى لاعن من لا يستحق اللعن وعلى بغض
الانصار وعلى تارك الصلوة وعلى بغض على ووجدنا الوعيد الشديد فى نص القرآن
قد جاء على الزناة وعلى المفسدين فى الارض بالتخريب انتهى كلام ابن حزم **قوله** وعن النبى
صلى الله عليه وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التى حرم الله وقذف المحصنة
واكل مال اليتيم والربا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين فى الكشاف وعن على رضى الله
تعالى عنه الكبائر سبع الشرك والقتل والقذف والربوا ومال اليتيم والفرار من الزحف
والتعرب بعد الهجرة انتهى اخرج حديث على جرير ابن الطبرى من طريق محمد بن اسحق عن محمد
بن سهل بن ابى خيثمة عن ابيه انى لفى هذا المسجد مسجد الكوفة وعلى يخطب فذكره و
الذى ذكره المصنف اخرجه ابن مردويه عن ابن عمر فيما ذكره المصنف موافق لما ذكره
الزمخشرى فى ستة ففيما ذكره المص السابع عقوق الوالدين وفيما ذكره الزمخشرى
السابع التعرب بعد الهجرة والذى ذكره المص اولى واحسن اذ قد ورد هذا التعداد
بطرق مختلفة فى كتب الاحاديث ففى اكثرها عقوق الوالدين واما التعرب المذكور فلم
يكثر وروده فى تلك الطرق تكثر ورود العقوق فيها **قوله** وعن ابن عباس الكبائر الى
سبعمائة اقرب منها الى سبع روى الطبرى من رواية قيس بن سعد عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس ان رجلا ساله عن الكبائر اسبع هى قال هى الى السبعمائة لانه لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار تنبيه هذا الحديث اعنى لا صغيرة مع الاصرار اى

اى لا تبقى الصغيرة صغيرة عند الاصرار عليها بل تنقلب الى الكبيرة عنده لا يوافق قواعد
اهل الاعتزال واصولهم لانك قد تحققت ان من اصولهم ان الصغيرة لا تحتاج الى
الاستغفار ولا الى المغفرة ولا الى التوبة والندم والرجوع لانها ممحوة ومرتفعة عمن
صدر منه بحيث يجب على الله ذلك المحو والدفع بالاعمال الصالحة التى عملها **قوله** وقيل
صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها اى ما فوق الذنوب وما تحتها
فاكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس اى بين الكبائر واصغر الصغائر وسايط
يصدق عليها الامران اى يصدق على تلك الوسايط الامران اى الصغيرة والكبيرة فمن
عن له اى فمن ظهر له امران منها اى من الوسايط ودعت نفسه اليها اى دعت نفس
هذا الشخص الى الامرين الصغيرة والكبيرة بحيث لا يتمالك اى لا يملك صرف نفسه عنهما
سعيا بل لا بد له ان يفعل احدا منها فكفها اى كف ذلك الشخص نفسه عن اكبرهما اى
اكبر هذين الاثمين كفر اى كفر هذا الكف والاحتراز عنه اى عن هذا الشخص ما ارتكبه
الموصول مع صلته مفعول كفر وكفر جزاء الشرط وقوله فكفها عطف على فعل الشرط اى
عن لما ان لما استحق من الثواب اى على اجتناب الاكبر فقوله لما متعلق لكفر وتعليل
ومن الثواب بيان وكلمة على متعلقة للثواب ثم هذا النسق والتقرير من المص يشعر بسلوك
الاعتزال ويشرب مشاربهم فمن نظر نسق الزمخشرى فى بيان آية ان تجتنبوا وتفسيرهما
لا يستريب انه مأخوذ منه مع انه مبنى على قواعد الاعتزال فى حاشية الكشف والكبيرة
والصغيرة اثما وصفتا الى اخره قال فى سورة النجم الكبيرة وهى التى لا تسقط عقابها
الا بتوبة وقيل هى التى يكثر عقابها بالاضافة الى ثواب صاحبها والتفسير الاخير ناظر فى
الكبير بالمقايسة الى ثواب صاحب الذنب والصغيرة على هذا هى التى يصغر عقابها الى الاخر
والتفسير الاول ناظر فيه الى المعصية نفسها فيقاس المعصيتان احديهما الى الاخرى فما لا يسقط
عقابها دون التوبة فهى كبيرة وما يسقط صغيرة او نقول ما يمكن اجتنابه مكفر المعصية كبيرة
وما لا فصغيرة واما بالاضافة الى الطاعة فما يغلب الطاعة كبيرة وما يغلبها الطاعة و
يذهب به صغيرة وليست هذه معرفات بل محققات لوجه التسمية بعد ان عرفت الكبيرة
والصغيرة من الشارع انتهى قلت فاستخبر بان هذا النسق ايضا من صاحب الكشف على
اصول اهل الاعتزال غير ملايم لاصول اهل الحق الا ان يقال اراد البيان على مذاق الزمخشرى
ومسلكه لانه مرضى له ويخدشه قوله وليست هذه معرفات بل محققات لوجه
التسمية وكذا قوله بعد ان عرفت الكبيرة والصغيرة من تعيين الشارع والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب **قوله** ولعل هذا مما يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال فى حاشية
الطيبى ان فاعل المعصية ان كان من المقربين فالصغيرة بالنسبة اليه كبيرة لما روى حسنات
الابرار سيئات المقربين وانشد لا يحقر الرجل الرفيع دقيقة ۞ فى السهو فيها للوضيع معاذر
وكبائر الرجل الصغير صغائر ۞ وصغائر الرجل الكبير كبائر ۞ وقال زلة العالم زلة العالم **قال**
تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض قال فى كتاب اسباب النزول والامام البغوى
فى المعالم وابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره وكلام بعضهم يدخل فى بعض ان ام سلمة قالت
يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو وانما لنا نصف الميراث فلو كنا رجالا غزونا كما غزوا و
اخذنا من الميراث مثل ما اخذوا فنزلت هذه الآية قاله مجاهد وقال عكرمة ان النساء

قلن وددنا ان الله جعل لنا الغزو فنصيب من الاجر ما يصيب الرجال فنزلت هذه الآية
وقال قتادة والسدي انه لما نزل للذكر مثل حظ الانثيين قال الرجال انا لنرجوا ان نفضل
على النساء بحسناتنا كما فضلنا عليهن في الميراث وقال النساء انا لنرجوا ان يكون الوزر علينا
نصف ما على الرجال كما لنا الميراث على النصف من نصيبهم فنزلت هذه الآية وزاد الامام
البغوي فقال لما جعل الله للذكر مثل حظ الانثيين في الميراث قالت النساء نحن احق واحوج
الى الزيادة من الرجال لانا ضعفاء وهم اقوى واقدر على طلب المعاش منا فانزل الله تعالى
ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض انتهى قال الامام التمني عندنا عبارة عن ارادة
ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه
بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقال المعتزلة التمني هو قول القائل ليته وجد كذا وليته لم
يوجد كذا وهو بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لم يكن تمنيا بل لا بد وان يبحث عن
معنى هذا اللفظ ولا معنى الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون انتهى ويرد على
الامام ان ما ذكره هو احد قسمي التمني لا انه مقتصر على المعنى الذي ذكره بشهادة عرف الشرع
وبشهادة استعمالات العرب ولو كان التمني كما ذكره لم يكن موافقا لما ذكره الائمة من اسباب
النزول ههنا الا لواحد منها وهو ما ذكر في قول مجاهد فلو كنا رجالا غزونا كما غزوا ولاخذنا
من الميراث مثل ما اخذوا ثم قول القائل ليته وجد كذا وليته لم يوجد كذا ليس مرادهم منه
مجرد اللفظ كما يتوهم من ظاهره بل اللفظ مع المعنى المعتاد واستعماله فيه عند العرف وهو
ظاهر فهذا هو الشامل لقسمي التمني والموافق لكل ما ذكر ههنا من اسباب النزول وصاحب
الكشاف لم يحمل في الظاهر التمني على حقيقته بل حمله على المعنى الكنائي فقال عقيب قوله تعالى
ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض نهوا عن التحاسد وعن تمني ما فضل الله به بعض
الناس على بعض والمص رحمه الله تعالى لم ينص في كلامه اولا على ان المراد من التمني ههنا
هو المعنى الكنائي مثل صاحب الكشاف وقوله بعده فاطلبوا الفضل من الله بالعمل لا بالحسد
وكذا قوله وهو يدل على ان المنهي عنه هو الحسد كل منها يشعر انه حمل التمني على التحاسد ايضا
الا ان قوله والمقتضي للمنع كونه ذريعة الى التحاسد والتعادي ينبوا عن هذا الحمل وكذا
ما اختاره المصنف في بيان اسباب النزول من قول مجاهد يشعر ببقاء التمني على اصل معناه
وكذا الكلام في قول عكرمة قولا آخر في سبب النزول وقول قتادة والسدي قولا
آخر ايضا في سبب النزول انما يلايم كل منهما المعنى التمني وبقائه على اصل معناه وكذا
ما اختاره صاحب الكشاف في سبب النزول لا يلايم الا معنى التمني وبقائه على اصل معناه
الا ان صاحب الكشاف ذكر ما ذكره في اسباب النزول بصيغة التمريض والتزييف فاشار
الى ان الوجه الوجيه الى المعنى الكنائي وهو غير ظاهر فالاقوال الثلثة لا يلايم شئ منها المعنى
التحاسد وانما يلايمه ما زاده الامام البغوي في بيان اسباب النزول ولم يروه احد
ولم يذكره الواحدي وابو الفرج فكان ينبغي للمص والكشاف ان يقتصرا على معنى التمني باقيا
على معناه الاصلي او يذكرا في سبب النزول ما زاده الامام البغوي وان لا يذكروا شيئا
في اسباب النزول مما ذكره مجاهد وعكرمة وقتادة من الاقوال الثلثة ثم كل واحدة
من المقدمات الثلث اعني لان تمني ما لم يقدر له معارضة لحكمة القدرة وتمني ما
قدر له بكسب بطالة وتضييع حظ وتمني ما قدر له بغير كسب ضايع ومحال المسرودة

المسرودة لاثبات المدعى اعني قوله وهو مذموم بعد كونها غير ظاهرة في استلزام المدعى
لا يخلو كل من تلك المقدمات الثلث عن الخدشة والهجنة والاضطراب **قوله** وروى ان
ام سلمة قالت يا رسول الله تغزوا الرجال ولا نغزو الحديث اخرجه الترمذي والحاكم وصححه
من حديثها فالحديث لم يكن موقوفا على مجاهد بل هو مرفوع متصل الى رسول الله وكان
من احاديث الكتب الستة التي هي اصول الاسلام والحديث كما ترى يشعر ببقاء التمني في
النظم الشريف على معناه الاصلي ولعل اباء صاحب الكشاف عن بقائه على معناه الاصلي
لئلا يتجه عليهم خرم لان التمني مثل الخطرات التي ليس في وسع الانسان الانكفاف
عنهما فحمل التمني على معناه الكنائي هو الحسد لئلا يكون هذا النهي تكليفا بما لا يطاق
وهو عند المعتزلة محال يجب تنزيه الله تعالى عنه واما الحسد فليس مجرد خطور زوال
نعمة الغير في قلب احد بل رسوخه وثباته في قلبه وعزم صاحبه عليه والعمل بالاعضاء
الظاهرة على مقتضاه **قوله** ومما ترك بيان لكل مع الفصل بالعامل اشارة الى ما اورده
السجاوندي على هذا الوجه الاول وقال وفيه ضعف للفصل بين الموصوف اعني كل و
الصفة اعني مما ترك بمنزلة قوله لكل رجل جعلت درهما فقير واجيب بان العامل لم
يتخلل بل المعمول قد تقدم فجاء التخلل من ذلك فلم يضعف اذ حق المعمول التأخر عن عامله
قوله او ولكل ميت جعلنا وراثا مما ترك على ان من صلة موالي لانه في معنى الوارث
الى آخر الوجه الثاني اورد على هذا الوجه اولا ان المولى اسم يشبه ان يكون في الاصل
اسم مكان لا صفة ليكون من صلة له والجواب ان ذلك لتضمنه معنى الفعل كما اشار
اليه بقوله لانه في معنى الوارث وثانيا ان من الموروثين من لا موالي له بل مولى واحد
والجواب ان ذلك بحسب التوزيع الجنسي بمعنى ان لكل من الاحاد شيئا من جنس المولى
قل او كثر حتى ان من لا وارث له فبيت المال مولاه وثالثا ان تفسير المولى بالوالدين
يخرج الاولاد وان اريد مجرد المعنى اللغوي بحيث يتناول الاولاد فكذا يتناول الوالدين
والجواب انه ترك التصريح بالاولاد لظهور امرهم وصرح بالوالدين مع تناول الاقربين
اياهم لشرفهم وزيادة الاهتمام بهم فقول المصنف كالايتناول الوالدين محل كلام **قوله**
ولكل قوم جعلناهم موالي حظ مما تركه الوالدان الخ اورد على هذا الوجه الثالث ان جعل
الجار والمجرور مبتداء بتقدير الموصوف قليل وان لكل قوم من الموالي جميع ما ترك الوالدان
والاقربون لا نصيب وانما النصيب لكل فرد والجواب انه مع قلته ثابت في التنزيل وما منا
الا له مقام معلوم ومنا دون ذلك وان ما يستحقه القوم بعض التركة لما فيها من
مؤن التجهيز التية ومن الوصية شرعا والدين عرفا **قال** تعالى والذين عاقدت ايمانكم
فأتوهم نصيبهم في المعالم والمعاقدة والايمان جمع يمين من اليد والقسم وذلك انهم
كانوا عند المخالفة يأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد ومخالفتهم
ان الرجل كان في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وثأري ثأرك
وحربي حربك وسلمي سلمك وترثني وارثك وتطلب لي واطلب بك وتعقل عني واعقل
عنك فيكون للحليف السدس من مال الحليف وكان ذلك ثابتا في ابتداء الاسلام فذلك
قوله تعالى فأتوهم نصيبهم اي اعطوهم من الميراث ثم نسخ ذلك بقوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله وقال ابراهيم ومجاهد اراد فأتوهم نصيبهم من النصر والرفد ولا

فنقول ان قول المصنف وانه تشهية لحصول الشئ لمن غير طلب وهو مذموم لان تمني ما لم يقدر له معارضة لحكمة القدرة وتمني ما قدر له بكسب بطالة وتضييع حظ وتمني ما قدر له بغير كسب ضايع ومحال التعزان تمني المتمنين وتشهية المتشهين حصول شئ له لا يخلو عن هذه الاقسام الثلثة لانه اما ان يكون من جنس ما قدر له في الازل او لم يكن من جنس ذلك فان كان الثاني فهو مذموم لانه تمني ما لم يقدر له في الازل وتمني ما لم يقدر له في الازل مذموم لكونه معارضة للحكمة ومصادمة للقدر وان كان الاول فلا يخلو ذلك ايضا لان اما ان قدر له في الازل حصوله له في المستقبل بكسبه وسعيه او لم يكن له كذلك بل قدر حصول ذلك الشئ له في الازل بلا وقوع كسب منه وسعي فالقسم الاول من القسم الثاني مذموم ايضا لان ذلك الشئ قدر حصول ذلك الشئ له في الازل بكسبه وسعيه وهو قد تشهى حصول ذلك الشئ له من غير كسب فترك السعي والكسب وخصوص ذلك الشئ في بطالة وتضييع لحظه المقدر له بشرط الكسب وكذا القسم الثاني من القسمة الثانية وهو القسم الثالث مذموم ايضا لانه تمني الشئ الذي قدر له في الازل وتمني شئ قدر له في الازل قبل الحصول مذموم ايضا لانه ان كان ذلك التمني حصول شئ فعبث وان كان بعد حصوله في الحال الان تمني حصول لا يكون الا قبل حصوله ووجوده لا بعد الحصول والوجود هذا غاية الكلام في تقرير كلام المصنف وبعد ذلك ايضا محل نظر بل فيه انظار لنسخه

ميراث وعلى هذا الآية غير منسوخة كقوله تعالى اوفوا بالعقود وقال رسول الله في خطبة
يوم فتح مكة لا تحدثوا حلفا في الاسلام وما كان من حلف في الجاهلية فتمسكوا به فانه لم
يزد الاسلام الا شدة وقال ابن عباس نزلت هذه الآية في الذين اخى بينهم رسول الله
من المهاجرين والانصار حين قدموا المدينة وكانوا يتوارثون بتلك المواخاة دون
الرحم فلما نزلت ولكل جعلنا موالي الآية نسخت ثم قال والذين عاقدت ايمانكم من
النصر والرفادة والنصيحة وقد ذهب الميراث ويوصى ويوصى له وقال سعيد بن المسيب
كانوا يتوارثون بالتبني بهذه الآية ثم نسخ قوله وروى ان سعد بن الربيع احد نقباء الانصار
نشزت عليه امرأته حبيبة بنت زيد بن ابي زهير الحديث كذا ذكره الثعلبي والواحدي
عن مقاتل ولابي داود في المراسيل وابن ابي شيبة والطبري عن الحسن ان رجلا لطم وجه
امرأته فقامت امرأته الى النبي صلى الله عليه وسلم فشكت اليه فقال القصاص فنزلت
الرجال قوامون على النساء ولابن مردوية عن علي باسناد واه بنحوه ولم يقل وزاد اردت
امرا واراد الله غيره كذا ذكره الحافظ العسقلاني قوله خير النساء ان نظرت اليها سرتك
وان امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا الآية ابو داود
والحاكم والترمذي من رواية مجاهد عن ابن عباس لما نزلت الذين يكنزون الذهب و
الفضة الحديث وفيه الا اخبركم بخير ما يكنز المرأة الصالحة اذا نظر اليها سرته واذا امرها
اطاعته واذا غاب حفظته والنسائي من رواية سعيد المقبري عن ابي هريرة قال سئل
النبي عليه السلام عن خير النساء فقال التي تطيع اذا امر وتسر اذا نظر وتحفظه في نفسها
وماله واخرجه الحاكم والبزار والطبري وغيرهم من طرق عن سعيد كذا ذكره الحافظ العسقلاني
قال الشيخ زكريا ورواية مالها كما عبر به المصنف تبعا لرواية الحاكم حمل الاضافة على
اضافة الملابسة بتصرف المرأة في مال الزوج انتهى قال الامام السيوطي ولعل رواية
الحاكم تحريف اذ اكثر الروايات ماله دون مالها انتهى قلت وهو الظاهر لان الحاكم له
مساهلات في تصحيحاته حيث يوجد فيها الضعاف بل الموضوعات واعجب منه انه ذكر
في المستدرك على الصحيحين جملة وافرة مذكورة في الصحيحين فمن نظر تلخيص المستدرك
للحافظ الذهبي لا يشك في ذلك حتى قال الجهابذة من المتأخرين لا يعتمد على الكتابين المشهورين
احدهما مستدرك الحاكم والآخر موضوعات ابن الجوزي لكثرة المساهلات فيهما فلا
يجوز النظر فيهما الا لمطلع في صناعة الحديث والله اعلم بالصواب قوله من النشز بسكون
الشين المعجمة او فتحها هو المرتفع قال ابن قتيبة والنشوز بغض المرأة قوله يعني ضربا
غير مبرح بضم الميم وفتح الموحدة وكسر الراء والحاء المهملتين على صيغة اسم الفاعل من البرح
وهو الشدة والاذى فمعنى غير مبرح غير مؤذي ولا شديد في الكشاف قيل في معنى واهجروهن
هن اكرهوهن على الجماع واربطوهن هجر البعير اذا شده بالهجار وهذا انه من تفسير الثقلاء
قال صاحب الانتصاف ولعل هذا المفسر يتأيد بقوله تعالى فان اطعنكم دل على تقدم
اكراه على امر ما وقرينته المضاجع يرشد الى انه الجماع واطلاق الزمخشري لما اطلقه في
حق هذا المفسر من الافراط انتهى ثم قال الزمخشري قالوا يجب ان يكون ضربا غير مبرح
لا يجرحها ولا يكسر لها عظما ويجتنب الوجه انتهى وقد كان بعض الصحابة يضرب بالسوط
المولم كذا في النهر البرح وهو الشدة والاذى قوله ينبغي ان يدرج فيها فالوعظ عند خوف

واصل النشز التكبر والارتفاع ومنه النشز للموضع المرتفع
اي مالك والاضافة اليها للملابسة بالنظر
والمحافظة والزيادة البعث على المحافظة تختلف كالنوا
ماله سعد

خوف النشوز والهجر عند ظهور النشوز والضرب عند تكرره واللجاج فيه ولا يجوز الضرب
عند ابتداء النشوز قال القاضي ابو يعلى وعلى مذهب احمد وقال الشافعي يجوز ضربها في
ابتداء النشوز كذا في تفسير ابن الجوزي قال ابن المنير الترتيب غير مأخوذ من الآية لانها
واردة بواو العطف وانما استفيد من ادلة خارجة قوله والمعنى فازيلوا عنهن التعرض
واجعلوا ما كان منهن كان لم يكن اورد هذه العناية لان بغي يبغي مشترك بين معنيين
احدهما الطلب والآخر الظلم والعدوان فاشار بهذه العناية الى ان معنى تبغوا ههنا
هو الاول لا الثاني اذ لو كان المراد هو الثاني لاوهم النسق الشريف غير صحيح وهو ان الظلم
والتجاوز عن الحد الشرعي يجوز للزوج اذا خاف النشوز منهن وليس الامر كذلك اذ معاملة
الزوج للزوجة بالامور الثلاثة المذكورة عند النشوز ليس ظلما عليهن بل هو امر مشروع
من الشارع شرعه الله تعالى للازواج فما في حاشية الشهاب الخفاجي بغي ههنا بمعنى
ظلم فهو لازم وسبيلا منصوب على نزع الخافض واصله بسبيل اي لا تظلموهن بطريق
من الطرق بالتوبيخ اللساني والاذى الفعلي وغيره او بمعنى طلب فهو متعد وسبيلا مفعوله
اي لا تطلبوا سبيلا وطريقا الى التعدي عليهن والجار والمجرور متعلق بتبغوا او صفة
سبيلا قدم عليه فصار حالا والمعنى على كل حال لا تتعرضوا لهن انتهى ففيه نظر من وجوه
قوله والتائب من الذنب كمن لا ذنب له رواه ابن ماجة والطبراني وغيرهما قوله تعالى
ان الله كان عليما حكيما فاحذروه فانه الخ اورد المصنف في بيان معنى النظم الشريف
ههنا وجوها ثلثة الوجهين الاولين مما ذكره الكشاف والوجه الثالث مما زاده
المصنف على الكشاف والوجه الثالث انسب للنظم الشريف من الوجه الاول والانسب
تقديمهما ثم اللائق للمصنف اسقاط قوله او ينقص حقه لانه يشرب الاعتزال واشبه
باصولهم من الغراب الى الغراب قوله او الفاعل كقولك نهارك صائم وقد كنت انشأت
قصيدة همزية ثلثين بيتا لتحريك مدرستي من الخارج الى الداخل للمرحوم الشهيد والمبرور
السعيد السيد فيض الله رحمه الله تعالى رحمة واسعة وفيها هذا البيت نهار جودك
صوام عن العطل دليل زندك قوام باجزاء فحرك المرحوم مدرستي من الخارج الى مدرسة
شريفة من الداخل قال تعالى فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها اي ارسلوا متوسطا
من عشيرة الزوج ومتوسطا من عشيرة المرأة لينظر من الظالم منهما فيؤمر بترك الظلم
فيخلو حكم الرجل بالرجل ويتفحص عن رأيه في امساكها ومفارقتها ويخلو حكم المرأة
بالمرأة ويفعل كذلك ثم يلتقيان فيقبلان على الظالم منهما فيحملانه على العدل كذا
في تفسير التيسير قوله وفيه تنبيه على ان من اصلح نيته فيما يتحراه اصلح الله مبتغاه و
هذا كلام ما احسنه غاية قوله او شيئا من الاشراك جليا او خفيا قال الشيخ ارسلان
قدس سره في رسالته المشهورة بالرسالة الرسلانية كلك شرك خفي ولا يتبين لك
توحيدك الا اذا خرجت عنك وكلما اخلصت يكشف لك انه هو لا انت فتستغفر منك
وكلما وحدت بان لك الشرك فتجدد له في كل وقت وساعة توحيدا انتهى وارباب
القلوب قالوا في قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون بانه اشارة الى
الشرك الخفي وقالوا ايضا وجودك ذنب لا يقاس به ذنب وقال مولانا قدس الله اسراره
بيت هيچ كس را تا نگردد او فنا ، نيست ره در بارگاه كبريا ، وعن بعض عرفاء الروم

بالتركي بيت اكر شرك خفی وکر جلیدر بولاردن باك اولان لا بد ولیدر عصاة مؤمنين
يقد يعني نار انكچوندر بکم شرك خفی وارہ **قوله** وقرئ بالنصب الخ في الكشاف وقرئ و
الجار ذا القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
تنبيه على نظم حقه لاد لاية بحق الجوار والقرب **قوله** الجيران ثلثة فجار له ثلثة حقوق
حق الجوار وحق القرابة وحق الاسلام الحديث اخرجه الحسن ابن سفيان والبزار في
مسنديهما وابو الشيخ في كتاب الثواب وابو نعيم في الحلية من حديث جابر ابن عبد الله وابن
عدي في الكامل من حديث عبد الله بن عمرو وكلاهما ضعيف **قوله** او مبتداء خبره محذوف
تقديره الذين يبخلون بما منحوا به ويأمرون الناس بالبخل الى قوله احقاء بكل ملامة
في الكشاف وان يكون مبتداء وخبره محذوف كانه قيل الذين يبخلون ويفعلون و
يصنعون احقاء بكل ملامة انتهى فالمصنف كما ترى اخل نظام التركيب حيث ادرج بين
المبتداء وبين خبره وهو قوله احقاء بكل ملامة قوله وقرأ حمزة والكسائي ههنا وفي
الحديد بالبخل بفتح التحتانية الموحدة والخاء المعجمة بفتح الحرفين وهي لغة مع ان حق الكلام
بعد قوله خبره محذوف تقديره ان يصرح هذا الخبر المقدر في هذا التقدير كما هو المسلك
فترك الامر اللازم المنتظر في هذا التقدير فذكر شيئا الاجدوى في الذكر والتقدير وهو ما
قدره بعد قوله يبخلون بما منحوا به وبعد قوله بالبخل فقط بل لان الظاهر من النظم الشريف
على مقتضى الذوق ان يتقيد فعل البخل ههنا بل المراد صدور هذا الفعل المذموم عنهم
فخرج الكلام بذلك عن صناعة الادباء وسوق البلغاء وصاحب الكشاف في ابراز التصوير
ذكر المبتداء على ما وقع في النظم الشريف وذكر ما عطف عليه من الامرين المذكورين بعده
على وجه الاجمال والابهام ليحصل هذا التصوير والتقدير فذكر عقيب ذلك اعني المبتداء
وما عطف عليه خبر هذا المبتداء مع ما عطف عليه فتم التصوير والتقدير على وجه
الاعتماد عليه فقال رحمه الله تعالى كانه قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون احقاء
بكل ملامة فاشار بقوله ويفعلون الى قوله تعالى ويأمرون الناس بالبخل وبقوله و
يصنعون الى قوله تعالى ويكتمون ما اتيهم الله من فضله قال ابو البقاء الذين يبخلون فيه
وجهان احدهما هو منصوب بدل من قوله من كان مختالا وجمع على معنى من ويجوز ان
يكون قوله مختالا فخورا وهو خبر كان وجمع على المعنى ايضا او على اضمار اذم والثاني
ان يكون مبتداء والخبر محذوف تقديره مبغضون ودل عليه ما تقدم من قوله لا يحب
ويجوز ان يكون الخبر معذبون لقوله واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ويجوز ان يكون
التقدير هم الذين انتهى قال ابو حيان الذين يبخلون قيل هو بدل من من وقيل من مختالا
فخورا حملا على لفظ من ثم قال الذين حملا على المعنى ويجوز عندي ان يكون صفة لمن
ولم يذكروا هذا الوجه وقيل هو في موضع رفع على اضمار مبتداء تقديره هم الذين يبخلون
وهذه الاقوال على تقدير اتصال الذين بما قبله ومن اعرب الذين مبتداء فهو قلق اذا
لم يصرح في الاية بالخبر انتهى قلت وفي الاية وان لم يصرح بالخبر الا ان في الاية ما يدل عليه
سابقا ولاحقا وسوقا اما سابقا فقوله لا يحب فانه يدل على انهم مبغضون واما لاحقا
فقوله اعتدنا لهم عذابا اليما كما اشار اليه ابو البقاء واما سوقا فان سوق هذا النظم
الشريف يدل دلالة واضحة على انهم هم الملومون مذمومون احقاء باللوم والذم فلا شئ

فلا شئ من هذه التقادير الثلاثة يأبى عنه النظم الشريف ويمجه الذوق السليم ويخطر بالبال
ان ههنا وجها رابعا في تقدير الخبر لقوله تعالى الذين يبخلون الاية كانه قيل الذين يبخلون
ويفعلون ويصنعون وهم كافرون بنعم الله تعالى مهينون اياها ولعل هذا احسن التقادير
واوفقها واظهرها وفي بعض الحواشي ليس محل تقدير الخبر ههنا بل بعد قوله ويكتمون ما اتاهم الله
من فضله وكانه لم يقصد لا تعيين المحذوف انتهى فيشعر كلام هذا البعض ان نسخة المص
عنده هكذا الذين يبخلون لما منحوا به ويأمرون الناس بالبخل به احقاء بكل ملامة اعني
بتقديم الخبر على قوله ويكتمون ما اتاهم الله من فضله والنسخ التي عندنا وعند غيره مما
رأينا بذكر الخبر بعد قوله ويكتمون ما اتاهم الله من فضله فالتقديم والتأخير لا يخلو عن
الهجنة فاللايق ايراد التقدير مثل الكشاف **قوله** والاية نزلت في طايفة من اليهود الخ اخرجه
ابن اسحق وابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس **قوله** وقيل نزلت في الذين يكتمون صفة محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم اخرجه ابن ابي حاتم من طريق عطية العوفي عن ابن عباس وعطية
ضعيف قال الواحدي في كتاب اسباب النزول الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل الخ
قال اكثر المفسرين نزلت في اليهود كتموا صفة محمد ولم يبينوها للناس وهم يجدونها مكتوبة
عندهم في كتبهم وقال الكلبي هم اليهود بخلوا ان يصدقوا من اتاهم صفة محمد ونعته في
كتابهم وقال مجاهد هذه الايات الثلث الى قوله عليما نزلت في اليهود وقال ابن عباس وابن
زيد نزلت في جماعة من اليهود كانوا ياتون رجالا من الانصار يخالطونهم وينتصحونهم فيقولون
لهم لا تنفقوا اموالكم فانا نخشى عليكم الفقر فانزل الله هذه الاية **قوله** او مبتداء خبره محذوف
مدلول عليه بقوله ومن يكن الشيطان الاية فالتقدير والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس
ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر فقرينهم الشيطان **قوله** اي وما الذي عليهم واي تبعة
يحيق بهم بالايمان والانفاق في سبيل الله وهو توبيخ لهم على الجهل بمكان المنفعة والاعتقاد
في الشئ بخلاف ما هو وتحريض على الفكر لطلب الجواب لعله يؤدي بهم الى العلم بما فيه
من الفوايد الجليلة والعوايد الجميلة وتنبيه على ان المدعو الى امر لا ضرر فيه ينبغي ان يجيب
اليه احتياطا فكيف اذا تضمن المنافع وفي هذا التقرير والسبك من الاضطراب ما لا يخفى
على من له عارف باساليب الكلام لان سوق النظم الشريف وكذا تقريره في بيان النظم الشريف
وما الذي عليهم واي تبعة تحيق بهم بالايمان والانفاق في سبيل الله كلاهما يشعر بان
الاستفهام ههنا ليس على وضعه وحقيقته بل هو مجاز في الانكار وقوعهم في التبعة و
الوبال على تقدير تحقق الايمان والانفاق في سبيل الله منهم كما يدل عليه قوله وهو توبيخ
لهم على الجهل بمكان المنفعة والاعتقاد في الشئ على خلاف ما هو عليه دلالة واضحة هذا
السوق والتقرير مع قوله وهو توبيخ لهم على الجهل الخ المبتنى على حمل الاستفهام على معناه
الحقيقي نعم لو قصر الكلام على قوله تحريض على الفكر لطلب الجواب لعله يؤدي الخ وترك الكلام
الاول لكان له وجه مع بعده عن السوق والذوق او قال وتحريض على الفكر والتدبر
حتى يتخلصوا عن الجهل بمكان المنفعة وعن الاعتقاد في الشئ على خلاف ما هو عليه لم يكن
الكلام آبيا عما قبله وغاية ما في الباب في التفصي ان يقول ان كلمة الواو بمعنى او مع ركاكته
وسماجته ههنا يعرف ذلك بالتأمل وفي الكشاف وما ذا عليهم واي تبعة ووبال عليهم
في الايمان والانفاق في سبيل الله والمراد الذم والتوبيخ والا فكل منفعة ومصلحة في ذلك

وهذا كما يقال للمنتقم ماضرك كما لو عفوت وللعاق ماكان يرزؤك لو كنت باراً وقد علم
انه لامضرة ولامرزئة فى العفو والبر ولكنه ذم وتوبيخ وتجهيل بمكان المنفعة انتهى
فقوله وقد علم انه لامضرة ولامرزئة فى العفو والبر الخ تنبيه على ان الاستفهام الواقع
فى النظم الشريف وفى المثالين ليس محمولاً على السؤال والاستفهام بل محمول على النفى والانكار
فمعنى قولنا للعاق ماكان يرزؤك لو كنت باراً لامرزئة لك فى البر مع ان هذا النفى و
الانكار امر معلوم الا ان مراد المتكلم ههنا ليس اعلام هذا النفى وافادته بل المقصود
منه ذم العاق وتوبيخه وتجهيله بما ينفعه فكذا الكلام فى قوله تعالى وماذا عليهم
لو امنوا بالله واليوم الآخر انه نفى وانكار والمراد من هذا النفى هو التوبيخ والتجهيل
والمصرح لك فى البيان ماينفعه وهو البيان الذى ذكره صاحب الكشاف بياناً وافياً
كافياً وذكر مالاينفعه بل يضره وهو ما زاد على الكشاف من قوله وتحريض على الفكر الخ
قوله وانما قدم الايمان ههنا اى فى قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا الآية واخره فى الاية
الاخرى اى فى قوله تعالى والذين ينفقون اموالهم الاية لان القصد بذكره الى التحضيض
بالحاء المهملة والضادين المعجمتين وهو الحث والتحريض قال الامام احتج القائلون بان
الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا ان قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا
مشعر بان الاتيان بالايمان فى غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبراً لكان فى غاية
الصعوبة فانا نرى ان المستدلين تنقرض اعمارهم ولايتم استدلالهم فدل هذا على
ان التقليد كاف اجاب المتكلمون بان الصعوبة فى التفاصيل واما الدلائل على سبيل
الجملة فهى سهلة واعلم ان فى هذا البحث غوراً انتهى اتفق الاشاعرة والمعتزلة على انه لا
يصح ايمان المقلد خلافاً للماتريدية وانه لابد من الاستدلال بالادلة العقلية الا ان
ههنا فرقاً بين الاشاعرة والمعتزلة لان المعتزلة قالوا لابد فيه من سرد الادلة ومقدماتها
على وجه التفصيل ومن مجادلة الخصوم ومدافعتها والاشاعرة لايشترطون شيئاً من
ذلك بل يقولون لابد لكون الرجل مستدلاً ان يبنى عقيدته على دليلها العقلى ولايشترط
فيه ان يقدر على سرد ادلتها ومقدماتها تفصيلاً بل يكفى علمه بذلك اجمالاً وكذا لايشترط له
فى ذلك ان يقدر على مجادلة الخصوم ومدافعتهم وردهم والماتريدية لايقولون بهذا
ولابذلك بل ان بنى اعتقاده على قول النبى وتواتر عنده حال النبى بما اتى به من المعجزة يصح
ذلك وهو قول الامام ابى حنيفة واصحابه وقول كثير من السلف ثم ما نقل عن الاشاعرة
ههنا هو المشهور المنقول عنهم فى كتب الكلام وظفرت نقلاً عن عبد القادر البغدادى
وهو كبار الاشاعرة وعظمائهم ان المراد من عدم صحة ايمان المقلد عند الاشعرى واصحابه
هو عدم صحته على وجه الكمال لاعدم صحته فى اصل الايمان فحينئذ يرتفع النزاع بين الاشاعرة
والماتريدية لان الماتريدية يقولون انه يكون آثماً بترك الاستدلال الا ان الاستدلال
المعتبر فى الايمان عند الاشاعرة لابد وان يكون من النظر فى الملك والملكوت والسموات
والارض والاستدلال المعتبر فى الايمان عند الماتريدية لايقتصر على ذلك بل ان بنى اعتقاده
على قول من عرف رسالته وتواتر عنده حال النبى بما اتى به من المعجزة يكون مستدلاً ايضاً
فلنرجع الى قول الامام فنقول المراد من قول الامام احتج القائلون هم الماتريدية ومن يحذو
حذوهم القائلون بان الايمان المقلد صحيح فاحتجوا واوردوا على الاشاعرة والمعتزلة

والمعتزلة القائلين بان ايمان المقلد غير صحيح بل لابد من الاستدلال بالنظر فى الملك و
الملكوت والسموات والارض ومافيهما ثم الجواب الذى ذكره لايتمشى من قبل المعتزلة لانه
لابد عندهم من تعبير تلك الادلة وتفصيلها ومجادلة الخصوم ودفع شبههم كما سمعت
وانما يتمشى من قبل الاشاعرة لان تفصيل الادلة باعيانها واشخاصها لايشترط فى كون الرجل
مستدلاً وكذا لايشترط فى ذلك مجادلة الخصوم ودفع شبههم فلما كان الجواب قاصراً
لايتم على مذهب المعتزلة قال واعلم ان فى هذا البحث غوراً يعنى فى هذا الجواب صعوبة
حيث لايتم ولايحسم مادة الاشكال **قال** تعالى ان الله لايظلم مثقال ذرة قال الامام قالت
المعتزلة دلت هذه الآية على انه تعالى ليس خالقاً لاعمال العباد لان من جملة تلك الاعمال
ظلم بعضهم بعضاً فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله تعالى
وايضاً لو خلق الظلم فى الظالم ولاقدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه
ولاعلى دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يقول لمن هذا شانه وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه
عليه كان محض الظلم والآية دالة على كونه تعالى منزهاً عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم
والداعى على ماسبق مراراً وقد ذكرنا ان استدلال هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت
الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال
على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعى فكلما اعادوا ذلك الاستدلال اعدنا
عليهم هذا السؤال فى تفسير الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى ومثقال الشئ زنته قال ابن
قتيبة يقال هذا على مثقال هذا اى على وزنه قال الزجاج وهو مفعال من الثقل وقرأت
على شيخنا ابى منصور اللغوى قال يظن الناس ان المثقال وزن دينار لاغير وليس كما يظنون
مثقال الشئ وزنه وكل وزن يسمى مثقالاً وان كان وزن الف قال الله تعالى وان كان
مثقال حبة من خردل ثم قال المراد بالذرة خمسة اقوال احدها انها رأس نملة حمراء رواه
عكرمة وابن عباس والثانى ذرة يسيرة من التراب رواه يزيد بن الاصم عن ابن عباس والثالث
اصغر النمل قال ابن قتيبة وابن فارس والرابع الخردلة والخامس الواحدة من الهباء الظاهر
فى ضوء الشمس اذا طلعت من نقب ذكرها الثعلبى واعلم ان ذكر الذرة ضرب بما يعقل و
المقصود انه لايظلم قليلاً ولاكثيراً فى الكشاف وفيه دليل على انه لو نقص من الاجر ادنى
شئ واصغره او زاده فى العقاب لكان ظلماً وانه لايفعله لاستحالته فى الحكمة لا لاستحالته
فى القدرة انتهى فقول المص لاينقص من الاجر ولايزيد فى العقاب اصغر شئ كالذرة فما
نرى لايلتئم الا على هذا الكلام المبنى على قواعد الاعتزال واصولهم وفى الكشف قول المصنف
وانه لايفعله اى النقصان فى الاجر والزيادة فى العقاب فهو جار على المذهبين اما على
اصلهم فلما مر واما على اصل الجماعة فلان الزيادة والنقصان وان كانا ممكنين فى
نفسهما صالحين لتعلق القدرة لكن وعده المحتوم منع من تحققهما فاستحال فى الحكمة
على معنى ان الخلف ينافى الحكمة بل هو صفة نقص مناف للوجوب والالوهية يرد عليه
ان هذا الكلام ليس الا تحقيقاً لمن يقول بقضية العقل والحكمة والحسن والقبح العقليين
مثل عامة المعتزلة واما من يقول بالحسن والقبح الشرعيين مثل عامة الاشاعرة وبعض
من عظماء الحنفية مثل شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى وعبد العزيز البخارى
وغيرهم فلايوافق هذا القول على اصولهم وقواعدهم فالحكمة عندهم هو ارادته تعالى شيئاً

فما اراده تعالى فهو محض الحكمة وعين الصواب لانه تعالى لا يفعل شيئا ولا يريده ولا
يأمر عباده بشئ الا وفى ذات ذلك الشئ حسن ذاتى لا ينفك عنه ابدا وان عقول
العقلاء تستحسنه ويحكمون بانه موافق لقضية العقل كما يقول به عامة المعتزلة حتى
قال اهل الحق اذا حسن تعالى شيئا فله ان يقبح ذلك الشئ بعد ما حسنه وكذا لو قبح
تعالى شيئا فله تعالى ان يحسنه بعد تقبيحه لا يقال فى شئ منهما انه لا يوافق الحكمة ولا
انه لا يوافق قضية العقول فله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وعند المعتزلة
يستحيل كل من ذلك بحيث يجب تنزيهه تعالى عنه ولقد سمعت مرارا كثيرة ان تنعيم
المطيع واكرامه واثابته ليس مما يقتضيه العقل والحكمة عند الاشاعرة فليس خلاف
ذلك سفها وخلاف الحكمة وكذا ليس تعذيب العصاة من الكفرة والمشركين وغيرهم
مما يقتضيه العقل والحكمة عندهم حتى يكون خلافه سفها وخلاف الحكمة كما يقول به
المعتزلة ومن يحذو حذوهم فلو عكس الامر وعذب المطيع وانعم العصاة فله تعالى ذلك
فليس فى شئ من جميع ذلك ترك ما يجب عليه تعالى لانه لا يجب عليه تعالى شئ فقول
صاحب الكشاف لو نقص من الاجر ادنى شئ واصغره او زاد فى العقاب لكان ظلما كلام
المعتزلة ومن يحذو حذوهم ممن يقول بالحسن والقبح العقليين وبالحكمة ومقتضيات
العقول فقوله لو نقص من الاجر ادنى شئ واصغره لكان ظلما لا يلتئم على اصول الاشاعرة
اصلا لانه لو لم يعط من الاجر شيئا اصلا لم يكن ظلما اصلا لان اعطاء الاجر ليس
بواجب عليه تعالى ولا مما اقتضيه العقل والحكمة عندهم لما تحققت وكذا قوله ولو
زاد فى العقاب لكان ظلما وانه لا يفعله لاستحالته فى الحكمة لا يصح على اصول الاشاعرة
اصلا لانه لو عاقب صاحب صغيرة اشد مما عاقب صاحب كبيرة عظيمة فله ذلك بل لو عاقب
من ليس له جريمة اصلا فله ذلك ولا يلزم فى شئ من ذلك ظلم اصلا لان ترك عقاب
من ليس له جريمة لا يجب عليه تعالى ولا شئ يقتضيه العقل والحكمة عندهم حتى يكون
خلافه سفها وظلما فظهر لك ان قول صاحب الكشاف وقول المص وانه لا يفعله اى النقصان
فى الاجر والزيادة فى العقاب فهو جار على المذهبين كلام فاسد كما تحققت وكذا قوله
واما على اصل الجماعة فلان الزيادة والنقصان وان كانا ممكنين فى نفسهما صالحين
لتعلق القدرة لكن وعده المحتوم منع من تحققهما فاستحال فى الحكمة على معنى ان الخلف
ينافى الحكمة بل هو صفة نقص مناف للوجوب والالوهية كلام من لم يمعن النظر فى اصول
الاشاعرة وقواعدهم فلو تحقق الزيادة المذكورة والنقصان المذكور منه تعالى لم يلزم
من ذلك شئ من الظلم اصلا على اصولهم كما علمت وتحققت حتى يلزم ثبوت خلاف قوله
تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وحتى يلزم خلف وعده المحتوم لعلك تقول ان افراده
من الجماعة الماتريدية لانهم قائلون بقضية العقل والحكمة مثل المعتزلة لانا نقول
لا يصح ذلك اصلا لانهم يقولون انه تعالى لا يتصف بالقدرة على الظلم والسفه والكذب
فعلى تقدير ثبوت قولهم بكون الزيادة والنقصان المذكورين ظلما لا يصح ان يجرى هذا
القول من الكشاف على اصل الماتريدية لانهم يقولون الظلم لا يصح ان يكون متعلق
القدرة والمعتزلة عامة يقولون ان الظلم لا يستحيل ان يكون مقدورا لله تعالى فالظلم
عند الماتريدية مستحيل لذاته مثل شريك البارى ثم المفهوم من الكتب الكلامية و

الكلامية واصول المعتزلة ان خلف الوعد مقدور لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه فى
حكمته فيمتنع صدوره عنه تعالى مثل سائر القبائح فالقول بان خلف الوعد مستحيل
لذاته كما فى الكشف مخالف لاصول المعتزلة وقواعدهم فمعنى الآية على اصل الماتريدية ان الله
لا يظلم لاستحالته فى القدرة وعلى اصل المعتزلة لا يظلم لاستحالته فى الحكمة لا فى
القدرة وعلى اصل الاشاعرة لا يظلم اى لا يصدر منه الظلم لانه وضع الشئ فى غير
موضعه وذا غير متصور فى حقه تعالى لان كل ما اراده فهو محض الحكمة وعين الصواب
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون مع ان الكل ملكه يتصرف
فيه كيف يشاء فما قاله العلامة التفتازانى تبعا لصاحب الكشف وعندنا ايضا
لا ينقص من الاجر ولا يزيد فى العقاب لكن بناء على وعده المحتوم فان الخلف منه
ممتنع لكونه نقصا منافيا للالوهية وكمال الغنى والعلم وبهذا الاعتبار يصح ان يسمى ظلما
وان كان حقيقة الظلم لا يتصور من الله تعالى لكونه المالك على الاطلاق انتهى يريد
انه تعالى قال لا يظلم مثقال ذرة فهذا منه تعالى وعد محتوم فلو نقص من الاجر
وزاد فى العقاب يلزم خلف الوعد لكون النقص والزيادة ظلما فهو كلام مخالف لاصول
الاشاعرة لما تحققت انه ليس نقص الاجر ولا زيادة العقاب ظلما عندهم فلو نقص الاجر
لم يلزم على اصلهم هذا الوعد لعدم كون النقص ظلما عندهم وكذا لو زاد على العقاب
لم يلزم الخلف لعدم كون الزيادة ظلما عندهم وكذا قوله وبهذا الاعتبار يصح ان يسمى
ظلما مخالف لاصولهم اذ لم يتحقق الخلف حينئذ لعدم تحقق الظلم بالنقص المذكور و
الزيادة المذكورة بناء على اصلهم اذ الظلم وضع الشئ فى غير موضعه فلو نقص لم يتحقق
الوضع المذكور وكذا لو زاد لم يتحقق ذلك الوضع لان ما اراده ويفعله فهو عين الحكمة
ومحض الصواب والكل ملكه فهذا القول وبهذا الاعتبار يصح ان يسمى ظلما كلام آب
عن اصولهم وقواعدهم فقوله آخرا وان كان حقيقة الظلم لا يتصور منه تعالى لكونه
المالك على الاطلاق رجوع الى الحق بعد ما حاد عنه مع التقصير فى ايراده لان عدم تصور
الظلم منه تعالى لما ذكره من كون الكل ملكه وهو تعالى المالك على الاطلاق ولان
ما يفعله فهو حسن ومحض الصواب وان الحكمة هو ارادته وقصده يفعل ما يشاء و
يحكم ما يريد له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين يظهر جميع ما ذكرنا بالمراجعة
الى كتب الفرق الثلثة بامعان النظر والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وان الفضل
بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قوله** فكيف حال هؤلاء الكفرة من اليهود
وغيرهم فى الكشاف فكيف يصنع هؤلاء الكفرة من اليهود وغيرهم انتهى قال ابو البقا فكيف
اذا الناصب لها محذوف اى كيف تصنعون او تكونون اذا الظرف لذلك المحذوف من كل
امة متعلق بجئنا او حال من شهيد على قول من اجاز تقديم حال المجرور عليه وجئنا بك
معطوف على جئنا الاولى ويجوز ان يكون حالا وتكون قد مرادة ويجوز ان يكون مستأنفا
ويكون الماضى بمعنى المستقبل وشهيدا حال وعلى تتعلق به ويجوز ان يكون حالا منه
انتهى فالزمخشرى رحمه الله تعالى حمل كلمة كيف على النصب وجعل ناصبها فعلا مقدرا
كما فعل ابو البقاء والمص رحمه الله تعالى حملها على الرفع بان تكون خبر مبتدأ محذوف
وهو حال هؤلاء وهو الذى اختاره الزجاج وكانه خالف الزمخشرى الزجاج وجعل

المقدّر ناصباً مثل ابى البقاء لقوله تعالى وكيف تكفرون وكيف تتقون وغيرهما قوله
ان يدفنوا فتسوّى بهم الارض كالموتى او لم يبعثوا ولم يخلقوا وكانوا هم والارض سواء
الباء فى قوله تعالى بهم الارض امّا بمعنى على كقوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار اى
على دينار او للسببيّة اى بسبب دفنهم هذا على الوجه الاوّل اعنى ان يدفنوا فتسوّى الخ
وامّا على الوجه الثانى اعنى او لم يبعثوا الخ فالباء بمعنى مع كذا يفهم من حاشية الطيبى والمحقق
التفتازانى حمل الباء فى الوجه الاوّل على ثلثة معان الملابسة والسببيّة والاستعلاء و
قدّم الملابسة واخّر الاستعلاء قوله اذ روى انهّم اذا قالوا ذلك ختم الله على افواههم
فتشهد عليهم جوارحهم الحديث رواه الحاكم وصحّحه قوله وابن عامر تسّوى بفتح التاء و
تشديد السّين والواو معاً من باب التفعّل قوله وحمزة والكسائىّ تسّوى بفتح التاء و
تخفيف السّين وتشديد الواو من التفعّل ايضاً قوله روى انّ عبد الرحمن بن عوف
صنع مادبة ودعى نفرا من الصحابة الحديث اخرجه اصحاب السّنن الثلاثة واحمد والبزّار
والحاكم والطبرى لحوم مادبة بضمّ الدال المهملة وفتحها طعام يتخذ لغير سبب وثملوا
بالثاء المثلّثة اى سكروا قوله فتقدّم احدهم ليصلى بهم وفى رواية الترمذى عن على
فقدّمونى ولابى داود فقدّموا عليّا وللنسائى من طريق ابى جعفر فقدّموا عبد الرحمن
بن عوف فقراء اعبد ما تعبدون باسقاط لاء النافية فى اعبد وفى رواية الحافظ ابى
الفرج عن على فقدّمونى فقرأت لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون ثم قال
وفى انتم سكارى قولان احدهما من الخمر وهو قول الجمهور والثانى من النّوم وهو قول
الضحّاك وفيه بعد انتهى قلت ذكر الامام البغوى فى المعالم ههنا حديثا باسناده الى
عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم
اذا نعس احدكم وهو يصلّى فليرقد حتّى يذهب عنه النوم فانّ احدكم اذا صلّى وهو
ينعس لعلّه يذهب يستغفر فيسبّ نفسه انتهى قلت ان اراد الحافظ بقوله وفيه بعد
تزييف كلام الضحّاك لكون الضحّاك اراد ههنا ان الاية المذكورة لا تدلّ الا على النهى عن
قربان الصّلوة فى سكرة النوم دون سكرة الخمر فالتزييف حقّ لامراء فيه لكن الظاهر
انه لم يرد ذلك لمنافاته سبب النّزول المذكور فى هذه الاية كما ذكر فى كتب الاحاديث
بطرق متعدّدة والضحّاك كما انه امام فى التفسير كذلك هو امام فى الحديث بل اراد الضحاك
ان الاية كما تدلّ على النّهى عن قربان الصلوة فى سكرة الخمر كذلك تدلّ على النّهى على القربان
فى سكرة النّوم وانّما اقتصر على سكرة النوم ولم يذكر سكرة الخمر اكتفاء بشيوعها واظهار لما
خفى واخفاء لما ظهر فان اراد الحافظ بقوله وفيه بعد تزييف كلام الضحّاك لكون الضحّاك
اراد فى معنى السكارى هذه الارادة الثانية فالتزييف والتمريض غير وارد عليه بوجه
من الوجوه اصلاً لان فى قول الضحّاك جمعاً بين الاحاديث الواردة فى سكرة الخمر والاحاديث
الواردة فى سكرة النوم ففى قول الضحّاك اظهار لدلالة النصّ الشريف على النهى عن غشيان
الصّلوة فى السّكرتين سكرة الخمر وسكرة النوم لا فى سكرة الخمر فقط فقول الشيخ زكريّا
تبعاً لابن الجوزى وفيه بعد ففيه ما فيه وذكر مولانا ابن تمجيد ههنا كلاماً طويلاً
يتعلّق بقول الضحّاك لا حاصل له ولا محصول والعجب كلّ العجب انه قال فى خلال هذا الكلام
ان قول المصنف وليس المراد منه نهى السّكران عن قربان الصّلوة وانما المراد الخ اشارة

اشارة الى تزييف قول الضحّاك وانا اقول كيف يستقيم هذا التزييف من المص وقد قال
اوّلاً فى تفسير النظم الشريف من نحو نوم او خمر فى بيان قوله تعالى وانتم سكارى اشارة الى
قول الضحّاك وترجيحاً له لما فيه من جمع الاحاديث الواردة فى هذا الباب الدالّة على التعميم
فشكر الله تعالى سعى المصنّف حيث مشى فى تفسير النظم الشريف ههنا على تعميم السّكران
ففى ذلك اشارة ايضا الى ردّ قول الزمخشرى وقيل هو سكر النعاس وغلبة النوم حيث
ان الزمخشرى زيّف قول الضحّاك ومرّضه مع انه احرى بالترجيح كما تحقّقت وممن
تذبذب ههنا فى تيه الحيرة اغترارا بما ذكره اصحاب الحواشى وذهولاً عن مغزى نسق المص
الشهاب الخفاجى قوله فنزلت فى الكشاف بعد قوله فنزلت فكانوا لا يشربون فى اوقات
الصّلوات فاذا صلّوا العشاء شربوها فلا يصبحون الّا وقد ذهب عنهم السّكر وعلموا
ما يقولون قال الحافظ العسقلانى لم اجد هذه الزيادة انتهى فى المعالم فكانوا لا
يشربون بعد نزول هذه الاية اوقات الصّلوات حتى نزول تحريم الخمر قوله يستوى
فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع فى تفسير ابى الفرج قال ابن قتيبة الجنابة البعد و
قال الزجاج يقال رجل جنب ورجلان جنب ورجال جنب انتهى وفى النهر قول الزمخشرى
يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث هو المشهور فى اللغة الفصيحة وبه جاء القرآن
وقد جمعوه جمع سلامة بالواو والنون قالوا قوم جُنُبون وجمع تكسير قالوا قوم اجناب وامّا
تثنية فقالوا جنبان وفى حاشية الطيبى ومن هذا يعلم انّ كلّ اسم يقع موقع المصدر
يجرى فيه ما ذكر ولا يختصّ بالمصادر قوله ويزكى نفسه عما يجب تطهيرها عنه اى
يزكى بدنه او قلبه اما تطهير القلب فعن الرياء والاعجاب والكبر وطلب الاعواض و
الاغراض ونحوها واما البدن فعن النجاسات الحقيقية والحكميّة قوله والحال المقتضية له
اى للترخّص قوله اقتصر على بيان حاله من كونه مريضا او مسافرا قوله ذكر من اسبابه اى من
اسباب حدثه اى بعضها من كونه تغوّطا او ملامسة المرأة قوله ما يحدث بالذات وهو
التغوّط قوله وما يحدث بالعرض وهو ملامسة المرأة قوله من رؤية البصر اى الم تنظر اليهم
او القلب وعدّى بالى لتضمّنه معنى الانتهاء فى الكشاف من رؤية القلب وعدّى بالى على
معنى الم ينته علمك اليهم او بمعنى الم تنظر اليهم انتهى وكانّ المص رجّح رؤية البصر على رؤية
القلب لتبادره فى نفسه وتعلّقه الى الذين اوتوا نصيباً وهم اشخاص مبصرة منظورة و
لتعدية الفعل ههنا بكلمة الى فيتعيّن معنى النظر ولعدم الحاجة فيه الى الحمل على التضمين
ومع هذه الوجوه التى ذكرنا رجّح الزمخشرى ههنا رؤية بناء على ان تعلّق فعل الرؤية
ليس بالذين اوتوا نصيباً من الكتاب من حيث انفسهم بل من حيث اشترائهم الضلالة بالهدى
واستيداء لهم ايّاها به ومن حيث ارادتهم اضلالكم عن الحقّ فتعلّق الرؤية ههنا حقيقة
هو هذا الاستبدال وهذه الارادة ولا شكّ ان كلا منهما معنى من المعانى لا يتعلّق به
حسّ البصر قوله حظّا يسيراً من علم التوراة لان المراد احبار اليهود فى الكشاف حظا من
علم التوراة وهم احبار اليهود انتهى والمصنّف زاد على نسق الكشاف امرين احدهما يسيرا
والثانى افراد قوله وهم احبار اليهود فى نسق التعليل وليس شئ منهما ظاهرا امّا
الاوّل فلان الانسب بالتقريع والتوبيخ هو وفرة حظّهم من علم التوراة وامّا الثانى
فلانّه لا يظهر ملازمة بين كون المراد من الذين اوتوا نصيباً احبار اليهود وبين

كون حظهم من علم التوراة يسيرا **قوله** يختارونها على الهدى او يستبدلونها به بعد تمكنهم
منه او حصوله لهم بانكاره نبوة محمد عليه السلام في الكشاف يستبدلونها بالهدى
وهو البقاء على اليهودية بعد وضوح الآيات لهم على صحة نبوة رسول الله وانه هو النبي
العربي المبشر به في التوراة والانجيل انتهى وتفسير يشترون الضلالة بقوله يختارونها
على الهدى كلام الزجاج في تفسيره ثم ان نسق المصنف اولى واحسن من نسق الزمخشري
لانه اقتصر في معنى يشترون الضلالة على يستبدلونها على الهدى ثم فسر الاستبدال بالبقاء
على اليهودية ولا يقال لبقاء الشيء على ما هو عليه استبدال له ويبعد على الناظر فهم هذا
المعنى من الاستبدال فالمص اشار بقوله بعد تمكنهم منه او حصوله لهم الى ان الهدى
حصل لهم اما بالفعل او بالقوة فبهذا الامكان الوقوعي او الاستعدادي كانهم صاروا
مهتدين هداية تخييلية فبعد هذا الاستعداد او الحصول ميلهم الى اليهودية وايثارهم
اياها كان استبدال الضلالة بالهدى لا يقال ان الزمخشري بعد قوله وهو البقاء على اليهودية
قال بعد وضوح الآيات لهم على صحة نبوة محمد وانه هو المبشر في التوراة والانجيل فيرجع
الكلام الى ما قاله المصنف من حصول الهدى بالفعل او بالقوة لانا نقول نعم ذلك كذلك
الا ان قوله قبله وهو البقاء على اليهودية يمجه الذوق في بيان الاستبدال فالاحسن اسقاط
هذا البقاء ههنا كما في نسق المصنف حتى يسهل التقريب في تفهيم الاستبدال ههنا **قوله**
سبيل الحق ولو قال بعد هذا القول لا تكفيهم ضلالتهم بل يحبون ان يضل معهم غيرهم
كما في الكشاف لكان احسن واظهر في توضيح المرام **قوله** فاحذروهم في الكشاف ولا يستنصحوهم
في اموركم ولا تستبشروهم انتهى وكان المص تركهما لعدم الحاجة اليهما ظاهرا بعد قوله
فاحذروهم **قوله** فتقوا عليه واكتفوا به عن غيره في الكشاف بعد قوله فتقوا الخ ولا تبالوا بهم
فان الله ينصركم عليهم ويكفيكم مكرهم فكان المصنف تركه لانه لا يلائم ملائمة ظاهرة لقوله
فاحذروهم يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا فخذوا حذركم
واسلحتكم ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة
قوله والباء تزاد في فاعل كفى لتاكيد الاتصال الاسنادي بالاتصال الاضافي اذ الاتصال
الاسنادي حصل بكفى الله لاتصال الفعل بفاعله والاضافي بكفى بالله فزيادة الباء فيه
مؤكدة للاتصال الاول وقد تزاد في المفعول فالحروف الجارة تسمى حروف اضافة لاضافة
معاني الافعال وايصالها الى الاسماء **قوله** فانه يحتملهم وغيرهم يعني ان قوله اوتوا نصيبا
من الكتاب يحتمل في نفسه اليهود والنصارى **قوله** وما بينهما اعتراض اي وقع ما بين
قوله اوتوا نصيبا من الكتاب وبين قوله من الذين هادوا اعتراض وهو قوله والله اعلم
باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا **قوله** وبيان لاعدائكم فيكون ما بينهما اعتراضا
اقل من الاعتراض الاول وهو قوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا **قوله** او صلة لنصيرا
اي ينصركم من الذين هادوا فيكون الكلام مثل قوله تعالى ونصرناه **قوله** اي مدعوا عليك
بلا سمعت بصمم او موت او اسمع غير مجاب الى ما تدعو اليه او اسمع غير مسمع كلاما ترضاه
او اسمع كلاما غير مسمع اياك لان اذنك تنبو عنه فيكون مفعولا به او اسمع غير مسمع
مكروها من قولهم اسمعه فلان اذا سبه وانما قالوه نفاقا في الكشاف قولهم غير مسمع
حال من المخاطب اي اسمع وانت غير مسمع وهو قول ذو وجهين يحتمل الذم اي اسمع منا مدعوا

مدعوا عليك بلا سمعت لانهم لو اجيبت دعوتهم عليه فكان اصم غير مسمع قالوا ذلك
اتكالا على ان قولهم لا سمعت دعوة مستجابة او اسمع غير مجاب الى ما تدعو اليه ومعناه غير
مسمع جوابا يوافقك فكانك لم تسمع شيئا او اسمع غير مسمع كلاما ترضاه فسمعك
عنه ناب يجوز على هذا ان يكون غير مسمع مفعول اسمع اي اسمع كلاما غير مسمع اياك
لان اذنك لا تعيه نبوا عنه ويحتمل المدح اي اسمع غير مسمع مكروها من قولك اسمع فلانا
فلانا اذا سبه انتهى وكذلك راعنا يحتمل راعنا نكلمك اي ارقبنا وانتظرنا ويحتمل شبه
كلمة عبرانية او سريانية كانوا يتسابون بها وهي راعنا فكانوا سخرية بالدين وهزؤا برسول الله
يكلمونه بكلام يحتمل ينوون به الشتيمة والاهانة ويظهرون به التوقير والاكرام انتهى
فالمص كما ترى وان اتبع صاحب الكشاف في ذكر الوجوه المذكورة على احتمال الذم والسب
وكذا اتبع في ترتيبها الا انه خرج نظام التقرير المطابق للمقام واخل النسق الموافق للمرام و
ذلك لانه ذكر الوجوه المذكورة في الذم وللمدح معا على نسق واحد ولم يميز الوجه المذكور
للمدح عن الوجه المذكور للذم ولم ينبه اولا على المرام بكون الكلام اعني قوله واسمع غير
مسمع ذا وجهين لا اجمالا ولا تفصيلا كما صنع صاحب الكشاف حيث نبه على المعنى اولا
اجمالا فقال وهو ذو وجهين وثانيا تفصيلا فقال يحتمل الذم اي اسمع منا الخ ويحتمل المدح
اي اسمع غير مسمع مكروها الخ وهو النسق الموافق للمقام ويشهد له قواعد البلاغة ثم انه
بعد ايراد هذا النسق المخل بالمقصود حيث لا يفهم المعنى المراد منه بسهولة اورد بعد تمام
الوجوه تعليلا ودليلا لا يفي بالمرام ولا يدل على المقصود دلالة واضحة وهو قوله وانما
قالوه نفاقا لان المعنى المقصود ههنا انهم لم يقولوا ذلك القول الذي هو ذو وجهين ويحتمل
للمعنيين المدح والذم الا استهزاء وسخرية وهذا المعنى لا ينفهم من كلامه بسهولة سيما
ولم ينبه اولا على الوجهين المذكورين ولم يورد في الكلام اعني قالوه الاسم الظاهر ولا اسم
الاشارة بدل الضمير وكان حق الكلام ذلك وكذلك قال بعد قوله كلاما ترضاه او اسمع
كلاما غير مسمع اياك لان اذنك تنبو عنه فيكون مفعولا به فيوهم سبكه هذا وتقريره
انه وجه اخر غير الوجه الذي يليه مع انه هو هذا الوجه بعينه غير ان قوله غير مسمع نصب
غير فيه اما على الحالية او على كونه مفعول اسمع حتى ان قوله لان اذنك تنبو عنه تعليل
لقوله غير مسمع كلاما ترضاه ومع ان كونه حالا ارجح على كونه مفعولا فايراد كلام على وجه
لا يفي بالمعنى المراد ويوهم خلاف المقصود غير مرضي وكذلك في قوله او غير محذوف صفته
الخ اخلال بالمقصود حيث لم يشر على كون هذا الكلام على ذلك التقدير ابتداء كلام غير مرتبط
لما قبله وعلى كون هذا الاحتمال انزل من الوجوه الاخر كما اشير الى جميع ذلك في الكشاف فكل
ذلك نشأ من تغيير كلام الزمخشري تغييرا مخلا وتحريفا يوجب التعقيد ويشوش الخاطر
قوله فتلا بها وصرفا للكلام الى ما يشبه السب حيث وضعوا راعنا المشابه لما يتسابون به
موضع انظرنا وغير مسمع موضع لا اسمعت مكروها او فتلا بها وضما ما يظهرون من الدعاء
والتوقير الى ما يضمرون من السب والتحقير نفاقا في الكشاف فتلا بها وتحريفا اي يفتلون
بالسنتهم الحق الى الباطل حيث يضعون راعنا موضع انظرنا وغير مسمع موضع لا اسمعت مكروها
او يفتلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير نفاقا انتهى والمصنف
قال حيث وضعوا راعنا الخ بصيغة الماضي بدل قول الزمخشري حيث يضعون راعنا الخ وسبك

الزمخشري هو الموافق لقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع
غير مسمع وراعنا حيث يشعر ان تحريفا الكلم عن مواضعه وتكلمهم بهذه الكلمات في مخاطبة
رسول الله ومواجهته امر متكرر منهم وعادة مستمرة لهم فالتقرير الموافق لهذا يضعون
بصيغة المضارع لا وضعوا بصيغة الماضي ولم يظهر وجه عدول المص عن سبك الكشاف
وكذا قال المص او فتلا بها وضما ما يظهرون من الدعاء والتوقير الى ما يضمرون من السب
والتحقير نفاقا بدل قول الزمخشري او يفتلون بالسنتهم من الشتم الى ما يظهرون من التوقير
نفاقا فعكس المصنف سبك الزمخشري كما ترى فقدم اخره واخر ما قدمه وسبك
الزمخشري هو المطابق للمقام بناء على ان هذا القول انما صدر من اليهود نفاقا ومقتضاه
ان يورد كلام يشعر التوقير والتبجيل ويدس فيه ويدرج سب وتحقير فيكون المعنى
المتعقل تعقلا اوليا بحيث يرى من السبك انه لا معنى للتركيب غير ذلك المتعقل هو
التوقير والتبجيل واما المعنى المدسوس المدرج الذي اضمره المتكلم من السب والتحقير فلعله
لا ينفهم ولا يتعقل الا بعد مرات المخاطبات لشدة خفائه بل يمس الحاجة في ذكره وفهمه
الى قرائن الاحوال فالمضموم هو المعنى المدرج المدسوس الذي اضمره اليهود وهو السب
والتحقير والمضموم اليه هو المعنى الذي اظهروه وهو التوقير والتبجيل بمقتضى المقام والعجب
ان المصنف قال الى ما يضمرون من السب والتحقير فاعترف بان السب والتحقير ههنا هو
المضمر والمضمر لا يكون الا في ضمن شيء وخلاله ومع هذا الاعتراف آثر سبكا وتقريرا ينافي
هذا الاعتراف هذا تنبيه اكثر المفسرين على ان معنى يحرفون الكلم عن مواضعه نحو تحريفهم
في نعت نبينا عليه السلام اسمر ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طوال مكانه و
نحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله والذي يدور في خلد هذا الفقير المعترف بالعجز و
التقصير المراد من قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه ههنا هو ايراد اليهود في مخاطبتهم
الرسول عليه السلام ومواجهته بهذه الكلمات اعني سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع
وراعنا فهم حرفوا وبدلوا كلمة مطابقة لمقام مخاطبة الرسول الذي هو واجب الطاعة
والانقياد وواجب التعظيم والتوقير مباينة لهذا المقام الشريف فقالوا بدل سمعنا و
اطعنا وعصينا وبدل كلمة اسمع فقط واسمع غير مسمع وبدل انظرنا راعنا والدليل على
هذا المعنى انه تعالى قال عقيب قوله يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا
الى تمام الكلمات وقال تعالى عند تمام هذه الكلمات ليا بالسنتهم وطعنا في الدين
ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا الآية فدل كل واحد من ذلك على ان المراد من
التحريف ههنا هو ما ذكرنا اما قوله تعالى ويقولون سمعنا وعصينا الى آخر الكلمات فكانه
يبين التحريف المنسوب الى الذين هادوا المرادون في هذه الآية ويبين كيفية وقوع
التحريف وبعينها اما قوله ليا بالسنتهم عند تمام هذه الكلمات فلان اللي هو آلة التحريف
اي ما به يحصل التحريف او هو التحريف فذكر اللي والتحريف عقيب تقولهم هذه الكلمات
الشنيعة بل اطلاق اللي والتحريف على تكلم هذه الكلمات الشريفة في مواجهة الرسول و
مخاطبتهم اياه عليه السلام دليل يلوح منه ما ذكرنا وكذا قوله تعالى بعد اطلاق اللي و
التحريف على فعلهم هذا وتبديلهم ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم
واقوم يلوح منه ايضا ما ذكرنا حيث يشير الى ان في هذا اللي والتحريف والتبديل ترك لما

ترك لما هو خير محض لهم في الدنيا والآخرة ولما به يتوسلون الى رضوانه تعالى وقربه فيما
يوثرون به من اللي والتحريف والتبديل لعن وابعاد عن ساحة القرب والحضور وطرد
واسحق عن حظيرة الرضوان الى درك الخذلان في تفسير ابي الفرج قال قتادة اللي تحريك
السنتهم بذلك وقال ابن قتيبة معنى ليا بالسنتهم انهم يحرفون راعنا عن طريق المراعاة
والانتظار الى السب والرعونة انتهى فهذا ابن قتيبة ذلك الامام في اللغة والعربية و
التفسير فسر ليا بالسنتهم ههنا بتحريفا لكلمة ثم قال ابو الفرج قال ابن عباس لكان خيرا لهم
مما بدلوا انتهى والذي بدلوه ههنا ليس الا كلمة سمعنا واطعنا وكلمة اسمع وكلمة انظرنا
بكلمة عصينا وبكلمة غير مسمع وبكلمة راعنا والتبديل هو التحريف فالذي فالذي قلناه
رواية عن ابن عباس ويساعده كلام ابن قتيبة ذلك الامام **قوله** من قبل ان نمحو تخطيط
صورها ونجعلها على هيئة ادبارها يعني الاقفاء او ننكسها الى ورائها في الدنيا وفي
الآخرة في الكشاف عند قوله تعالى من قبل ان نطمس وجوها ان نمحو تخطيط صورها من
عين وحاجب وانف وفم وعند قوله فنردها على ادبارها فنجعلها على هيئة ادبارها
وهي الاقفاء مطموسة مثلها والفاء للتسبيب وان جعلتها للتعقيب على انهم توعدوا
بعقابين احدهما عقيب الآخر ردها على اعقابها بعد طمسها فالمعنى ان نطمس وجوها
فننكسها الوجوه الى خلف والاقفاء الى قدام انتهى فينبغي للمص ان يذكر كون الفاء في المعنى
الاول الثاني للتعقيب حتى يتضح المعنيان وضوحا بينا وان لا يترك قوله من عين وحاجب
وانف وفم عند قوله تخطيط صورها وان لا يترك قوله مطموسة مثلها عند قوله يعني
الاقفاء حتى لا يخرج كلامه الى حد التعمية والالغاز وحتى لا يقع في كلامه ايجاز يغشاه
التعقيد الذي يستهجنه ائمة البلاغة **قوله** واصل الطمس ازالة الاعلام الماثلة بالثاء
المثلثة بمعنى المنتصبة في الطرق ملائمة لها والمائلة بكسر الهمزة بدل الثاء المثلثة تصحيف
من الناسخ وهذا المعنى اي كون الماثلة بمعنى المنتصبة في الطرق مشهور في اللسان واللغة
كذا ذكره الشهاب ورد به قول مولانا عصام لم نجده في اللغات **قوله** وكان امر الله بايقاع
شيء او وعيده او ما حكم به وقضاه مفعولا نافذا او كائنا ذكر لامر الله ثلاثة معان الاول
واحد الاوامر والجار متعلق بامر الله الثاني بمعنى الوعيد فقوله وعيده مرفوع على انه بيان
وتفسير لامر الله الثالث بمعنى ما حكم به وقضاه فقوله ما حكم به مرفوع المحل عطف على
وعيده فالمعنى على الاول وكان امر الله بايقاع شيء نافذا او واقعا لا محالة وعلى الثاني
وكان وعيد الله نافذا او واقعا لا محالة وعلى الثالث وكان ما حكم الله به وقضاه نافذا
او واقعا لا محالة فالامر على المعنيين الاخيرين واحد الامور لا واحد الاوامر كما في الاول
قال تعالى ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في الكشاف
فان قلت قد ثبت ان الله عز وعلا يغفر الشرك لمن تاب منه وانه لا يغفر ما دون الشرك
من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء قلت الوجه ان يكون الفعل المنفي والمثبت موجهين جميعا لمن يشاء كانه قيل
ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان المراد بالاول من
لم يتب وبالثاني من تاب انتهى قال المص والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى ان الله لا
يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دون لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد

بلا دليل اذ ليس عموم ايات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق
الامر بالمشية ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها والاية كما هى حجة عليهم
حجة على الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد فى النار انتهى قال
الامام ليس للمعتزلة كلام على هذه الوجوه يعتد بذلك الكلام ويلتفت اليه الا المعارضة
بعمومات الوعيد ونحن نعارضهم بعمومات الوعد انتهى قلت اختلف عامة اهل السنة
واهل الاعتزال فى ان ايات الوعيد احق بالعموم اوليس الامر كذلك بل ايات الوعد احق
بالعموم فذهب الى الثانى جمهور اهل السنة والى الاول جمهور اهل الاعتزال قالوا ايات
الوعيد احق بالعموم مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها الاية ولا شك ان من فعل كبيرة كان ممن عصى الله ورسوله وتعدى حدوده
ومثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية ومثل قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى
عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا
ما كنتم تكنزون ومثل قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات
فسوف يلقون غيا الى غير ذلك من الايات الوعيدية فوجب حمل قوله تعالى ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء على كبيرة تاب عنها صاحبها فقال اهل السنة ان ايات الوعد احق بالعموم
من ايات الوعيد لما ان رحمته تعالى وسعت كل شئ وسبقت رحمته غضبه وانه
ارحم الراحمين وانه عظيم العفو حسن التجاوز واسع المغفرة كريم الصفح فخصصوا امثال
هذه الايات بمستحل العصيان ومنكر الحدود او تغليظا وتشديدا من الشارع فى حق
الموحدين وجمعا بين الادلة وعملا بالاحاديث التى بلغت حد التواتر فى حق عصاة المؤمنين
بدخولهم الجنة بشفاعة الانبياء والاولياء او بشفاعة ارحم الراحمين فلا يلزم تخصيص
قوله تعالى ما دون ذلك بكبيرة تاب منها صاحبها فلنرجع الى حل كلام المصنف قوله و
المعتزلة علقوه بالفعلين يعنى ان قوله لمن يشاء متعلق بالفعلين اعنى لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك قوله وفيه تقييد بلا دليل يعنى فى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء تقييد وتخصيص لا دليل على ذلك التخصيص ولما كان ههنا مظنة ان يقال من
طرف اهل الاعتزال ان ليس تخصيصا مغفرة ما دون الشرك بمن تاب بلا دليل بل وقع
منا ذلك التخصيص بدليل يدل عليه وهى عموم الايات الوعيدية الواردة فى الكبائر
لما دون ذلك فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك مثل ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغير ذلك من الايات التى يجب التقييد لمن تاب فاجاب
المص بقوله اذ ليس عموم ايات الوعيد بالمحافظة اولى منه ليس اولى بالمحافظة من عموم
ايات الوعد يعنى نعارضكم بان ايات الوعد احق بمحافظة عمومه من ايات الوعيد لاقتضاء
الاحاديث الصحيحة البالغة الى حد التواتر ذلك فنقيد فى ايات الوعيد الخلود المذكور
فيها بالمستحل مثلا والعذاب بالنار المذكور فيها بعدم تعلق مشيته تعالى بمغفرته فلا
يعم ثم فى تقرير المص خفاء والظاهر فى العبارة اذ ليس عموم ايات الوعيد بالمحافظة اولى
من عموم ايات الوعد قوله ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشية ينافى وجوب
التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها يريد ان تعليق يغفر ان يشرك به بقوله لمن يشاء

يشاء وتقييده بمن لم يتب يهدم اصلكم ويبطل مذهبكم لان من اصلكم انه يجب على
الله تعذيب من لم يتب فاذا قلتم بتوجه لا يغفر ان يشرك به بمشيته تعالى وقلتم بعد
ذلك بتقييد تلك المشية بعدم توبة صاحب الشرك عن شركه يكون النظم الشريف
دليلا ناقضا لاصلكم ونافيا على مذهبكم لان المشية هى صحة الفعل والترك باتفاق
منا ومنهم فعدم المغفرة ووقوع المغفرة منه تعالى كل منهما فى حيز الجواز والصحة بالنسبة
الى من لم يتب من الشرك بناء على تقديرهم وتقييدهم هذا وهو هادم لمذهبهم وناقض
لاصلهم وكذا اذا قيدوا الكبائر المندرجة فى قوله تعالى ما دون ذلك بالتوبة وقد
وقع تعليق الفعل اعنى يغفر بقوله لمن يشاء فى النظم الشريف يكون معنى النظم الشريف
بالنسبة الى هذا التقدير ان مغفرة صاحب الكبيرة التائب عنها وعدم مغفرته كل
منهما فى حيز الجواز والصحة بالنسبة اليه تعالى وقد تحقق ان صاحب الكبيرة التائب
عنها يجب على الله تعالى عندهم عفوه ومغفرته فالنظم الشريف بهذا التقييد ينقض
مذهبهم ويبطل اصلهم قال صاحب الكشف ما قاله بعض الجماعة من ان التقييد بالمشية
ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة ووجوب الصفح بعدها لم يصدر عن تثبت لان
الوجوب بالحكمة يؤكد المشية انتهى والمراد من بعض الجماعة هو المصنف ومن وافقه
فى رد المعتزلة ومما قاله هو هذا الكلام الذى اوضحناه واراد بقوله الوجوب بالحكمة
هو الوجوب على الله الذى اثبت هذا الوجوب عندهم العقل والحكمة وهذا الاعتراض
من صاحب الكشف فاسد صدر من عدم الامعان والتحقيق اذ مشيته تعالى هى صحة
الفعل والترك بالنسبة اليه تعالى عند عامة المتكلمين ومنهم المعتزلة بخلاف الحكماء
فان مشيته تعالى التى صدر بها العالم عنه تعالى لازمة لذاته تعالى عندهم فقولهم
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالمشية فى الشرطية الاولى يجب تحققها وفى الشرطية
الثانية يمتنع تحققها عندهم فقوله ان الوجوب بالحكمة يؤكد المشية ان اراد بالمشية
المشية على قول الحكيم فهو مسلم ولا يفيده اصلا وهو ظاهر وان اراد بها المشية
على قول المتكلمين فتأكيد الوجوب بالمشية فاسد لان المشية عند المتكلمين كما تحققته
هى صحة الفعل والترك فيكون قوله لا يغفر ان يشرك به المعلق بقولهم لمن يشاء المقيد
بمن لم يتب يجوز على الله تعالى ويصح تركه ايضا وهو المغفرة مع انه قبل التوبة يجب على الله
تعالى عدم المغفرة ولا يجوز له المغفرة وكذا الكلام فى الثانى اعنى يغفر لان المغفرة بعد
التوبة يجب على الله ولا يجوز عدمها عندهم فمن اين حصل توكيد وجوب المشية التى
ارادها المعتزلة والعجب ان ارادته تعالى يجوز تخلفها عن المراد عند جميع المعتزلة فقالوا
انه تعالى اراد عن جميع العصاة والفساق اطاعتهم وصلاحهم وعن جميع الكفرة والمشركين
الايمان والتوحيد الا ان الشيطان ما اراد منهم الا الشرك والكفران والفسق والعصيان
فوقع ما اراده الشيطان منهم ولم يقع ما اراده الرحمن منهم تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فبعد هذا المتقرر عندهم هذا القول من صاحب الكشف مستغرب جدا نعم ظاهر
عبارة المص لا يخلو عن الابهام والاجمال الا ان مراده صحيح سالم موافق لمقالات اهل
السنة هادم لقواعد اهل الاعتزال وناقض لاصولهم كل الهدم والنقض كما لا يخفى على
من له قدم راسخ فى مقالات الفريقين ثم تركيب هذه المقدمة فى عبارة المص ركيك

يغنی عن التنبيه عليه وفی الكشف ما قاله بعض الجماعة من ان التقييد بالمشية
بنا فی وجوب العذاب قبل التوبة ووجوب الصفح بعدها لم يصدر عن تثبت
لان الوجوب بالحكمة يؤكد المشية عندهم انتهى ويرد عليه ان المشية هی صحة الفعل
والترك باتفاق منا ومنهم وان الارادة والمشية عند اكثر المعتزلة واحدة وكم
من شیء يشاءه تعالى وهو غير واقع لعدم مشية الشيطان او لمشية احد من
الانسان عندهم **قوله** وقيل ناس من اليهود جاؤا باطفالهم الحديث رويه الثعلبی
عن الكلبی وكذلك الواحدی والبغوی وابو الفرج عنه **قوله** وقيل فی حيی ابن اخطب
وكعب ابن الاشرف فی جمع من اليهود الخ اخرجه الطبرانی والبيهقی فی الدلائل عن ابن
عباس فی كتاب النزول للامام الواحدی قال المفسرون خرج كعب ابن الاشرف فی
سبعين راكبا من اليهود الى مكة بعد وقعة احد ليحالفوا قريشا على رسول الله وينقضوا
العهد الذی بينهم وبين رسول الله فنزل كعب على ابی سفيان ونزل اليهود فی دور
قريش فقال له اهل مكة انكم اهل كتاب ومحمد صاحب كتاب ولا نأمن ان يكون
هذا مكرا منكم فان اردت ان نخرج معك فاسجد لهذين وآمن بهما فذلك قوله تعالى
يؤمنون بالجبت والطاغوت ثم قال كعب لاهل مكة ليجیء منكم ثلثون ومنا ثلثون
فنلزق اكبادنا بالكعبة فنعاهد رب البيت لنجهدن على قتال محمد ففعلوا ذلك
فلما فرغوا قال ابو سفيان انحن ننحر الحجيج الكوماء ونسقيهم الماء ونقری الضيف و
نفك العانی ونصل الرحم ونعمر بيت ربنا ونطوف به ونحن اهل الحرم ومحمد فارق دين
ابائه وقطع الرحم وفارق الحرم ودیننا القديم ودين محمد الحديث فقال كعب والله
انتم اهدى سبيلا مما هو عليه فانزل الله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا يعنی كعبا و
اصحابه انتهى فكان ينبغی ان يترك قوله نزلت فی يهود كانوا يقولون الى وان يترك كلمة
قيل فی قوله وقيل فی حيی ابن اخطب وان يذكر بدل قيل نزلت بان يقول نزلت فی
حيی ابن اخطب وكعب الاشرف فی جمع من اليهود الخ لان فی سبب نزول هذه الآية
اربعة اقوال نقلت عن ائمة التفسير مثل ابن عباس وعكرمة والسدی وقتادة و
مجاهد وابن زيد ولا يخلو واحد من هذه الاقوال الاربعة عن ذكر حيی وكعب ابن الاشرف
فلا حسن لتزييف القول المروی عن الائمة واخرجه مثل البيهقی والطبرانی ولترجيح القول
المنسوب الى مطلق اليهود الخالی عن قائله وعن مخاطبه حيث لم ينقل عن احد من
هؤلاء ائمة التفسير ولا اخرجه احد ممن يعتنی بشانه من ائمة الحديث **قوله** ام منقطعة و
معنى الهمزة انكار ان يكون لهم الخ ام المنقطعة هی التی تقدر ببل والهمزة ای بل اكان الخ و
الهمزة المقدرة التی اشار اليها المصنف معناها الانكار ای لا يكون لهم ذلك **قوله**
وهو النقرة فی ظهر النواة وهو مثل فی القلة كالفتيل والقطمير انتهى والفتيل هو ما يكون
فی شق النواة والقطمير هی القشرة الرقيقة على النواة **قوله** وهذا هو الاغراق فی بيان شحهم
الاغراق صنعة من الصنايع البديعية وهو ان يأتی بكلام مدحا او ذما فی غاية من المبالغة
وهو فی الاصل مأخوذ من قول العرب اغرق النازع فی القوس ای استوفى مدها فنقل ای
الاغراق ففيها ای من المبالغة فی نزع القوس الى المبالغة فی المدح والذم عند اهل البديع
قوله ويجوز ان يكون المعنى انكار انهم اوتوا نصيبا من الملك على الكناية وانهم لا يؤتون

يؤتون الناس شيئا فی حاشية الطيبی والفرق بين الوجهين ان الانكار على الوجه الاول
متوجه الى ان يكون لهم نصيب من الملك ای ليس لهم نصيب من الملك فالفاء جزاء لشرط
محذوف يعنی ان قدر ان لهم نصيبا فاذا لا يؤتون الناس نقيرا واليه الاشارة بقوله لو
كان لهم نصيب من الملك وعلى الوجه الثانی متوجه الى ان يكون لهم نصيب والى انهم
لا يؤتون احدا شيئا فالانكار منصب على الامرين يعنی اوتوا نصيبا من الملك ليشكروا
وينفقوا فی سبيل الله فجعلوه سببا للامساك كقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم
تكذبون فالفاء سببية نحو اللام فی قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا فالهمزة على الثانی
للانكار ومعناه لم كان وعلى الاول للانكار فقط ومعناه لم يكن انتهى يعنی لم كان عدم
الايتاء مع ان لهم جنس الملك اذ لو لم يكن لهم من الملك شیء فلم انكر عليهم عدم ايتائهم
شيئا فی الكشاف فی تقرير الوجه الثانی ويجوز ان يكون معنى الهمزة فی ام لانكار انهم قد
اوتوا نصيبا من الملك وكانوا اصحاب اموال وبساتين وقصور مشيدة كما تكون احوال
الملوك وانهم لا يؤتون احدا مما يملكون شيئا انتهى والمصنف ترك ذكر كونهم اصحاب اموال
وبساتين وقصور مشيدة الخ ولو ذكر بعضا منه لكان احسن فی توضيح المرام وتبيين
الكلام **قوله** واذا اذا وقع بعد الواو والفاء لا لتشريك مفرد جاز فيه الالغاء والاعمال
ای اذا وقع هذه الكلمة بعد الواو والفاء لتشريك جملة لجملة اخرى كما فی هذا الموضع
واحترز به عما اذا وقعت بعدهما للتشريك مفرد كقولك جاء زيد واذن عمرو واذ وقعت
كذلك تعين الالغاء والاظهر ان يقول للتشريك جملة بجملة اخرى بدل لا لتشريك جملة
مفرد فمن اراد الاستقصاء فی اذن فعليه بحاشية ابن تمجيد **قال** تعالى ام يحسدون
الناس على ما آتيهم الله من فضله الآية فی تفسير ابی الفرج ابن الجوزی سبب نزولها ان
اهل الكتاب قالوا زعم محمد انه اوتی ما اوتی فی تواضع وله تسع نسوة فای ملك افضل
من هذا فنزلت رواه العوفی عن ابن عباس انتهى قال الامام البغوی وقال ابن عباس و
الحسن ومجاهد وجماعة المراد بالناس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حسدوه
على ما احل الله له من النساء وقالوا ماله هم الا النكاح وهو المراد من قوله على ما آتيهم الله
من فضله وقيل حسدوه على النبوة وهو المراد من الفضل المذكور فی الآية فقد آتينا
آل ابراهيم الكتاب والحكمة اراد بآل ابراهيم داود وسليمان وبالكتاب ما انزل اليهم و
بالحكمة النبوة وآتيناهم ملكا عظيما فمن فسر الفضل بكثرة النساء فسر الملك العظيم فی حق
داود وسليمان بكثرة النساء فانه كان لسليمان الف امراءة ثلثمائة مهرية وسبعمائة
سرية وكان لداود مائة امراءة ولم يكن يومئذ لرسول الله الا تسع نسوة فلما قال لهم
ذلك سكتوا انتهى كلام البغوی وفی الكشاف وقيل استكثروا نساءه فقيل لهم كيف
استكثرتم له التسع وكان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة مهرة وسبعمائة سرية انتهى
فالزمخشری كما ترى زيف هذا المعنى واورده بصيغة التمريض مع انه منقول عن ابن
عباس والحسن البصری ومجاهد وجماعة وقد اقتصر الحافظ ابو الفرج فی سبب النزول عليه
والمصنف لم يلتفت الى هذا المعنى ولم يذكره رأسا وهو ابعد من القبول ومن العجب العجاب ايضا
قوله مولانا العلامة الطيبی عند قول الزمخشری وقيل استكثروا نساءه الخ ولا يبعد ان
يعد هذا من بدع التفاسير لما يلزم من اختصاص الناس برسول الله صلى الله تعالى عليه

وسلم كما فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود كما يقال فلان يركب
الخيل وتأويل يحسدون بيحيبون لانهم ما حسدوه صلوات الله عليه باستكثار النساء
بل عابوه وابعد من ذلك تأويل قوله تعالى فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم
ملكا عظيما بقوله وقد كان لداود مائة الخ والتفسير هو الاول انتهى ووجه التعجب انه
ليس هذا المعنى الذى استبعده من قبيل معنى اخترعه بعض الفرق الضالة ترويجا لمذهبه
مثل الروافض واهل الاعتزال وغيرهم بل هو معنى منقول عن سلفنا الصالحين من ائمة
التفاسير مثل ابن عباس والحسن ومجاهد وجماعة كما سمعت وقد نقله عنهم مثل الامام
البغوى الذى هو امام فى الحديث والتفسير وكذا نقله مثل الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى
فان اراد به جرحا مجردا ناشيا من مجرد الاستبعاد فهو فى غاية السقوط سيما من مثل
العلامة الطيبى الذى له خبرة بصنعة الحديث وان اراد جرحا واقعا من ائمة الحديث على
هذه الرواية فليبين لنا ههنا والا فالجرح المجرد جرح والطعن الغير الناشئ عن التثبت
والتحرى بجح ولقد راجعت الى التفاسير الذى عندى مثل تفسير الفراء وتفسير الوجيز و
تفسير الماوردى بعد كتابت هذا المحل فاذا فى تفسير الفراء قوله ام يحسدون الناس على
ما اتيهم الله من فضله هذه اليهود حسدت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كثرة النساء
فقالوا هذا يزعم انه نبى وليس له هم الا النساء فانزل الله تبارك وتعالى آتينا آل ابراهيم
الكتاب وفى آل ابراهيم سليمان بن داود وكان له تسع مائة امراءة ولداود مائة امراءة فلما
تليت هذه الآية كذب بذلك بعضهم وصدق بعضهم وهو قوله تعالى فمنهم من آمن بالنساء
عن سليمان وداود ومنهم من صد عنه بالتكذيب والاعراض انتهى والامام الواحدى
الف الوجيز بعد الوسيط لاستكثار الناس الوسيط فذكر فى الوجيز ما لا بد منه من
النقاوة وهذا التفاسير الثلثة مبنية على الروايات وقد كان الماوردى من كبار المحدثين له
اقوال معتبرة فى اصول الحديث وقد كان ابن الجوزى مع جلالته ينقل عنه كثيرا فى تفسيره المسمى
بزاد المسير على وجه الرضى والقبول من غير رد منه ومن الذاهلين المغترين بهذا الكلام
من العلامة الطيبى توهما منه انه كلام معتد به الشهاب الخفاجى حيث قال وترك
تفسير الحسد باستكثار نسائه مع ما كان لسليمان وداود من كثرة النساء لبعده وعدم
ما يدل عليه مع جعل الناس فيه بمعنى النبى والحسد بمعنى الطعن انتهى وليت شعرى من
اعرف بالعربية واللغات والادبيات بعد الفراء والواحدى والامام البغوى والماوردى
وابن الجوزى اذ كل منهم اديب ملاء ثوبه اعرف الناس بما لا يليق بانسجام النظم الشريف
وسلاسته بعد ما كانوا اعرف الناس بالروايات الثابتة وغير الثابتة قوله فمنهم من
اليهود من امن به اى بمحمد او بما ذكر من حديث آل ابراهيم الخ فى الكشاف فمنهم اى فمن اليهود
من آمن به اى بما ذكر من حديث آل ابراهيم ومنهم من صد عنه واعرض مع علمه بصحته او من
اليهود من آمن برسول الله ومنهم من انكر نبوته او من آل ابراهيم من آمن بابراهيم ومنهم من
كفر كقوله فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون انتهى فالمص كما ترى ذكر فى ارجاع ضميره وجوها
ثلثة ارجاعه الى رسول الله وارجاعه الى حديث ابراهيم وارجاعه الى ابراهيم مثل صاحب
الكشاف الا انه وقع الخلاف بينهما فى الترتيب فصاحب الكشاف قدم الارجاع الى الحديث
ابراهيم على الارجاع الى رسول الله والمصنف عكس الامر مع الاتفاق على تأخير الارجاع الى ابراهيم

الى ابراهيم الا ان المص مع تأخيره زيفه ومرضه وصاحب الكشاف اكتفى بالتأخير فقط
قال العلامة الطيبى فى حق الوجه الثالث هذا هو الوجه لان الفاء تفصيلية ولا بد من
سبق مجمل وذلك هو قوله تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكم وآل ابراهيم يدخل فيه
المسلمون والمشركون واليهود والنصارى قوله بدلت الخاتم قرطا القرط نوع من حلى الاذن
ويجمع على اقراط وقرطة واقرطة قوله والعذاب فى الحقيقة للنفس العاصية المدركة لا لآلة
ادراكها فلا محذور فى الكشاف فان قلت كيف يعذب مكان الجلود العاصية جلود
لم تعص قلت العذاب للجملة الحساسة وهى التى عصت لا الجلد انتهى وهذا الاشكال تصدى
لدفعه الزمخشرى والمصنف كما ترى بل وكثير من المفسرين من الموافق والمخالف الا انه لو
امعن النظر ههنا ان هذا الاشكال لا يرد الا على اصول اهل الاعتزال القائلين بالحسن
والقبح العقليين وبان العقل موجب بكون افعال العباد حسنا وقبيحا وكذا فى افعال
الله تعالى شانه ولذا سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد واما من لا يقول بذلك مثل
عامة اهل الحق من الاشاعرة والماتريدية فلا يتوجه اشكال حتى يحتاج الى دفعه فمن تصدى
لدفعه من القائلين بالحسن والقبح الشرعيين او العقليين بدون جعل العقل موجبا وحاكما
اصلا لا فى افعاله تعالى ولا فى افعال العباد فانما يتصدى له تبرعا وتوسعا ثم قال الزمخشرى
وعن فضيل يجعل النضيج غير نضيج انتهى وفى المعالم قال ابن عباس يبدلون جلودا بيضاء كامثال
القراطيس وروى ان هذه الآية قرئت عند عمر فقال للقارى اعدها فاعادها وكان عنده
معاذ بن جبل فقال معاذ عندى تفسيرها يبدل فى ساعة مائة مرة قال عمر هكذا سمعت رسول
الله قال الحسن تأكلهم النار كل يوم سبعين الف مرة كلما اكلتهم قيل لهم عودوا فيعودون
كما كانوا قوله فينانا لا جوب فيه ودائما لا تنسخه الشمس وهو اشارة الى النعمة التامة
الدائمة والظليل صفة مشتقة من الظل لتأكيده كقولهم شمس شامس وليل اليل ويوم
ايوم فى الكشاف ظليل صفة مشتقة من لفظ الظل لتأكيد معناه كما يقال ليل اليل ويوم ايوم
وما اشبه ذلك وهو ما كان فينانا لا جوب فيه ودائما لا تنسخه الشمس وسجسجا لا حر فيه
ولا برد وليس ذلك الا ظل الجنة انتهى فينانا اى متصلا منبسطا لا جوب بضم الجيم وفتح الواو
لا فرج فيه لالتفاف الاشجار لا تنسخه الشمس اى لا تزيله والسجسج من الزمان ما لا حر
فيه ولا برد ومن المكان ما لا سهولة فيه ولا خشونة قال الامام ان بلاد العرب كانت فى
غاية من الحرارة وكان الظل عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن
الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله فى الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان
الظل الظليل كناية عن المبالغة فى الراحة هذا ما يميل اليه خاطرى وبهذا الطريق يندفع
سؤال من يقول اذا لم يكن فى الجنة شمس تؤذى بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل
وايضا نرى فى الدنيا ان المواضع التى يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواها
عفنا فاسدا موذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لان على هذا الوجه الذى لخصنا يندفع
الاشكال انتهى قلت وقول القائل وايضا انا نرى فى الدنيا ان المواضع التى يدوم الظل فيها
ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواها عفنا فاسدا موذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك
باطل ناشئ من قياس الغائب على الشاهد والا فلا المناسبة بين ظل الجنة وبين ظل الدنيا
فكما ان خمور الجنة لا يصدعون عنها ولا ينزفون مع ان خمور الدنيا فيها الخمار والصداع

الشديد وان نساءها مطهّرة منزّهة عن الحيض والنفاس وسائر النقايص المتحققة فى
نساء الدنيا وكذا ثمارها وعسلها ولبنها كلّ منها مقدّس عن الغوائل المتحقّقة فى ثمر الدنيا
وعسلها ولبنها وكذلك الامر فى ظلّها حيث انّه منزّه عن المضار والغوائل المتحقّقة فى
ظلال الدنيا وكذا قول القائل اذا لم يكن فى الجنّة شمس تؤذى بحرّها فما فائدة وصفها بالظّل
الظليل كلام فاسد ناش من قياس الغايب على الشاهد بينا مثلا ان لباس الجنة ليس
لدفع الحر والبرد الموذيين كما فى لباس الدنيا وكذا اشربة الجنة مع تعدد انواعها ليست
لدفع الظماء لعدم الظماء فيها وكذا مأكل الجنّة ليس لدفع الجوع لانّه لا جوع فيها فكما انه كان
لغوا من الكلام ان يقول القائل اذا لم يتحقّق العطش والظماء فى الجنّة كانت الاشربة الشّهية
البهيّة ووجودها عبثا فى الجنّة واذا لم يكن الجوع فيها كانت الاطعمة اللّذيذة خالية عن
الفائدة كذلك الكلام فى قول القائل المذكور هنا فالترتيب على الكل من الملابس والمآكل
والمشارب وغيرها انما هو التلذّذ والتمتع والتزين لاصحاب الجنّة لا لدفع الاذى
من الحر والبرد والجوع والعطش لعدم شئ من ذلك فى الجنّة **قوله** وان نزلت يوم الفتح فى عثمان
بن طلحة بن عبد الدار لما اغلق باب الكعبة الحديث قال الحافظ ابن حجر هكذا ذكره الثعلبى
ثم البغوى بغير اسناد وكذا ذكره الواحدى فى الوسيط والاسباب وقال فيه مادام هذا
البيت فان المفتاح والسدانة فى اولاد عثمان انتهى وذكر الجلال السّيوطى اخرجه ابن
مردويه عن ابن عباس نحوه انتهى فى حاشية الشيخ ذكريا وما ذكر من انّ السدانة فى
اولاد عثمان ابدا يخالفه قول ابن كثير فى تفسيره ان عثمان دفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو
فى ولده الى اليوم قلنا لا مخالفة لانه يمكن ان يقال فى قوله ان السدانة فى اولاد عثمان
ابدا ان السدانة فى اولاد نسب عثمان ابدا لان النسب بين عثمان واخيه شيبة واحد
لان جدّ كلّ منهما عبد الدار وتقدير المضاف شايع وذايع **قوله** او يرضى بحكمكم اشارة الى
مسئلة التحكيم **قوله** ولان الحكم وظيفة الولاة قيل الخطاب لهم اى لا خطاب يعم المكلفين
والامانات واللام الجارّة فى لانّ متعلقة بقوله قيل المتأخر والواو ليست بعاطفة بل
استينافية **قوله** فما منصوبة موصوفة بيعظكم او مرفوعة موصولة الضمير راجع الى يعظكم
فالمعنى ان كلمة ما موصولة بيعظكم او موصوفة بيعظكم به **قوله** والمخصوص محذوف
اى المخصوص بالمدح محذوف فى هذا الكلام بقرينة ما سبق من قوله يأمركم ان تؤدّوا الامانات
الى اهلها من قوله وان تحكموا بالعدل كما اشار اليه المصنف بقوله وهو المأمور به **قال** تعالى
يا ايّها الّذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول الآية فى سبب نزولها قولان احدها انّها
نزلت فى عبد الله بن حذافة بن قيس السهمى اذ بعثه النبى صلى الله تعالى عليه وسلّم فى
سرية اخرجه البخارى ومسلّم من حديث ابن عبّاس والثانى ان عمار بن ياسر كان مع خالد بن
وليد فى سرية فهرب القوم ودخل رجل منهم على عمار فقال انى قد اسلمت فهل ينفعنى او اذهب
كما ذهب قومى قال عمّار اقم فانت آمن فرجع الرّجل فاقام فجاء خالد فاخذ الرّجل فقال عمّار
انّى قد امنته وقد اسلم قال اتجير علىّ وانا الامير فتنازعا وقدما على رسول الله فنزلت هذه الآية
رواه ابو صالح عن ابن عبّاس كذا فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى **قال** على طريقة الالتفات اى
من الغيبة الى الخطاب فيكون التنازع بين اولى الامر بعضهم مع بعض **قوله** فراجعوا فيه
قال الشّيخ ذكريا ولو قال بدل قوله فراجعوا فيه لكان اولى واوفق بكلام الزمخشرى قوله

قوله ذلك اى الرد خير لكم واحسن تأويلا عاقبة **قال** ابو حيان اى الرد الى الكتاب والسّنة
خير واحسن لا يراد بهما افعل التفضيل اذ لا خير ولا احسن فى الرّد الى غير الكتاب والسّنة
قوله عن ابن عبّاس انّ منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودى الى النبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم
الحديث قال الحافظ العسقلانى فى الحديث ذكره الثعلبى من رواية الكلبى عن ابى صالح عن ابن
عبّاس فى هذه الآية نزلت فى رجل يقال له بشر وهو من المنافقين وذكره الواحدى ايضا
ولابن ابى حاتم وابن مردويه من رواية ابن وهب عن ابن لهيعة عن ابى الاسود اختصم رجلان
الى النبى فقضى بينهما فقال الّذى قضى عليه ردّنا الى عمر فانطلق اليه فضرب عنق الّذى قال
ردّنا الى عمر فجاء الآخر فاخبره عليه السّلام فقال ما كنت اظنّ عمر يجترئ على قتل مؤمن فانزل
الله فلا وربّك لا يؤمنون الآية فاهدر دمه **قوله** والطاغوت على هذا كعب ابن الاشرف
اى الطاغوت على هذا القول من الاقوال الاربعة فى سبب النزول على ما ذكره ابو الفرج ابن الجوزى
فى تفسيره هو كعب ابن الاشرف واما على الروايات الثلثة الآخر الواردة فى سبب النزول فيكون
المراد من الطاغوت هو الكاهن لان كلّ واحدة من تلك الروايات مبنيّة على كون من ارادوا
ان يتحاكموا اليه هو الكاهن وان كان صورة كلّ من الروايات مختلفة متغايرة **قال** تعالى
ويريد الشّيطان ان يضلّهم ضلالا بعيدا قال الامام قالت المعتزلة قوله تعالى ويريد
الشيطان ان يضلّهم ضلالا بعيدا يدلّ على ان كفر الكافرين ليس بخلق الله تعالى ولا
بارادته وبيانه من وجوه الاوّل انّه لو خلق الكفر فى الكافر واراده منه فاىّ تأثير للشيطان
فيه واذا لم يكن فيه تأثير فلم ذمّه عليه الثانى انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد
الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون الثالث ان قوله فى اوّل الآية صريح فى اظهار التعجب من انهم كيف يتحاكموا الى الطاغوت
مع انهم قد امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله تعالى لما بقى التعجب فانه يقال
انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان
من فعل ذلك منهم ثم اخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب
اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت
منا انا لا نقدح فى هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعى انتهى بيد الامام رحمه الله انا
ننقض استدلالهم هذا بالعلم والداعى اما الاوّل فلانه تعالى علم فى الازل باتّفاق منّا ومنكم
انّهم بعد ما امروا ان يكفروا بالطاغوت يتحاكمون اليه ويخالفون قول الله وقول رسوله و
يتّبعون قول الشيطان وامره فى ذلك فهو تعالى علم فى الازل وقوع ذلك منهم فيما سيجئ
فلا بد وان يقع ذلك منهم فيما سيجئ على وفق ما علم تعالى فى الازل بان خالفوا امر الله
ورسوله واتبعوا امر الشيطان وتحاكموا الى الطاغوت والا لانقلب العلم جهلا باتّفاق
منّا ومنهم واما الثانى فلان اهل الاعتزال اجمعوا على انّه لا يصدر عن الفاعل المختار اثر
الا بسبب داعى يرجّح المختار ذلك الاثر بسببه وذلك الداعى من الله تعالى باتّفاق منا و
منهم فمخالفتهم امر الله تعالى وامر رسوله وتحاكمهم واتباعهم امر الشيطان كلّ منها يرجع
الى الله تعالى بالضرورة الا الى الله تصير الامور اليه مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون **قوله** على
انّه حذف لام الفعل اعتباطا اى حذفا على غير قياس تخفيفا من اعتبط الناقة اى قتلها
من غير سبب فى الصّحاح عبطت الناقة واعتبطتها اذا نحرتها وليس بها علّة انتهى فالاعتباط

بكسر الهمزة وسكون العين المهملة آخره طاء مهملة **قوله** هو مصدر او اسم للمصدر الذي هو
الصدّ قال مولانا ابن تمجيد صد يجيء متعدّيا ولازما فمصدره صدّا على التعدية وصدودا
على اللزوم فيصدون محتمل المعنيين لكن عند التعدية يكون صدودا اسم المصدر الذي
هو الصدّ وعند كون معناه على اللزوم يكون هو مصدرا لا اسم مصدر **قوله** وتعليق
الظرف ببليغا على معنى بليغا في انفسهم مؤثرا فيها ضعيف لان معمول الصفة لايتقدم الموصوف
في الكشاف فان قلت بم تعلّق قوله في انفسهم قلت بقوله بليغا اي قل لهم قولا بليغا في
انفسهم مؤثرا في قلوبهم يغتمّون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا وهو
التوعّد بالقتل والاستيصال ان نجم منهم النفاق واطلع قرنه فاخبرهم ان ما في نفوسهم
من الدغل والنفاق معلوم عند الله وانه لا فرق بينكم وبين المشركين وما في هذه
المكافّة الا لاظهاركم الايمان واسراركم الكفر واضماره فان فعلتم ما تكشفون غطائكم لم
اي المصالحة في ترك القتال
يبق الا السيف ويتعلق بقوله قل لهم اي قل لهم في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم المطويّة
على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما في قلوبكم لا يخفى عليه فلا يغني عنكم ابطانه فاصلحوا
انفسكم وطهّروا قلوبكم وداووها من مرض النفاق والا انزل الله بكم ما انزل الله بالمجاهدين
بالشرك من انتقامه وشرّا من ذلك واغلظ او قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم
غيرهم مسارّا لهم بالنصيحة لانها في السرّ انجع وفي الامحاض ادخل انتهى قال صاحب الانتصاف
ولكلّ من هذه التاويلات شاهد بالصحة اما الاول فلانّ حاصله امره بتهديدهم على
وجه يبلغ صميم قلوبهم وساق التهديد في قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدّمت ايديهم ثم
جاؤك يشهد له فانه اخبر بما سيقع لهم على سبيل التهديد واما الثاني فيلايم من السياق
قوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم يعني ما انطوت عليه من الخبث والمكر والحيل
ثم امره بوعظهم والاعراض عن جرايمهم حتى لا يكون مؤاخذتهم بها مانعة من نصحهم ووعظهم
ثم جاء قوله وقل لهم في انفسهم قولا بليغا كالشرح للوعظ ولذكراهم ما يعظهم فيه وتلك
نفوسهم التي علم الله ما انطوت عليه من المذام واما الثالث فيشهد له سترته صلى الله
عليه في كتم اعيان المنافقين والتجافي عن افضاحهم والستر عليهم حتى عدّ حذيفة رضي الله تعالى
عنه صاحب سرّه صلى الله تعالى عليه وسلم لتخصيصه اياه بالاطلاع اعيانهم وتسميتهم لهم
باسمائهم انتهى وفي الكشف عند قوله بليغا في انفسهم مؤثرا في قلوبهم بلغ منه اثرفيه كانه
اخذ منه بلاغة وبلغ فيه جعل الشيء طرف البلاغ التمكنه فيه وتمام تأثيره واما على
الوجه الثاني فالقول البليغ هو الذي طابق مقتضى المقام افادة وايرادا واستحسانا وقوله
وانّ الله يعلم عطف تفسيريّ لقوله قولا بليغا وليس فيه التفات وعلى الثالث كالاول
الا انه ليس فيه تلك المبالغة فالمعنى الاوّل هو هو اذ فيه كمال البلاغة قال ابو حيان و
تعليق الزمخشري قوله في انفسهم بقوله بليغا لا يجوز على مذهب البصريّين لان معمول
الصّفة لا يتقدّم عندهم على الموصوف لو قلت هذا رجل ضارب زيدا لم يجز ان يقول
هذا زيدا رجل ضارب لان حقّ المعمول ان لا يحلّ الا في موضع يحلّ فيه العامل ومعلوم
ان النعت لا يتقدّم على المنعوت لانه تابع والتابع لا يتقدم على المتبوع واجاز ذلك الكوفيون
اجازوا هذا طعامك رجل يأكل والزمخشري اخذ في ذلك بمذهب الكوفيين انتهى واجيب
عن الزمخشري بان ما ذكره منتقض بقوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر واما السائل

واما السائل فلا تنهر حيث قدم فيها على لا تنهر مع انهما معمولان لتقهر ولتنهر والعامل
فيه لا يجوز تقديمه على لا اذ المجزوم لا يتقدّم على جازمه فقد تقدّم المعمول حيث لا يتقدّم
العامل ثم لا يخفى على من له ممارسة لكتاب الكشاف ان الزمخشري لم يتقيّد فيه بمذهب
معيّن من مذاهب النحاة وانما جلّ نظره ابتغاء اقوال من النحاة توافق لكمال بلاغة التنزيل
فالمصنّف ضيّع المعنى الاوّل من المعاني الثلثة المذكورة في الكشاف بعدم ذكره على انّه
معنى الآية مع انه معنى واي معنى وضيّع المعنيين الاخيرين بعدم ايفائه حقهما من
ايراد عبارة دالّة عليهما دلالة واضحة بل اوردهما في غاية من الايجاز ونهاية من
الاختصار بحيث لا يصل الى مغزاه من اراد الوقوف عليه الا بعد النظر الى كلام الكشاف
اللهم غفرا واي عبد لك لا المّا **قال** تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله قال
ابن عطيّة فالكلام عام اللفظ خاص المعنى لانا نقطع ان الله تعالى قد اراد من بعض خلقه
ان لا يطيعوه ولذلك خرّجت طائفة معنى الاذن الى العلم وطائفة خرّجته الى الارشاد
فكانه اذن له انتهى قال ابو حيّان ولا يلزم ما ذكره ان الكلام عام اللفظ خاص المعنى لان
قوله ليطاع مبني للمفعول الذي لم يسمّ فاعله ولا يلزم من الفاعل المحذوف ان يكون عامّا
فيكون التقدير ليطيعه العالم بل المحذوف ينبغي ان يكون خاصّا ليوافق الوجود فيكون
اصله الا ليطيعه من اراد طاعته انتهى قال في تفسير التيسير امرهم بطاعتهم فيما امروا
تعاظهم بما وعظ ولخبران كل رسول ارسل كان على الامّة تجب طاعته وتعلّقت المعتزلة
بظاهر هذه الآية وادعوا ان الله اراد من عباده الطاعة فانه ارسل الرسول للطاعة
وهم عصوا على خلاف ارادته والآية حجّة عليهم فانه تعالى قال ليطاع باذن الله اخبر انه
انما يطاع باذنه اي بمشيته وقيل بعلمه فانما يطيع من علم الله انه يطيع وشاء الله ان يطيع
قوله تفخيما لشانه وتنبيها على ان من حقّ الرسول ان يقبل اعتذار التائب وان عظم جرمه و
يشفع له ومن منصبه ان يشفع في كبائر الذنوب في الكشاف ولم يقل واستغفرت لهم وعدل
عنه الى طريقة الالتفات تفخيما لشان رسول الله وتعظيما لاستغفاره وتنبيها على ان شفاعة من
اسمه الرسول من الله بمكان فالمص رحمه الله تعالى ترك في تعليل الالتفات شيئا ذكره في
الكشاف وزاد في ذلك شيئا لم يذكر في الكشاف فترك امرين مذكورين فيه وهما تعظيما
لاستغفاره وتنبيها على ان من اسمه الرسول بمكان وزاد في نكتة الالتفات وعلّته ثلثة
امور لم تذكر في الكشاف احدها التنبيه على ان من حقّ الرسول قبول عذر التائب وثانيها
التنبيه على انه من حقّه ايضا الشفاعة من الله لذلك المعتذر وثالثها التنبيه على ان من
منصبه عليه السلام الشفاعة في كبائر الذنوب والتنبيهات كلها للامة ثم ان في
النكتة الثالثة من النكات الثلث التي زادها طنز وتعريض لاصحاب الاعتزال بان الشفاعة
ليست كما تقولون به من انها تكون لرفع الدرجات فقط لا لحط السيئات وليس
الامر كذلك لانها تكون ايضا لحطّ السيّئات وعفوها عن صاحبها لانهم على تقدير مجيئهم
لرسول الله تائبين احتاجوا في قبول توبتهم وعفو جرايمهم وفي نيلهم رحمة الله تعالى
استغفار رسول الله لهم وان يشفع لهم من الله تعالى في عفو جرايمهم ونيلهم رحمة الله
تعالى ومغفرته فلو كان قبول التوبة واجبا على الله تعالى كما زعمتم لما احتاجوا الى استغفار
الرسول وشفاعته وكذا لو كان الشفاعة لمجرد رفع الدرجات لا لعفو السيئات كبيرة

كانت او صغيرة لما احتاجوا في عفو جرائمهم العظيمة ونيلهم رحمة الله تعالى ومغفرته
الى استغفار الرسول وشفاعته وكل ذلك خلاف نص هذا النظم الشريف والله يقول
الحق وهو يهدي السبيل **قوله** وقيل انها والتي قبلها نزلتا في حاطب ابن بلتعة خاصم
زبير الحديث في حاشية الطيبي هذا خطاء لما روينا عن البخاري ومسلم وغيرهما عن عروة
ابن الزبير قال خاصم الزبير رجلا من الانصار في شراج الحرة الحديث وجل جناب حاطب
ان يتكلم بما يتغير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ويلحقه من المغيظة ما لحقه
وقد شهد الله تعالى له بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي
وعدوكم وانه شهد بدرا والحديبية وقال رسول الله لا يدخل النار احد شهد بدرا و
الحديبية وانه حليف الزبير بن العوام ذكره في الاستيعاب وقال صاحب الجامع هو
حاطب بن راشد اللخمي وهو حليف قريش ويقال انه من مذحج وقيل هو من اهل اليمن والاكثر
على انه حليف لبني اسد بن عبد العزى وقلت فلا خلاف اذن انه لم يكن انصاريا انتهى
قلت كيف يصح هذا والائمة الستة اتفقوا على ان الذي خاصم الزبير هو رجل من الانصار
ولو اتفق الشيخان فقط على ذلك لكفى في ثبوت ذلك وهما هما وقد اتفق بعدهما الترمذي
والنسائي وابي داود وابن ماجه وذكر الامام البغوي انه رجل من الانصار يقال لها
حاطب ابن ابي بلتعة ثم انه يستشكل ايضا بما في مسند الامام احمد حيث قال حدثنا
ابو اليمان حدثنا شعيب عن الزهري قال اخبرني عروة ابن الزبير عن ابيه انه كان
يحدث انه خاصم رجلا من الانصار وقد شهد بدرا الى النبي في شراج الحرة كانا يسقيان به
كلاهما وقد قال اسق ثم ارسل الى جارك فغضب الانصاري وقال يا رسول الله ان كان
ابن عمتك فتلون وجه رسول الله ثم قال للزبير الى آخر ما في الكتب الستة في حاشية
الجلال السيوطي قال الحافظ ابن حجر في شرح البخاري ذكر جماعة انه حاطب ابن ابي
بلتعة وتعقب فانه من المهاجرين لا من الانصار فان ثبت فقول من قال انه من الانصار
على ارادة المعنى الاعم كما استعمل ذلك في غير واحد وذكر الداودي والزجاج ان خصم
الزبير كان منافقا قال القرطبي فقوله من الانصار يعني نسبا لا دينا وقال وهذا
هو الظاهر من حاله ويحتمل انه لم يكن منافقا لكن اصدر منه بادرة النفس وايده
بعضهم قائلا لم تجر عادة السلف بوصف المنافقين بالنصرة التي هي صفة مدح ولو
شاركهم في النسب بل هي زلة من الشيطان تمكن منه بها عند الغضب وليس كذلك
بمستنكر من غير المعصوم في تلك الحالة انتهى قوله فقول من قال انه من الانصار على ارادة
معنى الاعم كما استعمل ذلك في غير واحد بعد ما كان مخالفا لظاهر الكلام مخالف لكلام
الامام احمد في مسنده وكذا قوله وذكر الداودي والزجاج ان خصم الزبير كان منافقا
وكذا قول القرطبي من الانصار نسبا لا دينا كل ذلك قول مخالف لكلام احمد بل لظاهر
الكتب الستة بل الجواب ما قالوه من انه بادرة غضب وزلة من الشيطان تمكن منه بها
عند الغضب الخ **قوله** في شراج من الحرة كانا يسقيان بها النخل وفي النهاية الشرجة مسيل
الماء من الحرة الى السهل والشرج جنس لها والحرة ارض ذات حجارة **قوله** اسق يا زبير ثم
ارسل الماء الى جارك وفيما خرجه ابن ابي حاتم فقضى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ان يسقي الاعلى ثم الاسفل **قوله** فقال حاطب لان كان الزبير ابن عمتك اي لاجل ان الزبير

ابن عمتك قضيت له بان يسقي ارضه قبلي ام الزبير هي صفية بنت عبد المطلب
ابن هاشم فصارت اخت عبد الله والد رسول الله **قوله** ثم احبس الماء الى الجدر واستوف
حقك والجدر الجدار الصغير والمراد به ما يحيط بالمزرعة **قال** تعالى ولو انا كتبنا عليهم
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم الآية قال الامام البغوي فلما خرجا مرا على المقداد
فقال لمن كان القضاء فقال الانصاري قضى لابن عمته ولوى شدقه ففطن له يهودي
كان مع المقداد فقال قاتل الله هؤلاء يشهدون انه رسول الله ثم يتهمونه في قضاء
يقضي بينهم وايم الله لقد اذنبنا ذنبا مرة في حيوة موسى فدعانا موسى الى التوبة منه فقال
اقتلوا انفسكم ففعلنا فبلغ قتلانا سبعين الفا في طاعة ربنا حتى رضي عنا فقال
ثابت بن قيس اما والله ان الله ليعلم مني الصدق ولو امرني محمد ان اقتل نفسي لفعلت
فانزل الله في شان حاطب بن ابي بلتعة فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
الآية ثم قال عند قوله تعالى الا قليل منهم نزلت في ثابت بن قيس وهو من القليل الذي
استثنى الله انتهى في تفسير الحافظ ابي الفرج ابن الجوزي عند قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم
الآية سبب نزولها ان رجلا من اليهود قال والله لقد كتب الله علينا ان اقتلوا انفسكم
فقتلناها فقال ثابت ابن قيس شماس والله لو كتب الله علينا ذلك لفعلنا ذلك فانزل الله
هذه الآية هذا قول السدي انتهى فهذا كما ترى قول الامام البغوي لا انه ذكره اجمالا وذكر
مولانا عصام الدين
في بعض الحواشي وبما ذكره المص من القصة لم يتبين سبب نزول ولو انا كتبنا وللقصة تتمة
جعلت سبب النزول وهو ما ذكر في الكشاف من ان زبيرا وحاطبا خرجا بعد القضاء
فمرا على المقداد فقال لمن كان القضاء الخ ثم قال ولعله لم يثبت عند القاضي تتمة القصة
انتهى اقول ولعل اقتصار القاضي على ما ذكره وعدم ذكره القصة بتمامه كما ذكرها الكشاف
روما للايجاز كما هو عادته في هذا الكتاب والا فليس القاضي اثبت واحكم في صنعة الحديث
من هذين الامامين الجليلين الموثوقين في الروايات اعني البغوي وابو الفرج وعدم
ذكرهما سندا لها لا يدل على عدم الثبوت لانها لو لم تثبت اصلا لم يذكراها مع ان عادتهما
اسقاط السند في اكثر الروايات وقد نقلها ابو الفرج عن السدي والسدي هو السدي
الكبير وهو موثوق ولو لم يثبت هذا النقل عند ابي الفرج لم يذكره بصيغة الجزم وفي كشف
الكشاف عند قوله وقيل نزلت في شان الزبير وحاطب ابن ابي بلتعة هذا ينافي قوله فيما
بعد فقال الانصاري قضى لابن عمته ولوى شدقه لان حاطبا لم يكن من الانصار انتهى
قلت والجواب ما قد سبق من الامام البغوي من ان في الانصار رجلا يقال له حاطب ابن
ابي بلتعة انتهى قلت ويقال لمثله في اصطلاح اهل الحديث المتفق والمفترق اي المتفق لفظا
وخطا والمفترق ذاتا كما يقال ان من يسمى بخليل ابن احمد ستة رجال اشهرها صاحب العروض
شيخ سيبويه وذلك فن جليل من فنون الحديث وقد وقع لي في ابان طلبي في رواة صحيح مسلم
عبد الله بن عمر بن الخطاب مع انه ذكر فيه نازلا عن درجة اتباع التابعين فخاطبني منه شيء
ومنشاؤه ذهولي عن هذا الفن وقيتئذ ولهم فن جليل ايضا وهو وهو المؤتلف والمختلف
اي المتفق خطا والمختلف لفظا مثل عباس وعياش ومثل عيشيون وعبسيون وعنسيون
الاول بمثناة تحتية بعد العين المهملة وبعدها شين معجمة نسبته الى بني عيش والثاني
بموحدة تحتية بعد العين بعدها شين مهملة نسبة الى بني عبس والثالث بنون بعد

العين بعدها سين مهملة نسبة الى بنى عنس الاوّل نسبته الى قبيلة فى بصرة والثانى
نسبته الى قبيلة فى كوفة والثالث نسبته الى قبيلة فى الشام **قوله** لانّ اذن جواب
وجزاء هذا كلام الزمخشرى قال ابو حيّان ظاهر قول الزمخشرى لان اذن جواب وجزاء
يفهم منه انّها تكون لمعنيين فى حالة واحدة على كل حال وهذه مسئلة خلافيّة ذهب
ابو على الفارسى الى انّها قد تكون جوابًا فقط فى موضع وجوابا وجزاءً فى موضع نحو اذن
اظنّك صادقا لمن قال ازورك هى جواب خاصة وفى مثل اذن اكرمك لمن قال
ازورك هى جواب وجزاء وذهب الاستاد ابو على الشلوبين الى انّها تتقدّر بالجواب
والجزاء فى كلّ موضع ووقفا مع ظاهر كلام سيبويه والصّحيح قول الفارسى وهى مسئلة يبحث
عنها فى علم النحو انتهى قلت ولعل صاحب الكشاف وقف مع ظاهر كلام سيبويه كما
وقف الاستاد معه ومال اليه وليس لاستاد اقضربا عاذ فهم كلام سيبويه من ابى
حيّان **قوله** من عمل بما عمل ورّثه الله علم ما لم يعلم رواه ابو نعيم فى الحلية **قوله** المتجاوزون
حدّ الكمال الى درجة التكميل اجمع المشايخ الكرام بن منهم على ان الكمّل الواصلين من غير
الانبياء على قسمين قسم كامل غير مكمّل وقسم كامل ومكمّل فالوصول الى درجة الاكمال و
التكميل عندهم ليس من خصايص الانبياء واقصى ما يقال فى التقصّى ان ما فى الانبياء عليهم
السلام بالاصالة وما فى ما عداهم بالوراثة والتبعية **قوله** حتّى اطّلعوا على الاشياء واخبروا
عنها على ما هى عليه مقام الصديقية عند القوم اعظم درجات الولاية وارفعها واعليها
بحيث لا درجة اعلى منها لاحاد الامّة لانه درجة فوقها الا مقام النبوّة فالظاهر من
قول المص صعدت نفوسهم تارة بمراقى النظر فى الحجج والايات واخرى بمعارج التصفية و
الرياضات الى اوج العرفان ان مطلق الصّديقين منقسم الى قسمين قسم ليس لهم صعود
الى اوج العرفان بل احتاج فى ادراك المطالب العلميّة الى البحث والنظر فى الحجج والبراهين و
قسم له صعود الى اوج العرفان لا يحتاج فى ادراك المطالب العلميّة الى البحث والنظر بل يدركها
بالشهود والوجدان وهذا مخالف لتصريحات المشايخ الكرام بان من ليس له العرفان
والشهود والوجدان لا يصحّ له ان يكون اهلا للولاية الصّغرى فضلا عن ان يكون
اهلا للولاية الكبرى التى اعلى درجاتها واعظمها درجة الصديقية نعم ان اراد من
الصّديق معناه اللغوى وهو من يلازم الصّدق يصحّ تقسيمه الى القسمين المذكورين الّا
ليس بمعنى مصطلح شرعى بل ملازمة الصّدق من جملة الشّرايط الكثيرة لكون الرجل صدّيقا
لانّك قد تحقّقت ان مقام الصديقية مقام عزيز لا يناله كثير من الاولياء العظام
وغاية ما يقال فى الجواب ليس مراده ما يفهم من ظاهر كلامه بل مراده ان الصّديق لا يكون
صدّيقا الّا بالعرفان والشهود والوجدان غايته ان فى ادراك المطالب تارة يسلك
الى طريق الشهود والوجدان وتارة الى طريق النظر والبرهان ثم الظاهر من قول المص حتى
اطّلعوا على الاشياء واخبروا بها على ما هى عليه انّه لا بدّ فيمن يكون صدّيقا ان يطلع على ما
فى عالم الغيب والشهادة من الاشياء المحجوبة عن ابصار المبصرين وانظار الناظرين
وهو مخالف لتصريحات مشايخ الكرام مخالفة بيّنة اذ ليس الاطّلاع على الغيوب فى الافاق
والانفس والوقوف على ما وقع فى العالم لازمًا للوصول الى مقام الصديقية بل يجوز
ان يكون احد صدّيقا على مصطلح القوم مع انّه لم يقع له من مبداء كونه صدّيقا الى آخر

الى آخر عمره كشف لما وقع وراء جداره فضلا عن كشف ما وقع فى السّموات والارض
وعمّا وقع فى عالم الارواح مع ان اعتقاد العامّة والمترسّمين انّه لا يكون شخص وليًّا
الّا وهو يعلم ما فى السّموات والارض ويجوز ان يكون شخص لم يصل الى شئ من درجة
الولاية صغريها وكبريها ويكون له كشف ذلك فالّذى لا بد منه فى الوصول الى مقام
الصديقية هو شهود الاشياء التى تدور على علم الفناء والبقاء فمن ليس له ذلك ليس له
حظّ من مقام الصديقية نعم ان كان له شهود اشياء تدور على الفناء وليس له شهود
اشياء تدور على البقاء وان كان ممن ليس له مقام الصديقيّة الا انه يجوز ان يكون اهل
الولاية الصغرى بل الكبرى ايضًا ومن ليس له حظّ من الفناء ايضًا فضلا عن البقاء فلم
يكن اهل الولاية اصلاً لا للصغرى ولا للكبرى وان كان يمشى فى الهواء ويخبر عما وقع
فى السّموات والارض ويصدر عنه امور خارقة للعادات لان كله اشتغال بالسوى
والغير ويمكن الجواب بان مراده من قوله حتى اطّلعوا على الاشياء واخبروا عنها على ما اجمع و
اتّفق عليه عامّة اهل العرفان او ان مراده من ذلك القول انه يجوز ان يطّلعوا على
الاشياء الغايبة عن اعين النّاس ممّا يتعلّق بعالم الاجسام وعالم الارواح وان
يخبروا عنها على ما وقع فى عالمها **قوله** او واقفين فى مقام الاستدلال والبرهان هذا التقسيم
غير صحيح لانه لا بد وان يكون كل واحد من الاقسام مندرجا فى المقسم والمقسم ههنا هم
العارفون بالله ووقع الاجماع والاتّفاق من المشايخ الكرام على انّ العارف لا يكون
عارفًا الّا اذا بلغ درجة العيان بمعنى انه تجاوز درجة الاستدلال والبرهان وترقّى
الى درجة الشهود والوجدان فمن وقف فى مقام الاستدلال والبرهان ولم يترق الى درجة
الشهود والوجدان لم يكن من اهل العرفان قطعا على مصطلح العارفين **قوله** او لاكمن يرى
الشئ من بعيد وهم الصدّيقون هذا التقسيم ايضا غير صحيح لان من لا يكون حظّ من
مقام القرب الّذى هو الشامل لقرب النوافل وقرب الفرايض وقرب قاب قوسين لا يصحّ
ان يكون عارفًا قطعًا باجماع المشايخ الكرام فضلا عن ان يكون صدّيقا الذى هو الواصل
لاعلى درجات العرفان وارفعها كما تحقّقت نعم ان بين قرب وقرب تفاوت فقرب الفرايض
التى هى فناء الذات لا القوى والافعال هو اشرف من قرب النّوافل التى هى الفناء فى القوى و
الافعال لا فى الذات وكذا قرب قاب قوسين اشرف واعلى من كل واحد من القربين الاوّلين
بناء على انه جمع القربين معًا فيفنى فى صاحبه الافعال والقوى والذات فيكون فناؤه اكمل
واتمّ من فناء كل واحد من صاحب القربين الاوّلين **قوله** والاخرون امّا ان عرفانهم بالبراهين
القاطعة وهم العلماء الراسخون الذين هم شهداء الله فى ارضه واما ان يكون بامارات
واقناعات تطمئنّ اليه نفوسهم وهم الصّالحون هذا التقسيم ايضا غير صحيح على مصطلح العارفين
اصلا لان من لم يكن له نصيب من الوجدان والشهود والمشاهدة والعيان لا يعدّونه
من العارفين قطعًا وان بلغ الى علم اليقين بقواطع البراهين فكان ينبغى على المص ان يسقط
هذا الكلام من البين اعنى من قوله ولك ان تقول الى قوله وهم الصّالحون بل الاحسن والاولى
ان يسقط ما قبله ايضا لان فيه اختلال واضطراب وكلام لا يوافق كلمات اهل العرفان
قال تعالى وحسن اولئك رفيقًا قال الراغب الاصفهانى ويجوز ان يتعلّق من النبيّين بقوله
ومن يطع الله والرّسول اى من النبيّين ومن بعدهم ويكون قوله فاولئك مع الذين انعم الله

عليهم اشارة الى الملاء الاعلى ثم قال وحسن اولئك رفيقا ويبيّن ذلك قوله صلى الله
تعالى عليه وسلّم حين الموت اللّهمّ الحقنى بالرّفيق الاعلى وهذا ظاهر انتهى والمراد من
قوله اشارة الى الملاء الاعلى اشارة الى معيّة الملاء الاعلى ورفاقتهم وقوله وهذا ظاهر
يعنى انّه صلى الله طلب الالحاق برفيق موصف معلوم مشتهر بالرفيق الاعلى وما ذاك
الا الملاء الاعلى فيكون المراد من الّذين انعم الله عليهم هم الملاء الاعلى ولا شكّ انّه صلى
الله عليه وسلّم اعلم النّاس لتفسير القرآن وتأويله فقول الراغب وهذا ظاهر بشهادة
هذا الحديث الصحيح واورد عليه ابو حيّان انّ هذا الوجه الّذى هو عنده ظاهر
فاسد من جهة المعنى ومن جهة النحو امّا من جهة المعنى فلان الرّسول هنا هو محمّد عليه
السّلام اخبر الله ان من يطيعه ويطيع رسوله فهو مع من ذكر ولو كان من النبيّين
معلّقا بقوله ومن يطع الله والرّسول لكان قوله من النبيّين تفسيرا لمن فى قوله
ومن يطع فيلزم ان يكون فى زمان الرّسول ومن بعده انبياء يطيعونه وهذا غير
ممكن لانّه قد اخبر الله تعالى ان محمّدا هو خاتم النبيّين وقال هو صلّى الله تعالى عليه
وسلّم لا نبىّ بعدى وامّا من جهة النحو فما قبل فاء الجزاء لا يعمل فيما بعدها لو قلت ان
تقم هند فعمرو ذاهب ضاحكة لم يجز انتهى والجواب على الجهة الاولى من وجهين الوجه
الاوّل ان هذا التجويز منه مبنى على ان الرّسول ههنا محمول على مطلق الرّسول ومطلق الرسول
صنفان احدهما رسول فى امّته مثل الرّسل السالفة كانبياء بنى اسرائيل التابعين لشرع
موسى ومثل اسمعيل واسحق ويعقوب التابعين لشرع ابرهيم وثانيهما رسول ليس فى امّته
انبياء بسبب ختم النبوّة به فالطويف الاربعة اعنى الانبياء والصدّيقين والشهداء و
الصّالحين متحقّقة بالنسبة الى الصنف الاوّل وبالنسبة الى الصنف الثانى لم يتحقّق الا
الطّويف الثلث اعنى الصدّيقين والشهداء والصّالحين فيكون النظم الشريف عامّا
شاملا لجميع الامم من لدن آدم الى قيام السّاعة الوجه الثانى تعاضدت الاخبار ان عيسى
عليه السّلام ينزل الى الارض عند قرب الساعة يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويحكم
بشرع محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم ويجتمع بالمهدى ويصلّى عليه السّلام خلف المهدى
فيكون متبعا لشرعه عليه السّلام والاتباع هو الاطلاع وامّا اطلاق الجمع على الواحد فى
صورة اندراج المسيح عليه السّلام بعد النّزول فى امّة محمّد عليهما السّلام مع انّ اللفظ
ورد بصيغة الجمع لا بلفظ المفرد اعنى لفظ النبيّين فكثير مثل يا ايها الرسل كلوا من الطيبات
جواب لقولك واما اطلاق الجمع على الواحد منهم
والمراد رسولنا ومثل الّذين قال لهم النّاس ان النّاس وغيرهما وقد يوجّه ايضا بان جميع
الانبياء السّالفة امنوا بمحمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم وعزموا على النصرة بان جاء
فى عهده وعوهدوا على ذلك باخذ الميثاق منهم بشهادة قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق
النبيّين لما آتيتكم من كتاب الآية فذلك منهم عين الاطاعة والجواب عن الايراد من جهة
الاعراب انه لا اختلال على القاعدة فيما ذكره الراغب لان من النبيّين الخ وان كان مؤخّرا
صورة فهو مقدّم حقيقة لانه من حيّز الشرط فلم يكن ما قبل الفاء عاملا فيما بعده
لان قوله من النبيّين الخ مقدّم رتبة قوله روى ان ثوبان مولى رسول الله صلّى الله تعالى
عليه وسلّم اتاه يوما الى قوله فنزلت قال الحافظ العسقلانى ذكره الثعلبى بغير سند
ونقله الواحدى فى الاسباب عن الكلبى وحكى ذلك عن جماعة من الصحابة قال سعيد بن

قال سعيد بن منصور حدّثنا خلف بن خليفة عن عطاء ابن السّايب عن الشعبى قال
جاء رجل من الانصار الى رسول الله فقال لانت احبّ الىّ من نفسى وولدى واهلى و
مالى ولو انّى آتيك فاراك لظننت انى سأموت وبكى الانصارى فقال له النبىّ ما يبكيك
ذكرت انك ستموت ونموت فترفع مع النبيّين ونحن ان ادخلنا الجنّة كنّا دونك فانزل الله
على رسوله ومن يطع الآية فقال البشر ومن طريقه اخرجه البيهقى فى الشعب ووصله الطبرانى
وعنه ابن مردويه قال تعالى ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما قال الامام لا شكّ
قوله تعالى اشارة الى ما تقدّم ذكره من وصف الثواب فلمّا حكم على كلّ ذلك بانه فضل
من الله دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله وممّا يدل عليه من جهة العقل وجوه
الاوّل القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الّذى
اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثانى نعم الله تعالى على العبد لا تحصى
وهو موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطّاعة تقع فى مقابلة النعم السّابقة امتنع
كونها موجبة للثواب فى المستقبل الثالث الوجوب يستلزم استحقاق الذّم عند الترك
وهذا الاستحقاق ينافى الالوهية فيمتنع حصوله فى حقّ الاله تعالى فثبت ان ظاهر
هذه الآية كما دلّ على ان الثواب كلّه فضل من الله فالبراهين العقليّة القاطعة دالّة
على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه
وذلك ان العبد انما استحقّ ذلك الثواب لانّ الله كلّفه والتكليف تفضّل ولانه تعالى
هو الّذى اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتّى تمكّن المكلّف من فعل الطاعة
فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكى ينتفع به فاذا باعه وانتفع به جاز ان يوصف
ذلك الثمن الخ بانه من الواهب انتهى ويرد على قولهم الثواب وان كان واجبا لا يمتنع اطلاق
اسم الفضل عليه ان ثمرة كون الثواب واجبا عليه تعالى عندهم يلزم على زعمهم من
ترك هذا الواجب خلاف الحكمة والسّفه واستحقاق الذّم وثمرة كون اعطاء الثواب
فضلا انّه لا يلزم من تركه شئ من ذلك اصلا فكيف يمتنع اطلاق الفضل عليه انتهى وفى
تفسير التيسير دلّت الآية على انّه لا يجب الاصلح للعبد على الله تعالى وان ما يفعله الله
تعالى بعبده من الانعام فهو فضل منه تعالى فبطل مذهب المعتزلة انتهى وفى الانتصاف
عقيدة اهل السّنة ان المطيع لا يوجب على الله تعالى بطاعته شيئا وانّه مهما اثيب عليه
من دخول الجنّة والنجاة من النّار فذلك فضل من الله تعالى لا عن استحقاق سابق منهم
يقرؤن هذه الآية فى نصابها وامّا القدرية فيزعمون ان المطيع يستوجب على الله ثواب
الطّاعة وان المقابل لطاعته من الثواب اجر مستحقّ كالاجرة على العامل ثم قال ولمّا
وردت هذه الآية ناطقة بان جملة ما يناله عباد الله فضل من الله اضطرّ الزمخشرى
على ردّها الى معتقده ثم قال انّ معتقدنا معاشر اهل السّنة ان الطّاعة والاعمال
التى يتميّز بها هؤلاء الخواص خلق الله تعالى وفعله لا تأثير لهم بل الله عزّ وجلّ يخلق على
ايديهم الطّاعات ويثيبهم عليها فالطاعة اذا من فضله فله الفضل على كلّ حال
والمنّة فى الفاتحة والمآل وكفى بقوله سيّد البشر عمدة وقدوة لا يدخل احد منكم الجنّة
بعمله ولكن بفضل الله ورحمته قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمّدنى الله
بفضله منه ورحمته انتهى اقول لله در ابن المنير ما احسنه وابرعه فقول المصر واستحقاق

اهله الاولى تركه واسقاطه من البين **قوله** جمع ثبة هى الجماعة فوق العشرة من الرجال وقيل
الاثنان والثلثة فاكثر **قوله** جبرًا لما حذف من عجزه وهو تاء التأنيث **قوله** كوكبة واحدة
كوكبة الشئ معظمه وكوكبة الروضة نورها قاله الجوهرى والمراد انفروا نفرة واحدة
فهو كالتوكيد لما قبله **قوله** للفصل بالجزاء اى للفصل بين ان واسمها بخبرها وهو منكم **قوله**
والثانية جواب قسم محذوف والقسم بجوابه صلة من اى كونها صلة ان جعلت موصولة
وان جعلت نكرة موصوفة تكون الجملة صفة لها وبذلك علم ان الجملة القسمية مع جوابها
خبرية مؤكدة بالقسم فلا يمتنع وقوعها صلة للموصول وصفة للموصوف فاللام الثانية
انما هى مجرد القسم كما ذكره التفتازانى **قال** تعالى كان لم تكن بينكم وبينه مودة قال
ابن عطية وكان مضمنة معنى التشبيه لكنها ليست كالثقيلة فى الحاجة الى الاسم والخبر
وانما يجئ بعدها الجمل انتهى قال ابو حيان وهذا الذى ذكره غير محرر ولا على اطلاقه اما
اذا خففت ووليها ما كان يليها وهى ثقيلة فالاكثر والافصح ان ترتفع تلك الجملة على
الابتداء والخبر ويكون اسم كان ضمير شان محذوفا ويكون تلك الجملة فى موضع خبر كان و
اذا لم ينو ضمير الشان جاز لها ان تنصب الاسم اذا كان مظهرا وترفع الخبر هذا ظاهر كلام
سيبويه ولا يخص ذلك بالشعر فتقول كان زيدا قائم قال سيبويه وحدثنا من يوثق به
انه سمع من العرب من يقول ان عمرا لمنطلق واهل المدينة يقرؤن وان كلا لما ليوفينهم يخففون
وينصبون كما قالوا كان ثدييه حقان وذلك لان الحرف بمنزلة الفعل فلما حذف من
نفسه شئ لم يغير عمله كما لم يغير عمل لم يك ولم ابل حين حذف انتهى فظاهر تشبيه سيبويه
ان عمرا لمنطلق بقوله كان ثدييه حقان جواز ذلك فى الكلام وانه لا يختص بالشعر
وقد نقل صاحب رؤس المسائل ان كان اذا خففت لا يجوز اعمالها عند الكوفيين
وان البصريين اجازوا ذلك فعلى مذهب الكوفيين قد يتمشى قول ابن عطية فى ان كان
المخففة ليست كالثقيلة فى الحاجة الى الاسم والخبر واما على مذهب البصريين فلا لانها
لا بد لها عندهم من اسم وخبر **قوله** او حال عطف على قوله اعتراض **قوله** او داخل فى المقول فيكون
الجملتان اعنى كان لم يكن الخ ويا ليتنى كنت الخ كلاهما مفعولى ليقولن الاولى للتمنى على الغير
والثانى للتمنى على نفسه وكلا التمنيين حكاية من الله تعالى عن المبطئ **قوله** تضرية وحسدا
اختلف النسخ ههنا احديهما من الضراوة وهى الاعتياد والتعود والثانية تضريبا مثل
تكذيبا آخره باء موحدة تحتانية من الضرب بمعنى التحريك والاغراء **قوله** وقيل انه متصل
بالجملة الاولى من الجملتين الشرطيتين فالتقدير هكذا فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم
الله على اذ لم اكن معهم شهيدا كان لم تكن بينكم وبينه مودة فيكون متخللا بين ليقولن
وبين مقوله فى الظاهر **قوله** يا اطلق للتنبيه على الاتساع قالوا اذا دخل يا على الفعل
او على الحرف مثل يا ليتنى لم تكن للنداء بل تكون للتنبيه وان ذلك مختص من بين حروف
النداء بكلمة يا لانها الام فى حروف النداء **قوله** او العطف بالجر عطف على تقدير فانا افوز
قوله او الذين يشترونها عطف على قوله اى الذين من يبتغونها بها واشارة الى ان يشرون
يجئ بمعنى البيع وبمعنى الاشتراء فان حمل على المعنى الاول يكون الامر للمؤمنين المخلصين
وان حمل على المعنى الثانى للمبطئين والى ان الفاء فى فليقاتل على الحمل على الاول فصيحة وعلى تقدير
الحمل على الثانى للتعقيب اى ليترك المبطئون نفاقهم ويجاهدوا مع المؤمنين فى سبيل الله قوله

فليقاتل

قوله والعامل فيها ما فى الظرف من معنى الفعل وهو حصل واستقر المقدر فى الظرف اعنى لكم
قوله او على سبيل بحذف المضاف اى او عطف على سبيل الله **قوله** ويجوز نصبه على الاختصاص
فى الكشاف والمستضعفين فيه وجهان ان يكون مجرورا عطفا على سبيل الله اى فى
سبيل الله وفى خلاص المستضعفين ومنصوبا على الاختصاص يعنى واختص من سبيل الله
خلاص المستضعفين انتهى فالزمخشرى اقتصر فى اعراب والمستضعفين كما ترى على الوجهين
فقط والمصنف رحمه الله زاد وجها آخر فيه وقدمه على الوجهين الآخرين تلميحا الى انه
ارجح من العطف الاخر من وجهين ونبه على ذلك بايراد نسق يشعر بذلك كما يعرفه
الذوق التسليم وفى نسقه تنبيه آخر ايضا على ان وجهى العطف فى المستضعفين
رجحان بالنسبة الى نصبه على الاختصاص حيث قال ويجوز وذلك كله تعريض
لصاحب الكشاف بان الظاهر فى التعبير ان يشعر بالضعف فى وجه الاختصاص وان
لا يترك العطف على اسم الله مع الاشارة على رجحانه على العطف الآخر فليتأمل **قوله** مبالغة
فى الحث اى مبالغة فى التحريض على القتال **قوله** عتاب بن اسيد بفتح الهمزة وكسر السين
المهملة او كان حين جعله عليه السلام اميرا على مكة ابن ثمانية عشر سنة وفى تبيين
الجاحظ لما جعل يحيى ابن اكثم قاضى القضاة للمأمون استقل الناس سنه فكانوا يسئلون
من سنه قدحا وطعنا فقالوا كم سن القاضى ايده الله فقال سنى ازيد من سن عتاب
ابن اسيد حين جعله رسول الله عليه السلام عامل مكة باربع سنين وسنى ازيد
من معاذ بن جبل وقد جعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عامل اليمن وهو فى
سن العشرين **قوله** لا يؤبه اى لا يبالى به **قال** تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم
الآية فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى اختلفوا فيمن نزلت على قولين احدهما انها نزلت فى
نفر من المهاجرين كانوا يحبون ان يؤذن لهم فى قتال المشركين وهم بمكة قبل ان
يفرض لهم القتال فنهوا عن ذلك فلما اذن لهم فيه كرهه بعضهم روى هذا المعنى ابو
صالح عن ابن عباس وهو قول قتادة والسدى ومقاتل والثانى انها نزلت واصفة
احوال قوم كانوا فى الزمان المتقدم فحذرت هذه الامة من مثل حالهم روى هذا المعنى
عطية عن ابن عباس قال ابو سليمن الدمشقى كانه يومى الى قصة الذين قالوا ابعث لنا
ملكا وقال مجاهد هى فى يهود **قال** تعالى او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا
القتال الآية فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى ايضا قيل ان او بمعنى الواو وكتبت بمعنى فرضت
ولولا بمعنى هلا قال الفراء اذا لم تر بعدها اسما فهى استفهام بمعنى هلا واذا رايت بعدها
اسما مرفوعا فهى التى جوابها اللام تقول لولا عبد الله لضربتك وقال ابن قتيبة اذا رأيتها
بغير جواب فهى بمعنى هلا تقول لولا فعلت كذا ومثلها لوما فاذا رأيت للولا جوابا فليست
بمعنى هلا انما هى التى يكون لامر يقع بوقوع غيره كقوله فلولا انه كان من المسبحين
للبث فى بطنه واما لولا التى لها جواب فكثيرة فى الكلام انتهى قلت الفرق بين قولى
الفراء وابن قتيبة ان الفراء جعل علامة كون لولا التى تكون لامر يقع بوقوع غيره امرين
احدهما ان يكون بعده اسم وثانيهما ان يكون ذلك الاسم مرفوعا وابن قتيبة جعل العلامة
ان يجئ بعده فى الكلام جواب فقول ابن قتيبة اعم واشمل من قول الفراء **قوله** استزاده
فى مدة الكف عن القتال حذرا عن الموت فى تفسير ابى الفرج وفى الاجل القريب قولان احدهما

انّه الموت وكانهم قالوا هلا تركتنا نموت موتا وعافيتنا من القتال هذا قول السّدى
ومقاتل والثانى انّه امهال زمان فكانهم قالوا هلا اخرّت عنا فرض الجهاد قليلا
حتّى نكثر ونقوى قاله ابو سليمن الدّمشقى فى آخرين انتهى وفى المعالم بعد قوله تعالى
الى اجل قريب يعنى الموت اى هلا تركتنا حتّى نموت انتهى وفى التيسير اى هلا امهلتنا
الى الموت فنموت على الفرش انتهى وفى الكشاف استزادة فى مدّة الكفّ واستمهال الى وقت
آخر كقوله تعالى لولا اخرّتنى الى اجل قريب فاصدّق انتهى قلت ما ذكر فى المعالم والتيسير
هو قول السّدى ومقاتل وما ذكره الزمخشرّى هو قول ابى سليمن الدمشقى امام كبير من عظماء
المحدّثين وقول آخرين على ما صرّح به الحافظ ابو الفرج واما قول المص فلا يلايم لشئ من
القولين قول السّدى ومقاتل وقول ابى سليمن مع آخرين فلما اسقط التعديل عن قوله حذرا
عن الموت لكان موافقا لقول ابى سليمن واختصار الكلام الكشاف قال فى المعالم ايضا
اختلفوا فى هؤلاء الذين قالوا ذلك فقيل قاله قوم من المنافقين لان قوله لم كتبت علينا
القتال لا يليق بالمؤمنين وقيل قاله جماعة من المؤمنين لم يكونوا راسخين فى العلم قالوه
خوفا وجبنا لا اعتقادا ثم تابوا واهل الايمان يتفاضلون فى الايمان انتهى وفى التيسير
وهو سؤال الطلب الحكمة لا اعتراض ومعارضة بدليل انهم لم يوبخوا على هذا السؤال بل
اجيبوا انتهى ثم الوجهان المذكوران فى المعالم كل منهما فيندفع بما ذكره صاحب التيسير
على ما لا يخفى ثم الظاهر ان الايراد ان توجّه فانما يتوجه على القول الاول اعنى قول السدى
ومقاتل لا على القول الثانى اعنى قول ابى سليمان وآخرين كما لا يخفى وقال ابو حيان الظاهر ان
القائلين هم المنافقون لان الله تعالى اذا امر بشئ لا يسأل عن علته من هو خالص الايمان
انتهى فهو ايضا على القول الاول ومندفع بما فى التيسير قال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت
الآية قال البغوى وابو الفرج سبب نزولها ان المنافقين قالوا فى حق شهداء احد لو كانوا
عندنا ما ماتوا وما قتلوا فنزلت قال تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله الآية
فى تفسير ابى الفرج اختلفوا فيهم على ثلثة اقوال احدها انهم المنافقون واليهود قاله ابن
عبّاس والثانى المنافقون قاله الحسن والثالث اليهود قاله ابن السرى قال تعالى فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا قال الامام لما كان البرهان الدال على ان كل ما سوى الله
تعالى مستند الى الله تعالى على الوجه الذى لخصناه فى غاية الظهور والجلاء قال تعالى فما ل
هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذا يجرى مجرى التعجب من وقوفهم على صحة
هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الآية دالّة على صحة قولنا لانه لو كان
حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجّب معنى البتة لان السّبب فى عدم
حصول هذه المعرفة هو ان الله تعالى ما خلقها وما اوجدها وذلك يبطل هذا التعجّب
فحصول هذا التعجب يدلّ على انه يحصل بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى واعلم ان هذا
الكلام الا التمسّك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انّها معارضة بالعلم والداعى والله
اعلم وقالت المعتزلة ايضا اجمع المفسّرون على ان المراد من قوله تعالى لا يكادون يفقهون
حديثا انهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة وهذا يقتضى وصف القرآن بانه حديث
والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه كون القرآن محدثا والجواب مرادكم بالقرآن ليس
الا هذه العبارات ونحن لا ننازع فى كونها محدثة انتهى يعنى نحن جمهور الاشعرية لا ننازع

لا ننازع فى كون العبارات محدثة والحنابلة من اهل السنّة يقولون بقدم العبارات
القرآنية ايضا فالقرآن عندهم قديم لفظا ومعنى ولصاحب المواقف رسالة مستقلّة
فى كلامه تعالى وهى تنظر الى هذا القول من الحنابلة والشريف قدّس سرّه ينقل فى شرحه
للمواقف قدر ما يدلّ على مراد صاحبه ويشعر كلامه قدّس سرّه الارتضاء والقبول وعند
هذا الفقير جامع هذه الحواشى كلام العضد فى هذه الرسالة فى غاية الامعان والتحقيق
والدّوانى فى شرح الرّسالة العضدّية كان يتصدّى لقدحه وردّه واظنّ انه لم يفهم مراد
العضد فى الرّسالة الكلامية وقد كتبت تعليقه ذكرت فيها عدم ورود كلام العضد
عليه ورايت ايضا رسالة من بعض المتأخرين يذكر فيها وهن كلام الدوانى وضعفه
على العضد وقوة كلامه فى الرسالة واحكامه وتشييده فلولا خوف الملالة والاسهاب
لذكرت الكل فى المعالم عند قوله لا يكادون يفقهون حديثا اى لا يفقهون قولا وقيل
الحديث ههنا هو القرآن اى لا يكادون يفقهون معانى القرآن قوله فما لهؤلاء القوم
قال الفراء كثرت فى الكلام هذه الكلمة حتّى توهّموا ان اللام متصلة بما وانهما حرف واحد
ففصّلوا اللام مما بعدها فى بعضه ووصلوا فى بعضه والاتصال القراءة ولا يجوز الوقف
على اللام لانها لام خافضة انتهى يفهم من كلام الامام البغوى ردّ آخر على استدلالهم بهذه
الآية على حدوث القرآن يعرف ذلك بالتأمّل **قوله** ما احد يدخل الجنة الا برحمة الله الحديث
اخرجه الشيخان بنحوه **قوله** كما قالت عايشة رضى الله تعالى عنها ما من مسلم يصيبه وصب
ولا نصب حتّى الشوكة يشاكها الحديث قال الشيخ زكريا جمع فيه بين حديثين لاشتراك
فى بعضه لكنه يجوز فى نسبته الى عايشة فان حديثها رواه الشيخان مرفوعا بلفظ ما من
مصيبة تصيب المسلم الا كفّر الله بها عنه حتّى الشوكة يشاكها وحديث غيرها رواه الترمذى
عن ابى موسى مرفوعا بلفظ ما يصيب عبدا نكبة فما فوقها او دونها الا بذنب وما يعفو الله
عنه اكثر انتهى قال الجلال السّيوطى دخل المص حديثا فى حديث فان حديث عايشة اخرجه
البخارى ومسلم عنها مرفوعا بلفظ ما من الخ ولفظ البخارى ومسلم عن ابى سعيد الخدرى
قال قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم ما يصيب المؤمن من نصب ولا وصب حتّى
الشوكة يشاكها الا كفر الله من خطاياه واخرج الترمذى عن ابى موسى ان رسول الله قال
لا يصيب عبدا نكبة فما فوقها الخ وسبك الجلال اتمّ واكمل من سبك الشيخ زكريا كما لا
يخفى ثم ما ذكره المص لا يصحّ بوجه لانه لم يروه عايشة ولا ابو سعيد رضى الله تعالى عنهما ولا
يوافق من حيث المعنى شيئا من الروايتين اصلا اعنى رواية عايشة ورواية ابى سعيد بناء
على ان محصّل الروايتين على انّ ما يصيب المؤمن من النّصب ولا الوصب لا يكون الا كفّارة له
ومحصّل ما ذكره المص لا يصيب المؤمن نصب ولا وصب الا بسبب ذنب وكم بين الحصرين من
حيث المعنى من التفاوت ولا رواية ابى موسى لفظا وهو ظاهر بل ولا معنى ايضا لو معنى
قوله والآيتان كما ترى لا حجة فيهما لنا وللمعتزلة قال الامام قال ابو على الجبائى قد ثبت
على ان لفظ السّيئة تارة تقع على البليّة والمحنة وتارة تقع على الذنب والمعصية ثم انه
تعالى اضاف السّيئة الى نفسه فى الآية الاولى بقوله قل كلّ من عند الله واضافها فى هذه
الآية الى العبد بقوله وما اصابك من سيّئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بينهما لازالة
التناقض عنهما ولما كان السّيئة بمعنى البلاء والشدّة مضافة الى الله وجب ان يكون

السّيئة بمعنى المعصية مضافة الى الله وجب ان يكون السّيئة بمعنى المعصية مضافة الى
العبد حتّى يزول التّناقض بين هاتين المتجاورتين وقد حمل المخالفون انفسهم على تفسير
الآية وقرؤا اَفَمِنْ نفسك فغيّروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة فى ادّعاء التغيير
فى القرآن فان قيل فلمّا ذا فصل تعالى بين الحسنة والسّيئة فى هذه الآية فاضاف الحسنة
التى هى الطاعة الى نفسه دون السّيّئة مع ان كلاهما فعل العبد عندكم قلنا لان الحسنة
وان كانت من فعل العبد فانّما يصل اليها بتسهيله والطافه فخصّت الاضافة اليه وامّا
السّيّئة التى هى من فعل العبد فهى غير مضافة الى الله لا بانّه فعلها ولا بانه ارادها ولا بانه
امر بها ولا بانه رغب فيها فلاجرم انقطعت اضافة هذه السّيّئة من جميع الوجوه الى الله
تعالى هذا منتهى كلام الرّجل فى هذا الموضع انتهى ثمّ ان الامام ذكر فى مقابلة كلام الجبائى
ومقامته كلاما تركنا اكثره لطوله وسنذكر بعضا منه ان شاء الله تعالى فى الكشاف السّيئة
تقع على البليّة والمعصيّة والحسنة على النعمة والطاعة والمعنى وان تصبهم نعمة من خصب
ورخاء نسبوها الى الله تعالى وان تصبهم بليّة من قحط وشدّة اضافوها اليك وقالوا
هى من عندك وماكانت الّا بشومك فردّ الله تعالى عليهم قل كلّ من عند الله يبسط الارزاق
ويقبضها على حسب المصالح انتهى قال صاحب المقتضب اعرض عن ذكر الحسنات والسّيئات
وانّ الآية مجرّدة ان جميعها خلق الله سبحانه فعول عن هذا الاجل اعتزاله وصرف الآية الى
والللفظ يصحّ حمله على جميع محامله اذا اقتضت الدّلائل ذلك فيصحّ اقتضاء هذه الآية للارزاق
والاعمال لقيام الادلّة القطعية والشرعية ثمّ قال تعالى فمال هؤلاء القوم ردّا على المعتزلة
فى ادّعائهم انّ الحسنة من الله سبحانه وتعالى والسّيئة من العبد وهو مذهب المجوس فردّ تعالى
عليهم اجمعين بقوله قل كلّ من عند الله قال القاضى ابو بكر رحمه الله تعالى فى الهداية له فى الكلام
على هذه الآية لابد من تقدير فيها جامع لاخرها مع صدرها لان البراهين قامت على انه لا
خالق سواه فمعنى الكلام لايكادون يفقهون حديثا اى يقولون ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيّئة فمن نفسك وقد يكون الكلام ورد لتعليم التوحيد فى اوّل
قل كلّ من عند الله اى خلقا ولتعليم الادب فى الاطلاق فى اخره فتطلق الخير والحسنة فتضيفها
الى الله واذا اطلقت لفظ السّيئة اضفتها الى نفسك كما قال تعالى بيدك الخير ادبا
اطلاقيا انّك على كلّ شئ قدير توحيدا تحقيقا وفى الكلام تقدير استفهام فى قوله تعالى
فمن نفسك اى افمن نفسك ولابدّ من هذه او بعضها لقيام البراهين على انه لا خالق لمخلوق
الّا الله سبحانه وتعالى انتهى قلت كلام الباقلانى المذكور ههنا يشعر انه حمل الحسنة والسّيئة
فى الآيتين على الاطلاق وانّه اجاب عما يرى من المنافات على تقدير الحمل المذكور بثلثة اجوبة
فخلاصة الاوّل ان قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيّئة فمن
نفسك من تتمّة قوله تعالى فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا حيث يقولون
ويعتقدون ان الحسنة مطلقا من الله وان السيّئة مطلقا من العبد والقرينة على كونها
تتمة ما قبل هذا الكلام وخلاصة الثانى ان الكلّ من الله كما هو المقرّر فى صدر الكلام ثمّ
ما ذكر بعده تعليما للادب فى النسبة والاطلاق وخلاصة الثالث يحتمل ان يكون الاستفهام
مقدرا فى قوله تعالى فمن نفسك اى افمن نفسك وتقدير الاستفهام شايع فى اطلاقات
العرب ثمّ قال الامام امّا ما احتجّ به الجبائى على مذهبه من قوله وما اصابك من سيّئه فمن

فمن نفسك فالجواب عنه من وجوه الاوّل انّه تعالى قال حكاية عن ابراهيم واذا مرضت فهو
يشفين اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى الله تعالى ولم يقدح ذلك فى كونه تعالى خالقا
للمرض والشفاء بل انّما فصل بينهما رعاية للادب فكذا ههنا فانه يقال يا مدبّر السّموات
والارض ولا يقال يا مدبّر القردة والخنازير والخنافس فكذا ههنا الثانى اكثر المفسّرين
قالوا فى تفسير قول ابراهيم هذا ربى انه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار كانه قال اهذا
ربّى فههنا كانه قيل الايمان الّذى وقع على وفق قصده قد بيّنا انّه ليس واقعا به بل من الله
فهذا الكفر الّذى ما قصده وما اراده وما رضى به البتّة افيدخل فى العقل ان يقال انه وقع
فانا قد بيّنا ان الحسنة فى هذه الآية يدخل فيها الايمان والسّيّئة يدخل فيها الكفر ثمّ قال
وممّا يدلّ دلالة ظاهرة على انّ المراد من هذه الايات اسناد جميع الامور الى الله تعالى
قوله تعالى بعد هذه الآية وارسلناك للنّاس رسولا يعنى ليس لك الا الرّسالة والتبليغ
وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدّك وعدم تقصيرك فى اداء الرّسالة
وتبليغ الوحى فامّا حصول الهداية فليس اليك بل الى الله ونظير هذا قوله ليس لك من الامر شئ
وقوله انّك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء انتهى قلت فظهر لك من جميع
ما ذكرنا ان من احتجّ منّا مثل الباقلانى وصاحب المقتضب والامام احتجّ بقوله تعالى قل
كلّ من عند الله ومن احتجّ من اهل الاعتزال مثل الجبائى ومن تابعه احتجّ بقوله تعالى وما اصابك
من سيّئة فمن نفسك فاذا اورد عليهم منّا منافاة قوله تعالى قل كلّ من عند الله ادّعوا
ان السّيّئة فى الاوّل بمعنى البلية وفيما بعده بمعنى المعصية فهذا كما ترى اعتساف وارتكاب
لمجرّد محافظة مذهبهم عن الاختلال والفساد فلا يصلح ما زعموه حجّة لهم ودليلا للاستدلال
والاحتجاج فانا اورد علينا بقوله تعالى وما اصابك من سيّئة فمن نفسك قلنا انّ اوّل
الكلام اعنى كلّ من عند الله مع ما اخذنا الكلمتين الظاهرتين فى الاطلاق اعنى الحسنة والسّيّئة
نصّ على مذهبنا لان الحسنة كما وردت فى القرآن وفى كلام العرب بمعنى النعمة كذلك وردت
فيهما بمعنى الطّاعة والسّيّئة كما وردت بمعنى النقمة والبلية فيهما كذلك وردت فيهما
بمعنى السّيّئة فنحن اخذنا مراعاة ظاهر النظم الّذى هو الاطلاق من غير احتياج لنا الى تقييده
وتخصيصه واخراجه عن ظاهره واطلاقه كما احتاج اهل الاعتزال المحافظة مذهبهم عن
الاختلال الى تقييد السّيّئة وتخصيصها بالبلية مع ان الاعتبار لعموم النظم لا لخصوص السبب
ثم بعد هذا النصّ الغير المنافى للاطلاق الدّال على المذهب الحقّ قوله تعالى فمن نفسك ما محمول
على ملاحظة الاستفهام امّا بتقدير او بغيره كما سيجئ تفصيله او على ان قوله فما اصابك الى
قوله فمن نفسك من مقول هؤلاء القوم فقول المصنّف والآيتان كما ترى لا حجّة فيهما لنا
وللمعتزلة يريد ان جماعتنا اهل الحقّ احتجّوا على مطلبهم بقوله تعالى قل كلّ من عند الله وخصمنا
اهل الاعتزال احتجوا على مذهبهم بقوله تعالى وما اصابك من سيّئة فمن نفسك الا ان
كلّ واحد من الاحتجاجين متعارض فتعارضا تساقطا فلم يكن فى شئ من الآيتين دليلا
وما اخذ الواحد من المذهبين فكانه ردّ للقاضى ابى بكر الباقلانى وصاحب المقتضب و
الامام فخر الدين الرّازى حيث فهموا ان فى هذه الآية دليلا على مذهب اهل الحقّ من ان افعال
العباد مخلوقة الله تعالى وتوهمان لمذهب اهل الاعتزال من ان افعال العباد بخلقهم وايجاد
هم وهو خطاء منهم لانه ليس فى الآيتين المذكورتين ما يصلح دليلا لمذهب اهل الحقّ كما انه

ليس فى الايتين المذكورتين ما يصلح دليلاً لاهل الاعتزال لان السيئة فى الموضعين
بمعنى القحط والشدة لا بمعنى الشدة فى الاول وبمعنى السيئة فى الثانى كما فهمه المعتزلة
ولا بمعنى الشدة والسيئة فى الموضعين معاً كما فهمه اهل السنة فلم يبق فى الايتين ما
يصلح للاستدلال لواحد من الفريقين والحق انه ان اراد انه ليس فى الايتين دليلاً قاطعاً
يفيد القطع واليقين بحيث لا يحتمل خلافه ولو على الوهن والضعف على شىء من المذهبين
فسلّم ولا يفيده لان المطلب ههنا ليس من الضروريات الدينية التى يكفر جاحدها
مثل حشر الاجساد وحدوث العالم وغيرهما فيكفى فيه الظن الغالب بل الظن الذى فى
خلافه ظن ووهن وان اراد انه ليس فى الايتين دليلاً يفيد الظن لاحد من المذهبين فهو
فاسد وبيانه يحتاج الى شىء من البسط فنقول ذكر الامام البغوى والحافظ ابو الفرج ان قراءة
ابن عباس وما اصابك من سيئة فمن نفسك كتبتها عليك وقال ابو الفرج وقرأ ابن مسعود
وانا قدرتها عليك وقال ايضا روى كرداب عن يعقوب ما اصابك من حسنة فمن الله
بتشديد النون ورفعها ونصب الميم وخفض اسم الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بفتح
الميم ورفع السين فهذان امامان جليلان موثوقان فى روايات الاخبار والقراءة يقولان
ان قراءة ابن عباس وانا كتبتها عليك وقد تحققت ان احتجاج الخصم على مذهبه بقوله تعالى
وما اصابك من سيئة فمن نفسك بحمل السيئة على معنى المعصية فح يبطل احتجاجهم رأساً
بهذه الاية لانهم لم يقولوا ان المعاصى الصادرة عن العباد كانت بقضاء الله تعالى وقدره
وكتبه فى اللوح المحفوظ وكذا يقول ابو الفرج ان قراءة ابن مسعود وانا قدرتها عليك فهذا
ايضاً يهدم احتجاجهم وكذا قراءة يعقوب فهذه القراءة رويت عن مثل ابن عباس وابن
مسعود وعن مثل يعقوب الامام فى القراءة وكانت قرينة على صحة مذهبنا وفساد مذهب
الخصم ولو سلم انها ليست بمتواترة لانها مما قال بها الصحابى قبل ظهور البدع والاهواء
فكيف يكون احتجاج الخصم مع هذه الوجوه مساوياً لاحتجاجنا وهو مؤيد بهذه القراءة
المنقولة عن الاصحاب ومن الائمة واحتجاجهم مهدومة منقوضة بها ثم تقدير الاستفهام
فى قوله فمن نفسك كما ذكره القاضى ابى بكر الباقلانى منقول عن ابن الانبارى فقال المعنى أفمن
نفسك فاضمرت الف الاستفهام فاضمرت الف الاستفهام كما اضمرت فى قوله تعالى وتلك
نعمة تمنها على اى او تلك نعمة تمنها على انتهى فالانبارى امام من ائمة العربية وقول الجبائى وقد
حمل المخالفون انفسهم على تفسير الاية وقرؤا أفمن نفسك فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة
الرافضة فى ادعاء التغيير فى القرآن كلام باطل ناشى من سوء الفهم اذ لم ندع ولا ندعى انه انزل
على رسول الله بكلمة الاستفهام ثم اسقطه العباد بل كما قالوا فى قوله تعالى هذا ربى وفى قوله
تعالى وتلك نعمة تمنها بتقدير الاستفهام والقراءة المنقولة فى قوله تعالى فمن نفسك تؤيد
هذا التقدير وكذا قولهم ان قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك مرتبط بما قبله مؤيد بهذه القراآت وذكره الامام البغوى فى المعالم فقال هذه
الاية متصلة بما قبلها والقول فيه مضمر تقديره فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً
يقولون ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قل كل من عند الله
قال الحافظ ابو الفرج ان جماعة من ارباب المعانى قالوا فى الكلام محذوف تقديره فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثاً يقولون ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من

سيئة فمن نفسك فيكون هذا من قولهم والمحذوف المقدر فى القرآن كثير ومنه قوله
ربنا تقبل منا اى لا يقولان ومثله أو به أذى من رأسه ففدية اى فحلق ففدية ومثله
واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم اى فيقال لهم اكفرتم ومثله والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم اى يقولون سلام ومثله او كلم به الموتى بل لله الامر اراد لكان
هذا القرآن ومثله ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله رؤف رحيم اراد لعذبكم و
مثله ربنا ابصرنا وسمعنا اى يقولون وقال النمرى بن تولب، فان المنية من يخشها، فسوف
يصادفها اينما اراد اينما ذهب، وقال عزه، فاقسم لو شىء اتانا رسوله سواك، ولكن لم نجد لك
مدفعا، اراد لو رددناه فظهر لك من جميع ما ذكرناه انه اذا لوحظ القرائن التى ذكرت من اقوال
الصحابة وقراءة يعقوب وكلمات ائمة العربية وكلمات القاضى ابى بكر الباقلانى والامام و
صاحب المقتضب فى مقابلة الخصم يكون فى الايتين دليلاً لمذهبنا فلو لم يفد القطع مع ان
القطع هو الظاهر بمعونة هذه القرائن يفيد الظن الغالب الذى هو المتقارب لليقين ويفيد
ايضا كلام الخصم وهو الظاهر او توهينه وتضعيفه بحيث لا يعبأ به ولا صلاحية فيه
للاستدلال فكلام المصنف ههنا نشأ من التساهل فى تتبع كلمات القوم ومن التسامح
فى التفحص والتفتيش لما وقع فى كلام ائمة الحديث والقراءة والله يقول الحق وهو يهدى السبيل
قوله روى انه عليه السلام قال الى قوله فنزلت ذكره الامام البغوى فى المعالم وابو الفرج
فى تفسيره الا انه لم يكن فيهما قوله ما يريد الا ان نتخذه رباً كما اتخذت النصارى عيسى
قال الحافظ العسقلانى بعد ذكر هذا الحديث بتعالة لم اجده وقال ولى الدين العراقى لم
اقف عليه قوله تحفظ عليهم اعمالهم وتحاسبهم عليها انما عليك البلاغ وعلينا الحساب
فى الكشاف الا نذيراً لا حفيظاً ومهيمناً عليهم تحفظ عليهم اعمالهم وتحاسبهم وتعاقبهم كقوله
وما انت عليهم بوكيل انتهى وسبك النص وتقريره ههنا فى غاية من الحسن والبلاغة و
سبك الكشاف وتقريره ههنا ليس بذلك قوله اى امرنا طاعة او منا طاعة واصلها النصب
على المصدر ورفعها للثبات فى الكشاف بعد قوله طاعة بالرفع اى امرنا وشاننا طاعة ويجوز
النصب بمعنى اطعناك طاعة وهذا من قول المرتسم سمعاً وطاعة وسمع وطاعة ونحوه قول
سيبويه وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كأنه
قال امرى وشانى حمد الله ولو نصب حمد الله وثناء عليه كان الفعل والرفع يدل على ثبات
الطاعة واستقرارها انتهى قلت والذى يشعر به كلام المصنف ان اصل هذا الكلام اعنى وتقولون
طاعة اطعنا طاعة ثم عدل عن الفعلية الى الاسمية لافادة الدوام كما قالوا فى الحمد لله والذى
يشعر به كلام الزمخشرى ان ليس هذا الكلام من قبيل الحمد لله بان كان اولاً فعلية ثم صار
بعد ذلك اسمية حيث جزم فى صورة الرفع فقال بالرفع اى امرنا وشاننا طاعة ثم قال
ويجوز النصب بمعنى اطعناك طاعة فاشار بقوله يجوز الى ان النصب ههنا مجرد احتمال
عقلى لا يعبأ به مثله الاول وهذا السبك والتقرير من الزمخشرى هو الموافق كل الموافقة
لكلام سيبويه حيث قال وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال كيف اصبحت فيقول حمد الله
وثناء عليه كأنه قال امرى وشانى حمد الله فحكى سيبويه عمن يوثق بعربيته انه اذا سأل احد
عن حال شخص وشانه بقوله كيف اصبحت يقول فى جوابه حمد الله وثناء عليه اى امرى وشانى
فصرح هذا البعض الذى حكى عنه سيبويه بان دأب العرب العاربة فى جواب من يقول لهم

كيف اصبحت اى كيف امرك وشانك ان يقولوا حمد الله وثناء عليه بالرفع حيث ذكر فى جانب
كل من حكاية السؤال والجواب صيغة المضارع المفيدة للاستمرار التجددى ففهمنا من كلام
سيبويه ومن كلام من حكى سيبويه عنه ان المقام الذى هو مظنة السؤال عن الامر والشان
لا يؤتى فى جوابه الا بالرفع والجملة الاسمية والظاهر من هذا النظم الشريف اعنى قوله تعالى
ويقولون طاعة انه من هذا القبيل اى يقولون ذلك فى جواب من سئل عن امرهم وشانهم
من رسول الله واصحابه فوزان قوله تعالى ويقولون طاعة وزان قول من حكى سيبويه
عنه فيقول حمد الله وثناء عليه ثم قال ولو نصب حمد الله وثناء عليه كان على الفعل فانظر
الى هذا الكشف العظيم والفتح المبين عن قائل هذا الكلام حيث رفع عقيرته وينادى باعلى
صوته انه لا يقع النصب والجملة الفعلية فى مثل هذا المقام اعنى فى مقام الجواب عن السؤال
عن الامر والشان لان دأب الفصحاء وعادتهم ايراد الرفع والجملة الاسمية فى ذلك ثم لو اغمضنا
عن ذلك وقلنا على جهة الفرض والتقدير انهم اوردوا جواب هذا السؤال بالنصب لكان
الكلام على تقدير الفعل وبالجملة ان قوله تعالى ويقولون طاعة وقع فى مقام الجواب عن
السؤال عن الامر والشان ودأب العرب الموثوق بعربيتهم ان يوردوا الكلام فى مثله بالرفع
والجملة الاسمية ولم يرد منهم كلام فى مثله بالنصب والفعلية بل هو مجرد الجواز العقلى و
الاحتمال الفكرى لكون الكلام حينئذ غير مطابق لمقتضى الحال والمص يشعر كلامه هذا ان قوله
تعالى ويقولون طاعة كان اولا واردا فى كلام العرب على النصب والجملة الفعلية ثم عدل
الى الرفع والاسمية قياسا على قولهم الحمد لله وهو مخالف لكلام هؤلاء الائمة الاعلام سيما
وفيهم سيبويه ذلك الامام مصداق قول القائل وان صخرا لتأتم الهداة به كانه علم فى راسه
نار ثم ان قياسه على الحمد لله غير صحيح لان كلامنا فى القول الواقع فى مقام الجواب عن السؤال
عن الشان وقولنا الحمد لله واقع فى مقام الحمد والمقام الاول لا يوافقه الا الرفع والاسمية فقط
بشهادة كلامهم والمقام الثانى يوافقه الاسمية والفعلية كلاهما وورد الحمد فى كلام العرب
العاربة على كل من الطريقين **قوله** زورت خلاف ما قلت لها يقال فى زورت روايتان
متقاربتان فى المعنى احديهما بتقديم الراء المهملة على الزاء المعجمة يقال زورت فى نفسى
كلاما ثم قلته اى دبرت اولا فى قلبى ثم تكلمت به والرواية الثانية بالعكس من قولهم مزور
اى مزوق محسن وقيل مهيأ يقال زورت فى نفسى مقالة اى هيأت واصلحت وفى
الكشف روزت بتقديم المهملة على المعجمة اى دبرت من الروز الامتحان وعن عمر رضى الله
تعالى عنه روزت فى نفسى كلاما اقوم به يوم السقيفة فقام ابو بكر فى الحواشى ورواه
ابو عبيدة بتقديم المعجمة وهو خطاء اقول وكذلك رواه الازهرى ايضا وذكر عن شمر عن ابن
الاعرابى ان التزوير كل اصلاح خيرا وشرا وانه من الزور فتحا وضما وهو الراى المرجوح اليه
ولم يذكر الرواية الاولى اصلا وذكر التفتازانى كل من اللفظين اثبته الثقاة **قوله** او مما
قالت لك من القبول وضمان الطاعة يعنى التاء فى تقول يجوز ان يكون للخطاب كما فى الوجه
الاول ويكون للتأنيث لفظ الطايفة **قوله** والتبييت اما من البيتوتة لان الامور تدبر
بالليل ومن بيت الشعر او البيت المبنى لانه يسوى ويدبر فى الكشاف والتبييت اما من
البيتوتة لانه قضاء الامر وتدبيره بالليل يقال هذا امر بيت بليل واما من ابيات الشعر
لان الشاعر يدبرها ويسويها انتهى والمصنف كما ترى زاد معنى ثالثا على المعنيين المذكورين

المذكورين فى الكشاف ثم قول المصنف لان الامور تدبر بالليل يخدشه ان الامور كما تدبر
بالليل تدبر بالنهار فكان ينبغى ان لا يغير نسق الكشاف **قوله** او جملة ما يوحى اليك بالجر
عطف على صحايفهم **قوله** او يتجافى عنهم بفتح المثناة الفوقية امر من تجافى اى تباعد **قوله**
فى الامور كلها معنى العموم مستفاد من اطلاق التوكل عن المقيدات ويدخل فيها امر
الطائفة المذكورة دخولا اوليا ولذا قال سيما فى شانهم قال مولانا العلامة والواو فى
قوله تعالى ولو كان من عند غير الله الآية للحال وغير الله ينتظم الجن والملك وفيه دلالة على
انه كلام الله تعالى واما اعجازه فالثابت به انه ليس من كلام البشر ولا يلزم منه ان
يكون كلام الله انتهى فى الكشاف لكان الكثير منه مختلفا متناقضا قد تفاوت نظمه و
بلاغته ومعانيه فكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه يمكن معارضته و
بعضه اخبارا بغيب قد وافق المخبر عنه وبعضه اخبارا مخالفا للمخبر عنه وبعضه دالا على
معنى صحيح عند علماء المعانى وبعضه دالا على معنى فاسد غير ملتئم فلما تجاوب كله بلاغة
معجزة فائتة لقوى البلغاء وتناصر صحة معان وصدق اخبار علم انه ليس الا
من عند قادر على ما لا يقدر عليه غيره عالم بما لا يعلمه احد سواه انتهى وكلام القاضى
ايضا على هذا النسق قلت كان العلامة اراد به الرد على الكشاف والقاضى بان الثابت
من تقريرهما عجز البشر فقط لا عجز الملك والجن مع ان الدعوى عجز الكل اى البشر والملك
والجن لما ان غير الله منتظم للكل فاذا لم يلزم من تقريرهما سوى عجز البشر دون عجز الملك
والجن لم يثبت الدعوى المقصود من هذا النظم الشريف هذا تقرير مراد مولانا العلامة
وبيان مرامه وانت خبير بان هذا الكلام من العلامة مع ما فيه من التناقض الصريح
بحيث لا مدفع له فى غاية وكان العلامة وقع فى هذا التوهم لظنه من سبكهما تخصيص
العجز بالبشر وهذا من بعض الظن فظن انه تخصيص واقعى مع انه تخصيص ذكرى فى قوة مثلا
لقول المشركين ان هذا الا قول البشر ولقولهم انما يعلمه بشر لان مرادهما عجز البشر فقط
الا يرى قول الزمخشرى علم انه ليس من عند قادر على ما لا يقدر عليه غيره عالم بما لا يعلم احد
سواه ولا شك ان مراد الزمخشرى بقوله غيره فى قوله على ما لا يقدر غيره كل واحد من المخلوق
ملكا او جنا او بشرا كما قال جل جلاله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا الى غير ذلك من الايات الدالة على عجز
المخلوقات مطلقا ان يأتوا بمثل القرآن العظيم والفرقان الحكيم قال مولانا ابو السعود
فى بيان الملازمة المذكورة فى النظم الشريف بعد سرد الفاظ يسيرة قال الزجاج ولولا انه
من عنده تعالى لكان ما فيه من الاخبار بالغيب مما يسره المنافقون وما يبيتونه مختلفا
بعضه حق وبعضه باطل لان الغيب لا يعلمه الا الله وقال ابو بكر الاصم ان هؤلاء المنافقين
كانوا يتواطئون فى السر على انواع كثيرة من الكيد والمكر وكان الله تعالى يطلع الرسول عليه
السلام على ذلك ويخبره بها مفصلة فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى لما اطرد
الصدق فيه ولوقع فيه الاختلاف فلما لم يقع ذلك قط علم انه باعلامه تعالى هذا هو
الذى يستدعيه جزالة النظم الكريم واما حمل الاختلاف على التناقض وتفاوت النظم فى
البلاغة بان كان بعضه دالا على معنى صحيح عند علماء المعانى وبعضه على معنى فاسد
غير ملتئم وبعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه يمكن معارضته كما جنح اليه

الجمهور رغماً لا يساعده السباق ولا السياق ومن رام التقريب وقال لعل ذكره ههنا
للتنبيه على ان اختلاف ما سبق من الاحكام ليس لتناقض في الحكم بل لاختلاف في الحكم و
المصالح المقتضية لذلك فقد ابعد عن الحق بمراحل انتهى كلام مولانا ابو السعود قلت لا يخفى
على من له المام ومن اوله لتفسير الكشاف انه كان يخالف في بعض المواضع في هذا التفسير
ابا علي الجبائي وابا الهذيل العلاف وابا بكر الاصم مع انهم من المعتزلة ايضاً وكذا يخالف في
بعض المواضع في هذا التفسير الزجاج ايضاً مع ان مأخذ الزمخشري في تفسيره على ما يقال
تفسير الزجاج وهذا المحل من الكشاف من جملة تلك المواضع فخالف ابا بكر الاصم مع انه على
مذهبه وخالف الزجاج مع اقتباس اكثر المواضع من تفسيره ووجه ذلك ان الزجاج وابا
بكر الاصم جعل كل واحد منهما منشاء الاعجاز في القرآن هو الاخبار عن الغيب وهو مسلك
مرجوح اعرض عنه المحققون بل المسلك الذي سلك اليه المحققون ان اعجاز القرآن العظيم والفرقان
الحكيم لامرين احدهما هو الاس والاساس وما به امتياز كتابنا التعزيز وتفرده عن سائر
الكتب المنزلة على الانبياء السالفة اعجازه من جهة نسقه الشريف واسلوبه البديع
الرايق الرايع الفايق على اساليب البلغاء المفلقين وثانيهما وهو الامر المشترك بين
الكتب الكريمة والصحف الشريفة المنزلة على الانبياء السالفة من لدن آدم الى نبينا عليه
وعليهم التحيات والتسليمات هو اخباره عن الغيب وبيان ذلك ان التوراة والزبور والانجيل
كل منها مشتمل على المبشرات والمنذرات الماضية او الآتية وكذا اسفار الانبياء مثل سفر ايليا
وسفر صمويل وحكمة سليمان وسفر دانيال وسفر اشعيا وسفر ارميا وسفر حبقوق وغيرهم
كل منها مشتمل على الملاحم الاتية وعلى المبشرات والمنذرات المستقبلة بالنسبة الى زمانهم و
اما الاعجاز من جهة النظم الشريف فامر مختص بكتابنا العزيز بحيث يذعن لذلك الاعجاز الباهر
القاهر الموافق والمخالف حتى الذين ادعوا في مبداء دعوته عليه السلام ومبداء قرع القرآن
سمعهم الاقتدار على اتيان نظيره فارعدوا وابرقوا وقالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا
الا اساطير الاولين فلما اجتهدوا بكل وسعهم وسعوا بكل حولهم وقوتهم على ذلك فلم يحصل
ذلك بوجه من الوجوه آيسوا من ذلك بالاخرة وتركوا الادعاء واذعنوا له ادعانا بالضرورة
واعترفوا بعجزهم اعترافاً فبعضهم دخل في الاسلام بتوفيق الله تعالى وهدايته وبعضهم بقي
في كفره مع مشاهدة عجزه وعجز الناس عنه فقال انه سحر كما قال الامم السالفة عند مشاهدة
معجزات انبيائهم وكما قال المشركون عند مشاهدة انشقاق القمر هذا سحر مستمر وقد شاع عن
الوليد بن مغيرة المخزومي انه قال لبني مخزوم في شان القرآن المجيد مع شدة شكيمته وعظم كبره
وكمال نخوته والله لقد سمعت من محمد كلاماً ما هو من كلام الانس ولا من كلام الجن ان له
لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وانه يعلو ولا يعلى فقالت
قريش صبا والله الوليد والله لتصبأن قريش كلهم فخافوا من ذلك كل الخوف فصاروا يصعدون
الذروة والسنام ويركبون كل صعب وذلول حتى صرفوه عن الدخول في دين الاسلام وقال في
حق القرآن لما شاهد عجزه وعجز الناس انه سحر وفي كتاب السير والطبقات ان مرسيا علقوا في
الكعبة شرفها الله تعالى سبع قصايد لشعراء سبعة معروفة فايقة على امثالهم من فصحاء العرب
وبلغائهم ابتهاجاً وفخراً ومباهاة واستبعاداً ان يأتي احد نظيرة لها فبقيت المعلقات السبع
مدة طويلة في الكعبة المعظمة على وقع في القلوب وشدة احترام لها فلما نزلت الآيات الواردة

الواردة في قصة نوح عليه السلام نزل معها قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الى قوله
تعالى فبعداً للقوم الظالمين وقرأها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على اصحابه و
قرؤها في صلواتهم فقرعت هذه الآية الكريمة سمع قريش فتعجبوا منها كمال التعجب واستبدعوها
واستغربوها غاية الاستغراب حتى قرعت تلويهم احترام المعلقات السبع وضعف فخرهم
الاول ومباهاتهم الى ان دسوا سراً من يرفعها استنكافاً عن التبجح بها بعد تحقق مثل
هذا الكلام الشريف المنيف وذكر ائمة السير والطبقات ايضاً ان كفار قريش مع عنادهم
واصرارهم على كفرهم وشدة نخوتهم اذا سمعوا هذه الآية الكريمة رفعوا رؤسهم الى السماء
طرباً من انسجامها الرايع وشوقاً من اسلوبها الفايق اذا عرفت ما ذكرناه جميعاً فنقول
ان الزمخشري رحمه الله تعالى اراد بهذا التقرير ههنا رداً للزجاج وابي بكر الاصم حيث اقتصرا
اعجاز كتابنا المجيد على اخباره عن الغيب مع ان اصل الاعجاز واساسه بحيث ظهر عند العرب
ظهور الشمس في كبد السماء من اسلوبه العجيب ونسقه البديع ونظمه الغريب على ما تطابق
عليه مقالات المحققين من ائمة المعاني والبيان وتلك المقالات متوافقة لما ذكره
ائمة السير والطبقات في شان القرآن العظيم وشان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقد كان سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه شديد البغض والعداوة لرسول الله والمؤمنين
وعظيم الانكار لدين الاسلام فدخل يوماً على بيت اخته وهي وزوجها سعيد بن زيد دخلا
في الاسلام مع كتمهما عن الناس سيما عن عمر فرأى في البيت صحيفة فاستدعى عن اختها فامتنعت
لكونه مشركاً فالحها واخذها فاذا فيها طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الآيات وقال رضي
الله تعالى عنه مستغرباً عن سبكها الشريف واسلوبها العجيب ما احسن هذا واكرمه فكان ذلك
سبباً لاسلامه والعجب كل العجب من مولانا ابي السعود انه اعترف بان ما سلك اليه الزمخشري
والقاضي مما جنح اليه الجمهور فبعد ذلك خالفهما زعماً منه ان مسلك الزجاج وابا بكر الاصم هو
الصواب مع ان مسلكهما مخالف لما ذكره اصحاب السير والطبقات والمواقف لذلك هو مسلك
الزمخشري والقاضي كما يظهر بالمراجعة الى ذلك واما ما ذكره في اخر الكلام من اعتراضه على المصنف
ورده بقوله ومن رام التقريب وقال لعل ذكره ههنا للتنبيه الى قوله فقد ابعد عن الحق
فمبني على زعمه المشعر بان ما ذهب اليه الزمخشري لمخالفته لكلام الزجاج وابي بكر الاصم فيه
الاختلال بحيث لا يقبل التوجيه مع ان مخالفته لكلامهما هو الباعث والداعي خالياً عن
الاختلال ومفصحاً عن محض الصدق والصواب ثم ما توهم من كون هذا القول من المصنف
لاصلاح سبك الزمخشري وتقريبه الى الصواب خطاء فاحش لا يتفوه بها الا الغافلون
عن حقيقة الحال اذ ايراد المص رضي الله تعالى عنه هذا القول ههنا ليس لجواب عن اشكال يرد
على الزمخشري كما زعم مولانا بل جواب لشبهة ربما مال اليه المتبديون الجاهلون عن اصول
الفقه واصول التفسير والحديث وعن الناسخ والمنسوخ والشبهة المتوهم لو توهمنا من جهة
الجهل بما ذكرنا لتوهمت الى ظاهر النظم الشريف لا الى الزمخشري اصلاً وهو ظاهر لا سترة فيه فاراد
المص رحمه الله تعالى دفع الشبهة المتوهمة على النظم بهذا الكلام فقال ولعل ذكره ههنا الخ
قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلاً وفي تفسير الحافظ ابي
الفرج في معنى هذا الاستثناء ثلثة اقوال احدها انه راجع الى الاذاعة فتقديره اذاعوا به
الا قليلاً وهو قول ابن عباس وابن زيد واختاره الفراء وابن جرير والثاني انه راجع الى

المستنبطين فتقديره لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلاً وهذا قول الحسن وقتادة
واختاره ابن قتيبة فعلى هذين القولين فى الآية تقديم وتأخير والثالث انه راجع الى اتباع
الشيطان فتقديره لاتبعتم الشيطان الا قليلا منكم وهذا قول الضحاك واختاره الزجاج
وقال بعض العلماء المعنى لولا فضل الله عليكم بارسال النبى اليكم لضللتم الا قليلا منكم
كانوا يستدركون بعقولهم معرفة الله ويعرفون ضلال من يعبد غيره كقيس بن ساعدة
انتهى قال الزمخشرى بعد قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وهو ارسال الرسول و
انزال الكتاب والتوفيق وقال بعد قوله لاتبعتم الشيطان لبقيتم على الكفر انتهى فهذا كما ترى
قول الضحاك والزجاج قال صاحب الانتصاف وفى هذا نظر وذلك انه جعل الاستثناء من
الجملة التى وليها بناء على ظاهر الاعراب واغفل المعنى وذلك انه يلزم جواز ان ينتقل الانسان
من الكفر الى الايمان ومن الاتباع الشيطان الى مخالفته وليس لله عليه فى ذلك فضل ومعاذ
الله ان يعتقد ذلك وبيان لزومه ان لولا حرف امتناع لوجود وقد انبثات ان امتناع
اتباع المؤمنين للشيطان فى الكفر وغيره انما كان بوجود فضل الله تعالى عليهم فالفضل هو
السبب المانع من اتباع الشيطان فاذا جعلت الاستثناء من الجملة الاخيرة فقد سلبت تأثير
فضل الله فى امتناع الاتباع عن البعض المستثنى ضرورة وجعلت هولاء المستثنين مستبدين
بالايمان وعصيان الشيطان الداعى الى الكفر بانفسهم لا بفضل الله الا ترى انك اذا قلت لمن تذكره
بحقك عليه لولا مساعدتى لك لسلبت اموالك الا قليلا كيف لم تجعل لمساعدتك اثرا
فى بقاء القليل للمخاطب وانما مننت عليه بتأثير مساعدتك فى بقاء اكثر ماله ومن المحال
ان يعتقد موحد انه عصم من اتباع الشيطان بشئ من الاشياء الا بفضل الله تعالى عليه
اما على قواعد اهل السنة فواضح لان كل ما يقدر به العبد عاصيا للشيطان من ايمان وعمل
خير مخلوق لله تعالى واقع بقدرته ومنعم على العبد به واما المعتزلة وان ظنوا ان العبد يخلق
لنفسه ايمانه وطاعاته الا انهم لا يخالفون فى ان فضل الله تعالى منسحب عليه فى ذلك
لانه خلق له القدرة التى بها خلق العبد ذلك على زعمهم ووفقه لارادة الخير فقد وضح
تعذر الاستثناء من الجملة الاخيرة على تفسير الزمخشرى وما اراه الا واهما مسترسلا على
المألوف فى الاعراب وهو اعادة الاستثناء الى ما يليه من الجمل مهملا للنظر فى المعنى ومن ثم
اعاد القاضى ابو بكر الاستثناء فى هذه الآية الى ما قبل الجملة الاخيرة فطنة منه وتفطنة
لانه امام مؤيد فى نظره مسدد فى فكره انتهى قلت وهذا الكلام من ابن المنير نشاء من عدم
فهم كلام الزمخشرى ومراده مع وضوحه وظهوره حيث ان الزمخشرى جعل فضل الله
تعالى ورحمته ههنا عبارة عن ارسال الرسول وانزال الكتب والتوفيق يعنى التوفيق
على مجرد الرسول والكتاب وهذا وان كان تخصيصا فى نفسه لان الفضل اعم منه فى نفسه
الا انه مما يساعده الكلام ويقتضيه المقام فالمعنى ولولا ارسال الرسول وانزال الكتاب
وتوفيقه تعالى لكم بمجيئ كل منهما من الله تعالى لاتبعتم يا بنى ادم الشيطان وليقيتم على الكفر
والضلال الا قليلا منكم مثل شاهق الجبل الذى لم يبلغه مجيئ الرسول والكتاب من الله تعالى
اذا استدل بالنظر فى الملك والملكوت والسماوات والارض والافاق والانفس على صانع
فرد مدبر حكيم كان داخلا فى هذا القليل من المستثنى وكذا قس بن ساعدة وورقة بن
نوفل وبحير الراهب وغيرهم وقد تحققت مرارا ان مذهب الماتريدية من اهل السنة والمعتزلة

والمعتزلة على انه تعالى لو لم يبعث للناس رسولا ولم ينزل عليهم كتابا لوجب عليهم معرفته
تعالى بعقولهم فمن استدل منهم بالنظر فى الافاق والانفس على وجوده تعالى ووحدانيته
لم يكن من اهل النار ومن لم يستدل منهم وترك النظر فى الافاق والانفس ولم يحصل لنفسه
معرفة الله تعالى لم يكن معذورا وكذا من لم يبلغه صيت الاسلام ولم يبلغه دعوته عليه
السلام لم يكن معذورا ان نظر واستدل بعقله على الصانع تعالى يكون من اهل النجاة
والا فهو من اهل النار عندهم فقوله ان هذا المعنى من الزمخشرى مخالف لمذهب اهل السنة
ولمذهب المعتزلة توهم ناشى من سوء الفهم وكذا قوله وما اراه الا واهما مسترسلا على المألوف
فى الاعراب وهو اعادة الاستثناء الى ما يليه من الجمل مهملا للنظر فى المعنى غفلة نشأت
من عدم التدبر والتحرى فى الايراد والاعتراض وعن الاسترسال فى النظر على الكلام والعجب
كل العجب ان العلامة الطيبى نقل هذا الاعتراض عن صاحب الانتصاف كما نقلنا وسكت
عليه من غير تعرض لمنعه ووضوح فساده بل اشار فى آخر كلامه الى صحته وكونه مختارا عنده
كما ستطلع عليه ثم نقل عن ابى مسلم الاصفهانى فى التوجيه فقال والمراد بفضل الله ورحمته
النصرة والمعونة والمعنى لولا حصول النصرة والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان و
تركتم الدين الا القليل منكم وهو اهل البصائر النافذة والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين
الذين يعلمون انه ليس من شرط كون الدين حقا حصول الدولة فى الدنيا او باطلا الانكسار
والانهزام بل مدار الامر فى كونه حقا او باطلا على الدليل فعنه تمامه وهذا احسن الوجوه
واقربها الى التحقيق تبعا للامام حيث ذكر بعد نقل هذا التوجيه هذا الكلام ثم قال الطيبى
واما كلام المصنف فلا يمكن تصحيحه لتقييده بالتوفيق انتهى قلت وفيه نظر اما اولا فلان
قوله كلام المصنف لا يمكن تصحيحه لتقييده بالتوفيق كلام خال عن التحصيل لان الفضل
والرحمة المذكورتان فى قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته تقيد وتخصص بارسال
الرسول وانزال الكتب باتفاق منا ومنه فقد صرفا الكلمة عن عمومها ولحقه الخصوص ثم
بعد ذلك فما المانع من ان يقال المراد من التوفيق ليس مطلق التوفيق بل التوفيق على تحقق
ارسال الرسول وانزال الكتاب من الله فيكون التوفيق على هذا المعنى فى قول الزمخشرى اشارة
الى من لم تبلغه صيت الاسلام مثل شاهق الجبل حيث لم يقع له التوفيق بهذا المعنى وان
وقع بمعنى آخر فكان مولانا الطيبى غر بكلام القاضى حيث ترك فيه التوفيق واقتصر على
ارسال الرسول وانزال الكتاب فاقتصاره ان كان لمجرد الايجاز كما هو عادته فليكن
مسلما فى الجملة وان كان الزعم ان ذكر التوفيق فاسد فهو ممنوع لانه مخصص كما خصص الفضل
والرحمة وقد حمل بعض المحققين وتبعه المحقق التفتازانى كلمة التوفيق الواقع فى كلام
الزمخشرى على معنى اتباعهما يعنى اتباع الرسول والكتاب والحاصل انه لا بد ههنا من ذكر
كلمة التوفيق وتركه يخل بالمقصود لان تحقق الرسول والكتاب انما يجدى لمن علم الله تحققهما
ووجودهما وكذا نفعهما انما كان لمن اتبعهما فلا بد من ذكر التوفيق باحد الوجهين واما ثانيا
فلان قول الامام وقول الطيبى تبعا له ان ما ذكره الاصفهانى احسن الوجوه واقربها الى
التحقيق يرد عليه ان هذا القول انه لم يكن منقولا عن مثل الضحاك والزجاج مثل ما نقل
المعنى الذى ذكره الزمخشرى فيه اشعار بان مدار الامر فى كونه حقا او باطلا على الدليل
وهو كلام ينظر الى اصول اهل الاعتزال لان من اصلهم العقل قاطع موجب وان ما يستحسنه

حسن وما يستقبحه قبيح وان الدليل يتولد منه النتيجة وان الدليل النقلى لا يفيد النقل
وان الايمان والكفر والضلالة والهداية من العبد فالعلم ببطلان الباطل وحقية الحق
من العبد ونظره بترتيبه المقدمات وعند اهل الحق يجوز ان يخلق الله فى الانسان علما
ضروريا به يقبل الحق بلا تلعثم ولا تردد ولا تدبر لجواز ان ينقلب النظرى ضروريا
عندهم فيحصل فيه الجزم واليقين مع عدم المراجعة الى الدليل وترتيب المقدمات بل ان
العقل اذا خلى وطبعه لا يقتضى ذلك وكذا ترتيب المقدمات العقلية لا يوافقه وقد
اخبر رسول الله لقومه ما رأه فى ليلة المعراج من عجايب الملك والملكوت فاستبعد وجحدا
وشكوا فى امره وزعموا انه يخبر عن المستحيلات فاخبروا بذلك ابى بكر الصديق وقالوا ان صاحبك
يقول بالمستحيلات العقلية ويدعى وقوع ما يحكم العقل بفساده وبطلانه فقال رضى الله
تعالى عنه هل قال محمد ما حكيتم عنه تحقيقا قالوا نعم قال رضى الله فاذا قال محمد ذلك فهو
لا يكون الا حقا وكذا ثبت عن رسول الله انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وهو تأنى و
تدبر ونظر فى امره الا ابو بكر فانه ما تلعثم ولا تأنى فاذعن للاسلام بلا ترلضى ولا تثبت
قوله روى انه عليه السلام دعى الناس فى بدر الصغرى الى الخروج فكرهه بعضهم فنزلت
اخرجه ابن جرير قوله قال عليه السلام من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال له
الملك ولك مثل ذلك اخرجه مسلم من حديث ابى الدرداء بلفظ قالت الملائكة آمين
ولك مثل ذلك قال تعالى ومن يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها فى تفسير ابن
الجوزى فى المراد بالشفاعة اربعة اقوال احدها انها شفاعة الانسان للانسان ليجتلب
نفعا او يخلصه من بلاء وهذا قول الحسن ومجاهد وقتادة وابن زيد والثانى انه
الاصلاح بين اثنين قاله ابن السايب والثالث انه الدعاء للمؤمنين والمؤمنات ذكره
الماوردى والرابع ان المعنى يصير شفعا لوتر اصحابك فيشفعهم فى جهادهم قاله ابن
جرير وابو سليمان قوله لما روى ان رجلا قال لرسول الله السلام عليك الحديث اخرجه
احمد فى الزهد وابن جرير وابن ابى حاتم والطبرانى فى الكبير وابن مردوية من حديث سلمان
الفارسى قوله وهذا الوجوب على الكفاية وحيث السلام مشروع فلا يرد فى الخطبة وقراءة
القرأن والحمام وقضاء الحاجة ونحوها قال الجلال السيوطى قلت اصح الاوجه وجوب الرد
حالة الخطبة والثانى استحبابه والثالث جوازه واما القارى فنقل النووى فى الروضة
عن ابى الحسن الواحدى من اصحابنا ان الاولى ترك السلام عليه وانه ان سلم كفاه الرد
عليه بالاشارة ثم قال النووى وفيما قاله نظر والظاهر ان يسلم ويجب الرد باللفظ
وقول الملص ونحوها كالاكل والمصلى وحال الاذان والاقامة والمجامع قوله ومنه قيل او
للترديد بين ان يحيى المسلم ببعض التحية وبين ان يحيى بتمامها قال الشيخ زكريا اى مما
ذكر فى الحديث ثم قال هذا كما ترى انما يأتى فى المسلم واو فى الآية انما هى فى المسلم عليه
فلا يؤخذ مما ذكر فى الحديث ما قاله هذا القائل قال تعالى فما لكم فى المنافقين فئتين
الآية فى تفسير ابى الفرج فى سبب نزولها سبعة اقوال احدها ان قوما اسلموا فاصابهم و
باء المدينة وحماها فخرجوا فاستقبلهم نفر من المسلمين فقالوا ما لكم خرجتم قالوا اصابنا
وباء المدينة فاجتويناها فقالوا اما لكم فى رسول الله اسوة فقال بعضهم نافقوا وقال
بعضهم لم ينافقوا فنزلت هذه الآية ابو سليمن بن عبد الرحمن عن ابيه والثانى ان رسول الله

ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما خرج الى احد رجع ناس ممن خرج معه فافترق
فيهم اصحاب رسول الله ففرقة تقول نقتلهم فنزلت هذه الآية هذا فى الصحيحين من قول
زيد بن ثابت والثالث ان قوما كانوا بمكة تكلموا بالاسلام وكانوا يعاونون المشركين
فخرجوا من مكة لحاجة لهم فقال قوم من المسلمين اخرجوا اليهم فاقتلوهم فانهم يظاهرون
عدوكم وقال قوم كيف نقتلهم وقد تكلموا بمثل ما تكلمنا به فنزلت هذه الآية رواه
عطية عن ابن عباس والرابع ان قوما قدموا المدينة فاظهروا الاسلام ثم رجعوا الى مكة
فاظهروا الشرك فنزلت هذه الآية هذا قول الحسن ومجاهد والخامس ان قوما اعلنوا
الايمان بمكة وامتنعوا من الهجرة فاختلف المؤمنون فيهم فنزلت هذه الآية فهذا قول
عطاء والضحاك والسادس ان قوما من المنافقين ارادوا الخروج من المدينة فقالوا
للمؤمنين انه قد اصابنا اوجاع فى المدينة فنتماثل فانا كنا اصحاب بادية فانطلقوا و
اختلف فيهم اصحاب رسول الله فنزلت هذه الآية هذا قول السدى والسابع انها نزلت
فى شان ابن ابى حين تكلم فى عايشة بما تكلم هذا قول ابن زيد قوله وذلك ان ناسا
استأذنوا رسول الله فى الخروج الى البدو والحديث اخرجه الامام احمد من حديث عبد الرحمن
بن عوف واجتووا معناه استوخموا اى وجدوا هواها وخيمة قوله وقيل نزلت فى
المتخلفين يوم احد اخرجه الشيخان من حديث زيد بن ثابت ثم انه بعد ما اتفق عليه
الشيخان ايراد صيغة قيل مخالف لقواعد فن الحديث قوله او فى قوم هاجروا ثم رجعوا
معتلين باجتواء المدينة والاشتياق الى الوطن قال الجلال السيوطى هذا هو القول الاول
فلا معنى لاعادته انتهى واجاب عنه الشيخ زكريا بان هذا القول فارق القول الاول بان
القول موصوفون بالهجرة والاشتياق الى الوطن بخلافهم فى الاول انتهى قلت وهو كذلك
لانك قد تحققت ان القول الاول رواه ابو سليمان بن عبد الرحمن عن ابيه وهذا القول
رواه السدى من جملة الاقوال السبعة المذكورة فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى الحافظ قال
تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فى تفسير ابى حيان قال الزمخشرى فتكونون
سواء ولو نصب على جواب التمنى لجاز والمعنى ودوا كفركم فكونكم معهم شرعا واحدا فيما هم
عليه من الضلال واتباع دين الاباء انتهى كون التمنى بلفظ الفعل ويكون له جواب فيه
نظر وانما المنقول ان الفعل ينتصب فى جواب التمنى اذا كان بالحرف نحو ليت ولو والا اذا اشربت
معنى التمنى اما اذا كان بالفعل فيحتاج الى سماع من العرب بل لو جاء لم يتحقق فيه الجوابية لان
ود التى تدل على التمنى انما متعلقها المصادر لا الذوات فاذا نصب الفعل بعد الفاء لم
يتعين ان يكون فاء الجواب لاحتمال ان يكون من باب عطف المصدر المقدر الملفوظ انتهى
الظاهر ان يقال فيكون من باب عطف المصدر على المصدر مثل قول الشاعر للبس عباءة
وتقر عينى قال تعالى الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق فى تفسير ابى حيان
هذا استثناء من قوله فخذوهم واقتلوهم والوصول هنا البلوغ قال ابن عطية كان
هذا الحكم فى اول الاسلام قبل ان يستحكم امر الطاعة من الناس فكان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم قد هادن من العرب قبايل كرهط هلال بن عويمر الاسلمى وسراقة بن
مالك وخزيمة ابن عامر بن عبد مناف فقضت هذه الآية انه من وصل من المشركين
الذين لا عهد بينهم وبين النبى عليه السلام الى هؤلاء اهل العهد ودخل فى عدادهم

وفعل فعلهم من الموادعة فلا سبيل قال عكرمة لما تقوّى الاسلام وكثر ناصره نسخت
هذه والتى بعده بما فى سورة براءة انتهى ما نقله ابو حيان عن ابن عطية **قال** تعالى
او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم فى تفسير ابى حيان فاستثنى
تعالى من الذين لا تقتلون صنفين احدهما من يصل الى قوم بين المؤمنين وبينهم ميثاق
والصنف الثانى من جاء المؤمنين من الكفار وقد امتنع من قتال المؤمنين ومن قتال قومهم
قال تعالى ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولقاتلوكم فى تفسير ابى حيان قال ابن عطية
واللام فى قوله لسلطهم جواب لو وفى قوله فلقاتلوكم لام المجازاة والازدواج لانها
بمثابة الاولى لو لم تكن الاولى كنت تقول لقاتلوكم انتهى تسميته هذه اللام لام المجازاة
والازدواج تسمية غريبة لم ار ذلك الا فى عبارة هذا الرجل وعبارة مكى **قوله**
فان مجرد الكف لا يوجب نفى التعرض يشعر هذا الكلام وقوله فى تفسير ويلقوا اليكم السلم
ويبذوا اليكم العهد ان قوله تعالى ويلقوا اليكم السلم معطوف على مجموع لم يعتزلوكم لا على
مدخول لم وكذا قوله تعالى ويكفوا ايديهم معطوف على المجموع لا على مدخول لم فلم يكن النفى حينئذ
المفهوم من كلمة لم ملحوظا فى يلقوا ويكفوا وهو مخالف لكلام سائر المفسرين بل لا وجه له
قوله نزلت فى عياش بن ربيعة اخى ابى جهل لامه لقى حارث بن زيد فى طريق وكان قد اسلم
ولم يشعر به عياش فقتله المص اورد هنا فى غاية من الايجاز كما هو عادته والا فسبب
النزول فى اصله على ما ذكره الواحدى والبغوى وابى الفرج ابن الجوزى هكذا قالوا واللفظ
للبغوى نزلت فى عياش بن ابى ربيعة المخزومى وذلك انه اتى رسول الله قبل الهجرة فاسلم
ثم خاف ان يظهر اسلامه لاهله فخرج هاربا الى المدينة وتحصن فى اطم من اطامها فجزعت
لذلك امه جزعا شديدا وقالت لابنيها الحارث وابى جهل ابنى هشام وهما اخواه لامه والله
لا يظلنى سقف ولا اذوق طعاما ولا شرابا حتى يأتونى به فخرجا فى طلبه وخرج معهما الحارث
ابن زيد بن ابى انيسة حتى اتوا المدينة فاتوا عياشا وهو فى الاطم وقالا له انزل فان امك لم
يأوها سقف بيت بعدك وقد حلفت ان لا تذوق طعاما ولا شرابا حتى ترجع اليها ولك
عهد الله علينا ان لا نكرهك على شئ ولا نحول بينك وبين دينك فلما ذكروا له جزع امه
واوثقوا له بالله نزل اليهم فاخرجوه من المدينة ثم اوثقوه بنسعة فجلده كل واحد منهما
مائة جلدة ثم قدموا الى امه فلما اتاها قالت والله لا احلك من وثاقك بالذى امنت به
ثم تركوه موثقا مطروحا فى الشمس ما شاء الله فاعطاهم الذى ارادوا فاتاه الحارث بن زيد
فقال يا عياش لئن كان الذى كنت عليه هدى لقد تركت الهدى ولئن كانت ضلالة لقد
كنت عليها فغضب عياش من مقالته وقال والله لا القاك خاليا ابدا الا قتلتك ثم ان
عياشا اسلم بعد ذلك وهاجر ثم اسلم الحرث بن زيد بعده وهاجر الى رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وليس عياش حاضرا يومئذ ولم يشعر باسلامه فبينا عياش يسير بظهر قباء
اذ لقى الحارث فقتله فقال الناس ويحك اى شئ صنعت انه قد اسلم فرجع عياش الى رسول
الله وقال يا رسول الله قد كان من امرى وامر الحارث ما قد علمت وانى لم اشعر باسلامه حتى
قتلته فنزلت انتهى وصاحب الكشاف لما ذكر صدر هذه القصة قال فخرج ابو جهل ومعه
الحارث بن زيد بن ابى انيسة فاتياه وهو فى اطم ففتل منه ابو جهل فى الذروة والغارب
وقال اليس محمد يحثك على صلة الرحم انصرف وبر امك وانت على دينك حتى نزل وذهب

وذهب معهما فلما فسحا عن المدينة كتفاه وجلده كل واحد مائة جلدة فقال للحارث
هذا اخى فمن انت يا حارث لله على ان وجدتك خاليا ان اقتلك الى اخر القصة فكلام الزمخشرى
يشعر ان الحارث بن زيد ثانى اثنين اذ خرج ابو جهل لطلب اخيه وكذا من جلده ثانيا بعد ابى
جهل مائة جلدة هو حارث ابن زيد وانه هو السبب لقتله بعده وكل واحد من ذلك مخالف
لما قلنا عن الامام الواحدى والبغوى والجوزى **قوله** لقول ضحاك ابن سفيان الكلابى كتب
الىّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان اورّث امراءة اشيم الضبابى من عقل زوجها
اخرجه اصحاب السنن الاربعة واشيم بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وبعدها مثناة تحتية
مفتوحة والضبابى بضاد معجمة وموحدتين بينهما الف والعقل الدية **قوله** كل معروف صدقة
رواه الشيخان **قوله** فهو محل النصب على الحال من القاتل او الاهل او الظرف قال ابو حيان كلا
المجرين خطا لان ان والفعل لا يجوز وقوعها حالا ولا منصوبا على الظرف فالصواب انه
فى محل النصب على الاستثناء المنقطع وقال السفاقسى قدره ابن مالك الا بان يصدقوا
فعلى هذا يكون متصلا وليس فيه الا حذف حرف جر داخل على ان وهو مطرد بخلاف الوجهين
الذين ادعاهما الزمخشرى وذكر ان بعضهم استشهد على وقوع ان وصلتها موضع ظرف
الزمان بقوله فقلت لا تنكحيه فانه لاول سهم ان يلاقى مجمعا انتهى قلت وقد نص الائمة ايضا
وقوع المصادر موقع الظروف يقال اتيتك خفوق النجم والحال فى قوة الظرف صرح به الرضى
قوله قال ابن عباس لا تقبل توبة قاتل المؤمن عمدا ولعله اراد به التشديد اذ روى عنه خلافه
قال الحافظ العسقلانى فى الحديث متفق عليه من رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس فى
قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم قال لا توبة له وفى رواية عنه قال قلت لابن
عباس الكن قتل مؤمنا من توبة قال لا فائدة قال ابن ابى شيبة ثنا يزيد بن هرون انا
ابو مالك الاشجعى عن سعيد بن عبيدة قال جاء رجل الى ابن عباس فقال الكن قتل مؤمنا متعمدا
توبة قال لا الا النار فلما ذهب قال له جلساؤه ما هكذا كنت تفتينا قد كنت تفتينا ان
لمن قتل مؤمنا توبة مقبولة فما بال هذا اليوم قال انى احسبه رجلا مغضبا يريد ان يقتل
مؤمنا قال فبعثوا فى اثره فوجدوه كذلك انتهى كلام العسقلانى **قوله** والجمهور على انه مخصوص
بمن لم يتب لقوله وانى لغفار لمن تاب ونحوه يعنى جمهور المتكلمين **قوله** وهو عندنا اما
مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة وغيره اى عند جمهور اهل السنة والجماعة الاشعرية
والماتريدية والحنبلية **قوله** ويؤيده انه فى مقيس بن ضبابة وجد اخاه هشاما قتيلا
الخ والمصنف اقتصر فى بيان سبب النزول على بعض القصة كما هو عادته فنقول ذكر الامام
الواحدى فى الاسباب والبغوى فى المعالم والحافظ ابو الفرج فى تفسيره واللفظ له سبب
نزول الاية ان مقيس بن ضبابة وجد اخاه هشام قتيلا فى بنى النجار وكان مسلما فاتى
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر ذلك له فارسل رسول الله رسولا من بنى فهر فقال له
ائت بنى النجار فاقرأهم منى السلام وقل لهم ان رسول الله يأمركم ان علمتم قاتل هشام فادفعوه
الى هشام وان لم تعلموا له قاتلا فادفعوا اليه ديته فابلغهم الفهرى ذلك فقالوا والله لا
نعلم له قاتلا ولكنا نعطى ديته فاعطوه مائة من الابل ثم انصرفا راجعين الى المدينة فاتى
الشيطان مقيس بن ضبابة فقال بقتل دية اخيك فيكون عليك سبة ما بقيت اقتل
الذى معك مكان اخيك وافضل بالدية فرمى الفهرى بصخرة فشدخ رأسه ثم ركب بعيرا

منها وساق بقيتها راجعًا الى مكة وهو يقول، قتلت به فهرا وحملت عقله، سراة بنى النجار ارباب
فارع وادركت ثارى واضطجعت موسدا، وكنت الى الاصنام اول راجع فنزلت هذه الآية
ثم اهدر النبى عليه السلام دمه يوم الفتح فقتل رواه ابو صالح عن ابن عباس انتهى فى الكشاف
والعجب من قوم يقرؤن هذه الآية ويرون ما فيها ويسمعون هذه الاحاديث القطيعة و
قول ابن عباس بمنع التوبة ثم لا تدعهم اشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة واتباعهم هواهم وما
تخيل اليهم شاهم ان يطمعوا فى العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة افلا يتدبرون القران ام على قلوب
اقفالها ثم ذكر الله تعالى التوبة فى قتل الخطاء لما عسى يقع من نوع تفريط فيما يجب من الاحتياط
والتحفظ فيه حسيم للاطماع واى حسيم ولكن لا حياة لمن تنادى فان قلت هل فيها دليل
على خلود من لم يتب من اهل الكبائر قلت ما ابين الدليل فيها وهو تناول قوله ومن يقتل اى
قاتل كان من مسلم او كافر تائب او غير تائب الا ان التائب اخرجه الدليل فمن ادعا اخراج
المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله انتهى قال صاحب الانتصاف وكفى بقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دليلا ابلج على ان القاتل الموحد
وان لم يتب فى المشية وامره الى الله تعالى ان شاء واخذه وان شاء غفر له وقدم الكلام
على الآية وما بالعهد من قدم واما نسبة اهل السنة الى الاشعبية فذلك لا يضرهم
لانهم انما تطفلوا على لطف اكرم الاكرمين وارحم الراحمين ولم يقنطوا من رحمة الله انه لا
يقنط من رحمة ربه الا الضالون قال صاحب الكشف عند قول صاحب الكشاف ما
ابين الدليل فيه انه كيف يكون بينا وقد اعترف ان ما ومن والمعرفات باللام مطلقات
لا عموم فيه ولا خصوص الا بحسب المقام على ان ما طلبه من الاتيان بالدليل قائم والحمل
على التغليظ كما آثره سلمه الله وجه حسن واما تجويز الخلف فى الوعيد فليس بشئ انتهى قلت
قوله واما تجويز الخلف فى الوعيد فليس بشئ سيجئ ما يتعلق به من الكلام قال الامام
استدلت الوعيدية بهذه الآية فى امرين احدهما على القطع بوعيد الفاسق والثانى على
خلوده فى النار ووجه الاستدلال ان كلمة من معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا
فى تقرير كلامهم فى سورة البقرة فى تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا فى الجواب عنها وزعم الواحدى ان الاصحاب
سلكوا فى الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضى شيئا منها لان التى ذكروها
اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شئ من ذلك قال والذى اعتمده
وجهان الاول اجماع المفسرين على ان الآية نزلت فى كافر قتل مسلما ثم ذكر تلك القصة الثانى
ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال انه سيجزى جهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد
كرم وعندنا انه يجوز ان يخلف الله تعالى وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذى زعم انه
خير مما قاله غيره واقول اما الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت فى اصول الفقه ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل فنزوله
فى حق الكفار لا يقدح فى ذلك العموم فسقط هذا الكلام بالكلية ثم ذكر كلاما طويلا
فى اثناء هذا الكلام تركته لطوله ولم اجد فيه الاستلزام لما زعمه وادعا من فساد كلام
الواحدى انه ليس بشئ بل رايت بعد ذلك ايضا انه وجه حسن فى نفسه سيما وقد
اجمع على هذا المعنى المفسرون ودفع به احتجاج الخصم على مذهبه كثير من سلفنا الصالحين

الصالحين ثم بعد ذلك يسلم الخصم ان هذه الآية لحقها خصوص لان المراد من لم يتب
بدليل قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب فكان من قبيل عام خص منه البعض لا بالعقل
بل بالنقل فسقط الآية عن الاحتجاج وقد قيد الآية جماعتنا ايضا بقوله تعالى يغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء وبقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وبقوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فخرج منه غير التائب ايضا اذا اراد سبحانه وتعالى عفوه فاين
العموم فمن اراد الاستقصاء فليراجع الى كلام الامام لعله يفهم ما لم افهمه فى كلامه
ثم قال واما الوجه الثانى من الوجهين اللذين الذين اختارهما فهو فى غاية الفساد
لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فقد جوز الكذب وهذا
خطاء عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب
ولانه اذا جوز على الله الكذب فى الوعيد لاجل ما قاله من ان الخلف فى الوعيد كرم
فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض
الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب
يفضى الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشئ
انتهى قلت هذا تهور من الامام لان ما ذهب اليه الواحدى من جواز الخلف فى الوعيد
ليس مما تفرد به الواحدى من اهل السنة بل ذهب اليه من اصحاب المذاهب كثير من
المحققين وكذا نقل عن السلف ذلك وقد خاصم عمرو بن عبيد من قدماء المعتزلة مع
ابى عمرو بن العلاء وهو من قدماء اهل الحق فى هذه المقالة فخصمه ولكن لا حياة لمن
تنادى قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا الآية قال الحافظ
ابو الفرج فى سبب نزولها اربعة اقوال احدها ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعث سرية
فيها المقداد ابن الاسود فلما اتوا القوم وجدوهم قد تفرقوا وبقى رجل له مال كثير لم يبرح
فقال اشهد ان لا اله الا الله فاهوى اليه المقداد فقتله فلما قدموا على النبى قالوا له يا
رسول الله ان رجلا شهد ان لا اله الا الله فقتله المقداد فقال يا مقداد اذا قتلت رجلا
فقال لا اله الا الله فكيف لك بلا اله الا الله غدا فنزلت هذه الآية رواه سعيد بن
جبير عن ابن عباس والثانى ان رجلا من بنى سليم مر على نفر من اصحاب رسول الله ومعه غنم
فسلم عليهم فقالوا ما سلم عليكم الا ليتعوذ فعمدوا اليه فقتلوه واخذوا غنمه واتوا بها
رسول الله فنزلت هذه الآية رواه عكرمة عن ابن عباس والثالث ان قوما من اهل مكة
سمعوا بسرية لرسول الله انها تريدهم فهربوا واقام رجل منهم كان قد اسلم يقال له مرداس
وكان على السرية رجل يقال له غالب بن فضالة فلما رأى مرداس الخيل كبر ونزل اليهم فسلم
عليهم فقتله اسامة بن زيد واستاق غنمه ورجعوا الى النبى فاخبروه فوجد رسول الله
من ذلك وجدا شديدا فنزلت هذه الآية رواه ابو صالح عن ابن عباس وقال السدى كان
اسامة امير السرية وزاد الامام البغوى فى هذا القول وقد كان سبقهم الخبر فقال رسول الله
قتلتموه ارادة ما معه ثم قرء هذه الآية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لى فقال
فكيف بلا اله الا الله فقالها رسول الله ثلث مرات قال اسامة فما زال رسول الله يعيدها
حتى وددت انى لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم ان رسول الله استغفر لى بعد مرة وقال اعتق
رقبة وروى ابو ظبيان عن اسامة قال قلت يا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح

قال فلا شققت عن قلبه حتى تعلم اقالها له ام لا والرابع ان رسول الله بعث ابا حدرد
الاسلمي وابا قتادة ومحلم بن جثامة في سرية الى اضم فلقوا عامر بن الاضبط الاشجعي فحيا
هم بتحية الاسلام فحمل عليه محلم فقتله فسلبه بعيرا وسقاء فلما قدموا على النبي اخبروه
فقال اقتلته بعدما قال امنت ونزلت هذه الآية رواه ابن ابي حدرد عن ابيه وفي كتاب
اسباب النزول للامام الواحدي قال الحسن ان اصحاب النبي مروا يتطوفون ولقوا المشركين
فهزموهم فشذ منهم فتبعه رجل من المسلمين واراد متاعه فلما غشيه بالسنان قال اني
مسلم فكذبوه ثم اوجره السنان فقتله واخذ متاعه وكان قليلا فرفع ذلك الى النبي
فقال قتلته بعدما زعم انه مسلم قال يا رسول الله انما قالها متعوذا قال هلا شققت
عن قلبه قال لم قال لتنظر صادق هو ام كاذب قال وكنت اعلم يا رسول الله قال ويك
انك لم تكن تعلم ذلك انما ينبئ عنه لسانه فقال فما لبث القاتل ان مات فدفن فاصبح
وقد اوضع الى جنب قبره ثم عادوا فحفروا له فامكنوه ودفنوه فاصبح وقد وضع الى جنب
قبره مرتين او ثلثا فلما رأوه ان الارض لا تقبله القوه في بعض تلك الشعاب قال فانزل
الله هذه الآية قال الحسن ان الارض تجن من هو شر منه ولكن وعظ القوم ان لا يعودوا
قوله روى ان سرية لرسول الله غزت اهل فدك الحديث اخرجه الثعلبي عن ابن عباس وابن
ابي حاتم عن جابر **قوله** وقيل نزلت في مقداد اذ مر برجل الحديث اخرجه البزار من حديث ابن
عباس **قوله** وفيه دليل على صحة ايمان المكره انما يثبت الدليل على ما ذكره لو كان الذين
كبروا وهللوا وسلموا عليهم بتحية الاسلام لم يصدر عنهم ذلك عن خلوص طوية بل كرها و
صيانة عن انفسهم القتل كما ظن الذين قتلوهم كذلك فاقدموا على قتلهم بعد ذلك مع
انه تعالى عاتبهم على اقدامهم ذلك امرا ونهيا وتوبيخا وتشنيعا عليهم بالحرص على عرض الحيوة
الدنيا بحيث منعهم وحجبهم عن التأني والتثبت المانعين عن هذا الاجتراء وكذلك عاتبهم
رسول الله معاتبة بليغة وتقريعا شديدا حتى قال اسامة وددت اني لم اسلم قبله وقد
استغفر عن رسول الله فلم يجبه الا بعد المرة الثالثة قائلا او امر له اعتق عن ذلك رقبة
كفارة لما صدر عنه من الجناية فكل ذلك دليل على ان ايمانهم واظهارهم شعاير الاسلام
وقع منهم عن اعتقاد وعن خلوص طوية وقد ذكرهم الله تعالى ونبههم بانكم ايضا لم
تقدروا اولا على اظهار ايمانكم واظهار شعاير الاسلام خوفا عن قومكم الكفرة المعاندين
فسترتم اسلامكم ما استطعتم فكان مثلكم كمثل الذين اجرأتم على قتلهم ههنا بسبب عدم
اشتهارهم بالايمان والاسلام فمن الله عليكم بقهر اعدائكم المانعين عن اظهار شعاير الاسلام
فيتسر لكم حينئذ اظهار شعاير الاسلام فمكن سبحانه وتعالى لكم دينكم الذي ارتضى لكم وبدل
لكم من بعد خوفكم امنا تعبدونه ولا تشركوا به شيئا يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا **قوله** و
ان المجتهد قد يخطئ وهذا الكلام ايضا مشكل لانهم انما اقتحموا واقدموا على قتلهم بسبب
تركهم التبين والتثبت الذي هو الاجتهاد والتحري في الامر وليس معاتبة القتلة الواقعة من الله
ورسوله بهذه المعاتبات الشديدة الا لانهم تركوا التحري والاجتهاد في هذا الامر حتى انه
تعالى بالغ في الامر بالتحري والاجتهاد ولم يكتف بذكره مرة واحدة بل ذكره مرتين اهتماما
على التحري والتأني وحثا على ترك العجلة والاسراع في مثل هذا الامر **قوله** وان خطاءه مغتفر
هذا الحكم متفرع على تحقق الاجتهاد والتحري والتبين عنهم فانا لم يتحقق الاصل لم يتحقق

لم يتحقق الفرع بل لو سلم تحقق التحري والاجتهاد ههنا لكان الدليل دليلا على خلافه
يعرف ذلك بالتأمل في المقام حق التأمل **قوله** وعن زيد بن ثابت انها نزلت ولم يكن
فيها غير اولي الضرر الحديث قال عبد الرؤف المناوي اخرجه البخاري من رواية مروان بن
الحكم عن زيد بن ثابت نحوه وابو داود واحمد والحاكم من رواية خارجة بن زيد عن زيد
بن ثابت باللفظ المذكور كذا حرره الحافظ العسقلاني وقد عزاه الجلال السيوطي الى البخاري
وابي داود والترمذي واطلق واوهم ان الكل عليه باللفظ المذكور ولا كذلك انتهى ومثله
مما يفعله الحفاظ فتراهم يعزون الحديث الواحد بالنسبة الى ائمة متعددة مع اختلاف
الفاظ الحديث بالنسبة الى كل واحد منهم غايته انهم يأخذون حديث احد منهم بلفظه
وينسبون ذلك الحديث اليه والى غيره من مخرجيه ويقولون حينئذ واللفظ لفلان
وهذا ليس بامر كلي لهم بل قد وقد **قوله** والقاعدون على التقييد السابق ثم بعده قوله
كثر تفضيل المجاهدين وبالغ فيه اجمالا وتفصيلا يشعر كل منهما بان المراد من لفظ القاعدين
المذكور بعد فضل الله مرتين هم القاعدون الذين ليسوا باضراء لا القاعدون الذين هم
اضراء قال الزمخشري فان قلت قد ذكر الله سبحانه مفضلين درجة ومفضلين درجات
من هم قلت اما المفضلون درجة فهم الذين فضلوا على القاعدين الاضراء واما المفضلون
درجات فالذين فضلوا على القاعدين الذين اذن لهم في التخلف اكتفاء بغيرهم لان الغزو
فرض كفاية انتهى فيشعر كلام الزمخشري بان القاعدين الذي ذكر بعد فضل الله في المرة الاولى
هم القاعدون الاضراء وهذا الوجه مروي عن ابن عباس ومقاتل ذكره الحافظ ابو الفرج
في تفسيره وما ذكره المص هو الموافق لما ذكره ابو سليمان الدمشقي وهو الحافظ الكبير من عظماء
المحدثين ويؤيد ما اختاره المص ايضا ما اخرجه الامام البغوي بسنده عن انس بن مالك
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رجع من غزوة تبوك ودنا من المدينة قال
ان المدينة لاقواما سرتم من مسيرة ولا قطعتم من واد الا كانوا معكم فيه قالوا يا رسول
الله وهم بالمدينة قال نعم وهم بالمدينة حبسهم العذر وكذا يؤيده ايضا حديث زيد بن
ثابت وسوق الآية الكريمة **قوله** وعليه قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى
الجهاد الاكبر قال الشيخ زكريا لا اصل له كما قال العلامة تقي الدين ابن تيمية ذكر المناوي في تخريج
احاديث الكتاب قال السيوطي لا اعرفه مرفوعا واقول هذا عجيب منه مع سعة نظره فقد
اخرجه الديلمي في مسند الفردوس والخطيب البغدادي في تاريخه من حديث جابر مرفوعا
بلفظ قدمتم من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر جهاد النفس وهواها **قال** تعالى ان الذين
توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم الآية في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي في سبب نزولها ثلثة
اقوال احدها ان ناسا كانوا بمكة قد اقروا بالاسلام فلما خرج النبي الى بدر لم تدع قريش
احدا الا اخرجوه معهم فقتل ولئك الذين اقروا بالاسلام فنزلت فيهم هذه الآية رواه
عكرمة عن ابن عباس وقالت قتادة نزلت في اناس تكلموا بالاسلام فخرجوا مع ابي جهل فقتلوا
يوم بدر واعتذروا بغير عذر فابى الله ان يقبل منهم والثاني ان قوما نافقوا يوم بدر
وارتابوا وقالوا غر هؤلاء دينهم واقاموا مع المشركين حتى قتلوا فنزلت فيهم هذه الآية
رواه ابو صالح عن ابن عباس والثالث انها نزلت في قوم تخلفوا بعد النبي عليه السلام
ولم يخرجوا معه فمن مات منهم قبل ان يلحق بالنبي ضربت الملائكة وجهه ودبره رواه العوفي

عن ابن عباس انتهى وفى المعالم ان الله تعالى لم يكن يقبل الاسلام بعد هجرة النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم الا بالهجرة ثم نسخ ذلك بعد فتح مكة فقال النبى لا هجرة بعد الفتح وفى المعالم
ايضا اراد بالملائكة ملك الموت واعوانه او اراد به ملك الموت وحده كما قال قل يتوفيكم
ملك الموت الذى وكل بكم والعرب قد تخاطب الواحد بلفظ الجميع قوله اى فى اى شئ كنتم
من امر دينكم فى المعالم اى فيما ذا كنتم او فى اى الفريقين كنتم فى المسلمين او فى المشركين قوله
اعتذروا مما وبخوا به بضعفهم وعجزهم عن الهجرة فى الكشاف كيف صح وقوع قوله كنا
مستضعفين فى الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا كنا فى كذا ولم
نكن فى شئ قلت معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا فى شئ من الدين حيث قدروا على المهاجرة
ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا الا بالاستضعاف و
انهم لم يتمكنوا من الهجرة حتى يكونوا فى شئ فبكتتهم الملائكة بقولهم الم تكن ارض الله واسعة
فتهاجروا واراد وا انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التى لا تمنعون
فيها من اظهار دينكم ومن الهجرة الى رسول الله كما فعل المهاجرون الى ارض الحبشة قوله من فر بدينه
من ارض الى ارض الحديث اخرجه الثعلبى فى تفسير سورة العنكبوت من حديث الحسن مرسلا
قوله والآية نزلت فى جندب بن ضمرة حمله بنوه متوجها الى المدينة فلما بلغ التنعيم الحديث
فى الكشاف روى فى قصة جندب بن ضمرة انه لما ادركه الموت اخذ يصفق بيمينه على شماله
ثم قال اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايع عليه رسولك فمات حميدا فبلغ
خبره اصحاب رسول الله فقالوا لو توفى بالمدينة لكان اتم اجرا وقال المشركون وهم يضحكون
ما ادرك هذا ما طلب فنزلت انتهى قال الحافظ العسقلانى ارسل رسول الله بهذه الآية
ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى انفسهم الآية فلما قرأها المسلمون قال جندب بن ضمرة الليثى
وكان شيخا كبيرا احملونى فذكره اخرجه ابو يعلى والطبرانى من هذا الوجه مختصرا انتهى قال
المحقق التفتازانى الظاهر ان كلمة هذه الاولى فى قول جندب بن ضمرة هذه لك وهذه لرسولك
ابايعك على ما بايع عليه رسولك اشارة الى اليمين وهذه الثانية اشارة الى الشمال وقيل
اشارة الى البيعة والصفقة انتهى قلت والاول بعيد وغير ظاهر والثانى هو الظاهر فى تفسير
الامام الرازى قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله لانه تعالى قال
فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلثة اوجه الاول انه ذكر لفظ الوقوع
وحقيقة الوجوب هى الوقوع والسقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اى وقعت
وسقطت وثانيها انه ذكره بلفظ الاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذى لا يكون
مستحقا فذلك لا يسمى اجرا بل هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله
على الناس حج البيت والجواب انا لا ننازع فى الوجوب لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل
والكرم لا بحكم الاستحقاق الذى لو لم يفعل لخرج عن الالهية انتهى فقول المص رحمه الله تعالى
والمعنى ثبت اجره عند الله بثبوت الامر الواجب اشارة ايضا الى رد المعتزلة عن استدلالهم
بهذه الآية ولو زاد كلمة واحدة وهى كلمة تفضلا فقال والمعنى ثبت اجره عند الله تفضلا
بثبوت الامر الواجب لكان احسن واظهر قوله ويؤيده انه عليه السلام اتم فى السفر
رواه الشافعى فى الام وابن ابى شيبة والبزار والدارقطنى من طريق عطا عن عايشة ان
رسول الله كان يقصر فى ويتم ويفطر ويصوم قال الدارقطنى اسناده صحيح قوله وان عايشة

وان عايشة رضى الله تعالى عنها اعتمرت الحديث رواه الدارقطنى وحسنه والنسائى و
البيهقى وصححه واخرجه النسائى من طريق آخر عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه عنها
وقال الاول ايضا متصل وعبد الرحمن ادرك عايشة ورواه الترمذى من الوجهين
قوله لقول عمر رضى الله تعالى عنه صلاة السفر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم اخرجه النسائى
وابن ماجه من رواية عبد الرحمن ابن ابى ليلى عن عمر ورواه البزار من هذا الوجه قال
الحافظ ابن حجر وفى سند الحديث ياسين الزيات وهو ضعيف قال المناوى وقد عزاه
الجلال السيوطى الى النسائى وابن ماجة مقتصرا عليهما ولم يبين رتبة الحديث انتهى قلت
غفل المناوى ان للحديث شاهدا ومن جملته ما اتفق عليه الشيخان وقد اورده المصنف
فقال لقول عايشة اول ما فرضت الصلوة فرضت ركعتين الحديث قوله فان صحا فالاول
الخ هذا الشك من المصنف مما يقضى منه العجب لان مما شك فى صحته ما اتفق عليه الشيخان
ويوهن كلام المص ايضا ما ورد فى الصحيح ان الله يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان يؤتى
عزائمه ويوهنه ايضا ما ورد فى الصحيح ان مما نقم على عثمان اتمامه الصلوة فى موسم الحج فانكروا
عليه اشد الانكار مع انه اعتذر واول فى صيغة هذا فقال ان لى دارا فى مكة فكانى
اسكن فى بلدى فلم يلتفتوا الى قوله بل ترك بعضهم الاقتداء به قوله فلا حاجة الى تأويل
الآية بانهم الفوا الاربع فكان مظنة الخ فى الكشاف فان قلت فما تصنع بقوله تعالى فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة قلت كانهم الفوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر ببالهم
ان عليهم نقصانا فى القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر ويطمئنوا اليه انتهى فظهر لك
انه تزييف للزمخشرى فى هذا الجواب قلت هذا الجواب الذى زيفه المصنف فى غاية من
الحسن والمتانة لان الاهتمام فى امر الصلوة من جهة الشارع اكيد بليغ حتى لا مساغ لتركه
فى المعارك التى يزيغ الابصار ويتقلب القلوب ويرتعد الفرايض ويتساقط الرؤس فيها
فكان عدم الاتمام مظنة التحرج العظيم بالنسبة الى نفوس الاصحاب رضوان الله تعالى
عليهم فكان نفى الحرج عنهم وقع فى محزه اى وقوع فيكون الكلام بهذا النفى مطابقا لمقتضى
المقام والحال على كمال المطابقة وهى مدار الفصاحة المرتقية الى اعلا طبقاتها قوله
تعلق بمفهومه من خص صلوة الخوف بحضرة الرسول فى حاشية الجلال السيوطى قال الشيخ
سعد الدين قيل هو ابو يوسف ولم نجد ذلك فى كتب الفقه والخلافيات قلت هو موجود
فيها قال الامام النووى فى شرح المهذب قال الشيخ ابو حامد وساير اصحابنا بمشروعية
صلاة الخوف واستمرارها الى آخر الزمان والامة باسرها على ذلك الا ابا يوسف والمزنى
فقال ابو يوسف كانت مختصة بالنبى ومن يصلى معه وذهبت وقال المزنى كانت
ونسخت فى زمن النبى عليه السلام انتهى فى الكشاف يتعلق بظاهره من لا يرى صلوة
الخوف بعد رسول الله حيث شرط كونه فيهم وقال من رايها بعده ان الائمة نواب عن
رسول الله فى كل عصر قوام بما كان يقوم فكان الخطاب له متناولا لكل امام يكون
حاضر الجماعة فى حال الخوف عليه ان يؤمهم كما ام رسول الله الجماعات التى كان يحضرها
انتهى والمص جعل التقرير هكذا تعلق بمفهومه من خص صلوة الخوف بحضرة الرسول
لفضل الجماعة وعامة الفقهاء على انه علم الرسول كيفيتها ليأتم بالائمة بعده فانهم
نواب عنه فيكون حضورهم كحضوره عليه السلام ونسق المص فى غاية من الحسن

والبلاغة حيث بنى الكلام على ايجاز لطيف ومع هذا الايجاز واللطافة بحيث لا اخلال فيه
بشئ من المقصود والمرام فيه اشارة الى فوايد وعوايد يخلو عنها نسق الكشاف احدها
ان من قال بالتخصيص بعهد الرسول لئلا يفوت الصلاة مع جماعة امامها رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وثانيتها ان الذى ذهب الى ان صلوة الخوف مستمرة الى يوم
القيام عامة الفقهاء من جميع المذاهب والذى قال بتخصيصه بعهد النبى ليس بعامة
الفقهاء من جميع المذاهب ولا بعامة فقهاء مذهب واحد بل رجل ورجلان فقط حتى قال
بعض المحققين مع سعة احاطته لم يجد من قال ذلك فى كتب الفقه والخلافيات لغاية
قلته وصاحب الكشاف اورد من رأى ومن لا يرى على نسق واحد فيوهم ان فى كل من الطرفين
جماعات وطوايف وثالثها ان من رأى استمرارها وبقائها فى الامة يقول بان الآية
تعليم لرسول الله كيفية صلوة الخوف ليأتم به الائمة بعده فلله در المصنف حيث اورد
كلاما يبتنى على الايجاز مع الوضوح والبيان ثم انه بعد ذلك كله يشتمل على تلك الفوايد
والعوايد شكر الله سعيه وفى بعض الحواشى عامة الفقهاء على ان الحكم متناول لجميع الامة
اما ان التعليم يخص الرسول فلا لان اختصاص التعليم مبنى على جعل الخطاب خاصا به
ولا اجماع عليه بل يجوز ان يكون الخطاب لكل امام فى الخايفين والاولى حذف قوله
ليأتم به الائمة انتهى قلت هو كلام فى غاية السقوط لان اراد بقوله ان يكون الخطاب
لكل امام فى الخايفين ان كل امام بعد رسول الله من ابى بكر الصديق الى من كان امام الامة
الى قيام الساعة انهم ائمة اصالة لا تبعا ونيابة وان كل واحد منهم امام حقيقة لا حكما
ومشابهة فلذلك يكون هذا الخطاب اصالة حقيقة لا تبعا ونيابة ولا حكما ومشابهة
يتوجه الى كل واحد منهم فهذا باطل بين البطلان بحيث لا يحتاج الى البيان وان اراد ان
الخطاب يتوجه لكل واحد من تلك الائمة تبعا ونيابة وحكما ومشابهة كما ان امامتهم كذلك
فيكون الكلام مآل كلام المصنف وان اراد انهم وان لم يكونوا ائمة حقيقة واصالة الا انه
جاز ان يتوجه هذا الخطاب الى كل واحد منهم اصالة لا تبعا ونيابة وحقيقة لا حكما ومشابهة
كما كان هذا الخطاب لرسول الله كذلك فهو كلام لا حاصل له على ان هذه الشقوق تبرع
منا اذ من قال ببقاء صلوة الخوف ومن قال بعدم بقائها متفقون على ان الخطاب لرسول
الله غايته ان احد الفريقين يقول ذلك ليأتم به والاخر يقول ذلك لئلا يفوت فضل
الجماعة معه عليه السلام فقوله والاجماع عليه كلام ساقط وكذا قوله والاولى حذف الخ
ساقط اذ مدار كلام عامة الفقهاء عليه قوله كما فعله صلى الله تعالى عليه وسلم ببطن
نخل اخرجه الشيخان من حديث جابر قوله كما فعله رسول الله صلى الله تعالى بذات الرقاع اخرجه
الشيخان قال تعالى وليأخذوا حذرهم واسلحتهم فى الكشاف كيف جمع بين الاسلحة والحذر
فى الاخذ قلت جعل الحذر وهو التيقظ والتحرز آلة للغازى ولذلك جمع بينه وبين الاسلحة
وجعلا مأخوذين ونحوه قوله والذين تبوؤا الدار والايمان جعل الايمان مستقرا لهم و
متبوأ لتمكنهم فيه فلذلك جمع بينه وبين الدار انتهى قال صاحب الانتصاف وحسن هذا
المجاز وبلغ به ذروة الفصاحة عطف الحقيقة عليه قال ابو حيان السلاح ما يتحصن به
الانسان من سيف ورمح وخنجر ودبوس ونحو ذلك وهو مفرد مذكر لجمعه على اسلحة كحمار و
احمرة وقد يؤنث قال الطرماح يهز سلاحا لم يرثها كلالة قال تعالى فاذا قضيتم الصلوة

الصلوة فى الكشاف فاذا صليتم فى حال الخوف والقتال فاذكروا الله فصلوها قياما متسايفين
ومقارعين وقعودا جاثمين على الركب مرامين وعلى جنوبكم مثخنين بالجراح فاذا اطمأننتم
حتى تضع الحرب اوزارها وامنتم فاقيموا الصلوة فاقضوا ما صليتم فى تلك الاحوال التى
هى احوال القلق والانزعاج ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا محدودا باوقات
لا يجوز اخراجها عن اوقاتها على اى حال كنتم خوف او امن وهذا ظاهر على مذهب الشافعى
فى ايجابه الصلوة على المحارب فى حال المسايفة والمشى والاضطراب فى المعركة اذا حضر وقتها
فاذا اطمأن به فعليه القضاء واما عند ابى حنيفة فهو معذور فى تركها الى ان يطمئن وقيل
معناه فاذا قضيتم صلوة الخوف فاديموا ذكر الله مهللين مكبرين مسبحين داعين بالنصرة
والتأييد فى كافة احوالكم من قيام وقعود واضطجاع فان ما انتم فيه من خوف وحرب
جدير بذكر الله ودعائه واللجاء اليه فاذا اطمأننتم فاذا قمتم فاقيموا الصلوة فاتموها انتهى
قال المص فاذا قضيتم الصلوة اديتم وفرغتم عنها فاذكروا الله قياما وقعودا او على جنوبكم
فدوموا على الذكر فى جميع الاحوال واذا اردتم الصلوة واشتد الخوف فصلوها كيف امكن
قياما مسايفين ومقارعين وقعودا مرامين وعلى جنوبكم مثخنين فاذا اطمأننتم سكنت
قلوبكم من الخوف فاقيموا الصلوة فعدلوا واحفظوا اركانها وشرايطها واتوا بها تامة ان
الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فرضا محدود الاوقات لا يجوز اخراجها عن
اوقاتها فى شئ من الاحوال وهذا دليل على ان المراد بالذكر الصلوة وانها واجبة الاداء حال
المسايفة والاضطراب فى المعركة وتعليل الامر بالاتيان بها كيف ما امكن وقال ابو حنيفة
لا يصلى المحارب حتى يطمئن انتهى قلت فالمعنى على الوجه الاول من الوجهين المذكورين فى
كلام المصنف فاشتغلوا بذكر الله تعالى لا تغفلوا عنه ابدا حتى فى الحرب واشتغالها و
اشتدادها حين وقع بينكم وبين المشركين المضاربة بالسيوف والمقارعة بالرماح
والمراماة بالسهام وحين لم تقدروا على القيام والقعود لما يوهنكم الجراحة فى حرب المشركين
وعلى الوجه الثانى منهما يكون المعنى ايضا كذلك الا ان القيود المذكورة تكون حينئذ قيودا
لاداء الصلوة فظهر لك ان قول المص قياما مسايفين الخ ناظر على كل واحد من الوجهين
كما هو الظاهر من سبكه ومما قاله صاحب الكشاف ايضا حيث قال وقيل معناه فاذا
قضيتم صلوة الخوف الى آخر كلامه فى هذا الوجه وقوله مثخنين اسم مفعول من الثخنة
الجراحة اذا اوهنته وكان على المص ان يقول ههنا مثخنين بالجراح مثل ما وقع فى الكشاف
لان الاثخان يجئ لمعان متعددة فلا بد من ذكر بالجراح حتى يتعين المعنى المراد ثم العجب
من صاحب الكشاف والمص حيث ان كل واحد منهما رجح المعنى الذى لا يوافق لمذهبه ومع
هذا فالمص اورد الوجه المذكور فى الكشاف على صيغة التمريض والتزييف وعلى انه وجه ثانى
مقدما جعله اول الوجهين واوليهما مجردا عن سمات التزييف والتمريض ثم بعد ذلك
كله اورد فى اخر كلامه تنسقا يرجح الوجه الذى ذكره ثانيا بعد كلمة او ويزيف الوجه
الذى ذكره اولا حيث قال اولا وهذا دليل على ان المراد بالذكر الصلوة الخ وثانيا وتعليل الامر
بالاتيان بها كيف ما امكن فاخر كلامه هو الموافق لنسق الكشاف وسبكه كل الموافقة
واول كلامه يخالف مخالفة بينة قال تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
قال الامام النسفى فى التيسير قوله كانت دليل على ان الصلوة مفروضة على الامم السالفة

كلّها قوله على المؤمنين دليل على انّ الكفّار غير مخاطبين بالشرايع قال الامام القشيرى
الوظايف الظاهرة موقتة وشاهدات القلوب مؤبّده والرسوم فى وقت دون
وقت وامّا القلوب فايّاكم والغيبة عن الحقيقة لحظة كيف ما اختلفت بكم الاحوال
وامّا الذكر فكيف كنتم وكما كنتم وامّا كنتم واما اقامة الصّلوة فاذا اطمأننتم قال ولا تهنوا
فى ابتغاء القوم ان تكونوا تألمون فانّهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون
الآية فى المعالم وتفسير ابن الجوزى سبب نزولها انّ النبى امر اصحابه لما انصرفوا من احد ان
يسيروا فى اثار ابى سفيان واصحابه فشكوا ما بهم من الجراحات فنزلت هذه الآية
ثم ذكر فى تفسير ابى الفرج وفى هذا الرّجاء قولان احدهما انه الامل قاله مقاتل قال الزجاج
وهو اجماع اهل اللغة الموثوق بعلمهم والثانى انّه الخوف رواه ابو صالح عن ابن عبّاس
قال الفرّاء ولم نجد الرّجاء بمعنى الخوف الا ومعه جحد كقوله ما لكم لا ترجون لله وقارًا و
قوله لا يرجون ايّام الله قال الهذلى اذا لسعته النحل لم يرج لسعها ولا يجوز رجوتك وانت
تريد خفتك ولا خفتك وانت تريد رجوتك قال الزجاج وانّما اشتمل الرّجاء على معنى
الخوف لانّه امل يخاف ان لا يتمّ فعلى القول الاوّل يكون المعنى ترجون النّصر واظهار دينكم
والجنة وعلى الثانى تخافون من عذاب الله ما لا يخافون قوله نزلت فى طعمة بن أبيرق
من بنى ظفر سرق درعا من جاره قتادة بن نعمان الحديث اخرجه ابن جرير عن ابن عبّاس
واصله عند الترمذى والحاكم من حديث قتادة بن النعمان بمعناه طعمة مثلث الطاء
والكسر اشهر قوله وقالوا ان لم تفعل هلك وافتضح وبرئ اليهودى اى قالوا ان لم تجادل
يا رسول الله عن صاحبنا هلك صاحبنا وافتضح وبرئ اليهودى وفى بعض الحواشى و
كانهم قالوا ان اليهود اتّفقوا على شهادة الزور والتمسوا ان يدفع عنهم شهاداتهم لانهم
ذكروا له سرقته وطمعوا ان يحكم له على اليهود لانه عليه السّلام اجلّ من ان تيمكّن احد
من هذا الطّمع منه وان يهمّ به وجمّ غفير من الاصحاب لا يليق بهم مثل هذا انتهى وفى
كلامه الاخير نظر لانه ان اراد من جمّ غفير من الاصحاب اصحاب رسول الله غير قوم
طعمة فمسلّم ولكن ليس الكلام فيهم وانما الكلام ههنا فى قوم طعمة واصحابه وان اراد
قوم طعمة واصحابه فقوله لا يليق بهم مثل هذا كلام عندى نشاء من قلّة التصفّح اذ
غير واحد من الحفاظ نصّوا على ان قوم طعمة يعلمون سرقته وانهم كانوا منافقين وفى
سوق النظم الشريف قرائن كثيرة على ذلك ولا تكن للخائنين خصيمًا ولا تجادل عن الذين
يختانون انفسهم يستخفون من النّاس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيّتون ما لا
يرضى من القول الى غير ذلك وقد همّ المنافقون من اهل المدينة وغيرهم قبله عليه السّلام
مرارًا فاىّ جرم اعظم من هذا قوله فهم رسول الله ان يفعل وزاد فى الكشاف ويعاقب
اليهودى وقيل همّ ان يقطع يده قوله بما عرفك واوحى به اليك وليس من الرؤية بمعنى
العلم قال ابو البقاء والهمزة ههنا متعدّية والفعل من رأيت الشئ اذا ذهبت وهو من
الرّأى وهو متعدّ الى مفعول واحد وبعد الهمزة يتعدّى الى مفعولين احدهما الكاف و
الآخر محذوف اى اراكه الله وقيل المعنى علّمك وهو يتعدّى الى مفعولين ايضًا وهو قبل
التشديد متعدّ الى واحد كقوله لا تعلمونهم انتهى فى تفسير التيسير اراك الله اى علّمك
كما قال ويرى الذين اوتوا العلم اى يعلم وهى من رؤية القلب ودلّ هذا على جواز الاجتهاد

الاجتهاد فيما لا نصّ فيه انتهى ويرد على قوله وهى من رؤية القلب ما ذكره المصنّف
لان الفعل اذا تعدّى الى مفعول واحد حال كونه ثلاثيا يتعدّى الى مفعولين بعد زيادة
الهمزة واذا تعدّى الى مفعولين حال كونه ثلاثيا يتعدّى الى ثلثة مفاعيل بعد زيادة
الهمزة الا ان يقال الهمزة قال تعالى ولا تكن للخائنين خصيمًا واستغفر الله فى الكشاف
ولا تكن لاجل الخائنين خصيمًا للبراء يعنى لا تخاصم اليهود لاجل بنى ظفر واستغفر الله بما
هممت به من عقاب اليهودى انتهى والمص ايضا مشى على هذا النسق فقال للخائنين
اى لاجلهم والذبّ عنهم خصيما للبراء واستغفر الله ممّا هممت به انتهى فكلّ من كلامى
الزمخشرى والمص يشعر ان الخطاب فى قوله ولا تكن يعنى قوله واستغفر الله وفى قوله ولا
تجادل خطاب للنبىّ لا انّه خطاب له والمراد غيره وفى المعالم ولا تكن للخائنين طعمة
خصيمًا معينا مدافعا عنه واستغفر الله مما هممت به من معاقبة اليهودى وقال مقاتل
واستغفر الله من جدالك عن طعمة انتهى فيشعر هذا الكلام من الامام البغوى ايضا انّ الخطاب
فى هذه الافعال الثلثة للنبى عليه السّلام فى تفسير الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى ولا تكن
للخائنين خصيما قال الزجاج لا تكن مخاصما ولا دافعا عن خائن واختلفوا هل خاصم عنه
ام لا على قولين الاوّل انه قام خطيبًا فعذره رواه العوفى عن ابن عبّاس والثانى انّه همّ
بذلك ولم يفعله قاله سعيد بن جبير وقتادة وقال القاضى ابو يعلى وهذه الآية على انه
لا يجوز لاحد ان يخاصم عن غيره فى اثبات حقّ او نفيه وهو غير عالم بحقيقة امره لان الله
تعالى عاقب نبيّه على ذلك واستغفر الله فى الذى امره بالاستغفار منه قولان احدهما
انه القيام بعذره والثانى انّه العزم على ذلك انتهى كلام الجوزى قال ابو حيّان ولا تكن
للخائنين خصيمًا ظاهره انه خطاب للرسول والمراد به من كان خصيمًا للخائنين من امّته
وكذلك النهى فى قوله ولا تجادل وقد يجئ النهى لا يقع منه المنهى بحال من الاحوال كالرسول
صلّى الله تعالى عليه وسلّم شهد الله له بالعصمة انتهى وهو مخالف لكلام هؤلاء المفسّرين
مثل الزجاج والبغوى وابى الفرج والقاضى ابى يعلى وغيرهم كما تحقّقت بل هو مخالف لكلام
القدماء من ائمة التفسير مثل سعيد بن جبير وقتادة ومقاتل وقد قال الامام الواحدى
فى الوسيط وقد صرّحت الآية بالنهى عن المجادلة عن الظالمين الا ترى ان رسول الله صلّى الله
عليه وسلّم جادل عن طعمة على غير بصيرة فعاتبه الله بهذا وامره بالاستغفار ونهاه عن
المعاودة الى مثله فما ظنّك بمن يعلم ظلم الظالم ثم يستجيز معاونته ثم قوله شهد الله له
بالعصمة يشعر ان الباعث له على هذه المخالفة لهؤلاء الاعلام هو هذا المعنى فى غاية السّقوط
اذ المحقّقون من اهل الكلام واهل الاصول من اهل السّنّة بعد اجماعهم على عصمته عليه
السّلام اجمعوا على انه يجوز للنبى عليه السّلام العمل بالرأى والاجتهاد ومع عدم موافقته
لما عند الله من الرأى المقبول نعم لا يقرّ عليه وقد سبق منّا ممّا يتعلّق به فتذكر وقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الّا وحى يوحى اجمع الحذّاق الاصوليّين والمتكلّمين والمفسّرين على
ان معناه لا يصدر نطقه بالقرآن بمعنى ان ما قاله هو قرآن عن هوى ورأيه قال المحقّق
التفتازانى البراء بالضم كالسّؤال لانه عبارة عن اليهودى وهو بمعنى البرئ لكن الاصحّ
الفتح على ان المراد به الجمع يقال انا براء لا يثنى ولا يجمع لكونه فى الاصل مصدرًا ويجوز ان يجعل
جمعًا ككرماء وفقهاء قوله روى ان طعمة هرب الى مكّة وارتدّ الحديث اخرجه الطبرى فى

من حديث قتادة ابن النعمان بمعناه وفي المعالم ان طعمة بن ابيرق نزل على رجل من
بني سليم من اهل مكة يقال له الحجاج بن علاط فنقب بيته فسقط عليه حجر فلم يستطع
ان يدخل ولا ان يخرج حتى اصبح فاخذ ليقتل فقال بعضهم دعوه فانه قد جاء اليكم
فتركوه فاخرجوه من مكة فخرج مع تجار من قضاعة نحو الشام فنزلوا منزلا فسرق بعض
متاعهم وهرب فطلبوه النقاف فاخذوه ورمده بالحجارة حتى قتلوه فصار قبره تلك
الحجارة وقيل انه ركب سفينة الى جدة فسرق كيسا فيها دنانير فاخذ فالقي في البحر وقيل
انه نزل في حرة بني سليم فكان يعبد صنما لهم الى ان مات قال تعالى ولولا فضل الله
عليك ورحمته لهمت الآية قال الحافظ ابو الفرج في سبب نزولها قولان احدهما انه
متعلقة بقصة طعمة وقومه حيث لبسوا على النبي امر صاحبهم هذا قول ابن عباس من طريق
ابن السائب والثاني ان وفد ثقيف قدموا على رسول الله فقالوا جئناك نبايعك على
ان لا نحشر ولا نعشر وعلى ان تمتعنا بالعزى سنة فلم يجبهم فنزلت هذا قول ابن عباس في
رواية الضحاك قوله وليس القصد فيه الى نفي همهم بل الى نفي تأثيره قال الراغب في تفسيره
فان قيل القوم قد كانوا هموا بذلك فكيف قال ولولا فضل الله عليكم ورحمته لهمت
قيل في ذلك جوابان احدهما ان القوم كانوا مسلمين ولم يهموا باضلال النبي وكان ذلك
عندهم صوابا والثاني ان القصد الى نفي تأثير ما هموا به كقوله فلان شتمك واهانك لولا
اني تداركت تنبيها على ان اثر فعله لم يظهر انتهى قلت فالذي ذكره المصنف هو الجواب الثاني
من الجوابين الذين ذكرهما الراغب ولعل المص انما اقتصر على الجواب الثاني منهما وترك الجواب
الاول لانه محل نظر لما سبق ان المنقول عن الثقات والظاهر من سوق الآية الكريمة
ان قوم طعمة علموا خيانته وانما ارادوا ان يلبسوا الامر على رسول الله وانهم كانوا من اهل
النفاق قال تعالى لا خير في كثير من نجويهم الا من امر بصدقة او معروف الآية قال ابو البقاء
من نجويهم في موضع جر صفة لكثير وفي النجوى وجهان احدهما هي التناجي فعلى هذا يكون
في قوله الا من امر وجهان احدهما هو استثناء منقطع في موضع نصب لان من للاشخاص
وليست من جنس التناجي والثاني ان في الكلام حذف مضاف تقديره الا نجوى من امر
فعلى هذا يجوز ان تكون في موضع جر بدلا من نجويهم وان يكون في موضع نصب على اصل
باب الاستثناء ويكون متصلا والوجه الآخر ان النجوى القوم الذين يتناجون ومنه قوله
واذ هم نجوى فعلى هذا الاستثناء متصل فيكون ايضا في موضع جر ونصب على ما تقدم انتهى
قلت فعلى تقدير كون النجوى جمعا يكون جمع نجي مثل جريح وجرحى وقتيل وقتلى واسير واسرى
وفي تفسير ابي الفرج قال الزجاج ومعنى النجوى ما ينفرد به الجماعة والاثنان سرا كان او ظاهرا
ومعنى نجوت الشيء في اللغة خلصته والقيته يقال نجوت الجلد اذا القيته عن البعير وغيره
قال الشاعر فقلت انجوا عنها نجا الجلد انه * سيرضيكما منها سنام وغاربه قوله من متناجيهم
اصله متناجين على صيغة الجمع المذكر السالم حذفت النون بالاضافة وصاحب الكشاف
اقتصر في النجوى على المصدرية ولم يذكر كونه جمعا مع انه ذكره غير واحد من المتقدمين و
المتأخرين من المفسرين ومنهم ابو حيان المغربي قوله فقوله الا من امر الخ تفريع على كون النجوى
مصدرا قوله بنى الكلام على الامر ورتب الجزاء على الفعل ليدل الخ في الكشاف ويجوز ان يراد
ومن يأمر بذلك فعبر عن الامر بالفعل كما يعبر به عن ساير الافعال انتهى والزمخشري زيف

زيف هذا الوجه والمص تركه رأسا ولم يلتفت اليه مع انه هو الموافق لسوق الآية وان الامر
بالصدقة والامر بالمعروف والامر باصلاح ذات البين رفيع قدره عند الله اذا ابتغى به
وجه الله ويجوز ان يراد بقوله تعالى ومن يفعل ذلك اي التناجي المذكور ولم يلتفت اليه
الزمخشري ولا المص مع انه غراب عن السوق والذوق والله اعلم بالصواب قال تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية قال ابو حيان استدل العلماء بهذه
الآية على ان الاجماع حجة لا يجوز مخالفتها كما لا يجوز مخالفة الكتاب والسنة وما ذكروه
ليس بظاهر لان المرتب على وصفين اثنين لا يلزم منه ان يرتب على كل واحد منهما فالوعيد
انما يترتب في الآية على من اتصف بمشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولذلك
كان الفعل معطوفا على الفعل ولم يعد معه اسم الشرط فلو اعيد اسم الشرط وكان ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين لكان فيه ظهور
اما على ما ادعوا وهذا كله على تسليم ان يكون قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين مغاير
القوله ومن يشاقق الرسول وليس بمغاير بل هو امر لازم لمشاقة الرسول وذكر على سبيل
المبالغة والتوكيد وتفظيع الامر وتشنيعه والآية بعد هذا كله هي في وعيد الكفار
فلا دلالة فيها على جزئيات فروع مسائل الفقه انتهى قال الراغب لا حجة في الآية على
ثبوت الاجماع لان المراد بقوله المؤمنين الايمان لا سواه فكل موصوف بوصف علق به
نحو ان يقال اسلك سبيل الصايمين والمصلين يعني الحث على الاقتداء بهم في الصلوة والصيام
لا فعل آخر فكذا اذا قيل سبيل المؤمنين يعني سبيلهم في الايمان لا غيره انتهى وقد تصدى
الفاضل الطيبي للجواب وفي كونه تاما كلام فمن اراد الوقوف فليرجع اليه قال الامام بعد
ما بين عن طرف القوم استدلالهم بهذه الآية ولقائل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان
بمثل فعل الغير والا لزم ان يقال الانبياء والملائكة متبعون لآحاد الخلق من حيث انهم يوحدون
الله كما ان كل واحد من آحاد الامة يوحد الله تعالى ومعلوم ان ذلك لا يقال لا يقال الاتباع
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل لذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة
سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد على وجود متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا
يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل انتهى فقول المص والآية
تدل على حرمة مخالفة الاجماع لانه تعالى رتب الوعيد الشديد على المشاقة واتباع غير سبيل
المؤمنين وذلك اما لحرمة كل واحد منهما او احدهما او الجمع بينهما والثاني باطل اذ يقبح
ان يقال من شرب الخمر واكل الخبز استوجب الحد وكذلك الثالث لان المشاقة محرمة ضم
اليها غيرها او لم يضم واذا كان اتباع غير سبيلهم محرما كان اتباع سبيلهم واجبا لان
ترك اتباع سبيلهم ممن عرف سبيلهم اتباع غير سبيلهم يرد عليه انه ان اراد من قوله
والآية تدل على حرمة مخالفة الاجماع اجماع المؤمنين على امر من الاعتقاديات والعمليات
وورد من الكتاب والسنة نص يوجب ذلك الامر ويحرم تركه فنسلم ان الآية تدل على حرمة
مخالفة مثل هذا الاجماع ولكن هذا لا ينفع المستدل ولا يضر خصمه اذ المتنازع فيه هو
الاجماع على امر لم يرد نص من الكتاب والسنة في حقه وان اراد ان الآية تدل على حرمة مخالفة
هذا الاجماع فلا نسلم دلالة الآية عليها اذ المتنازع فيه بين المثبت والنافي هو الاجماع
على امر لم يرد نص يوجب ذلك الامر او يحرمه بل الذي يوجب ذلك الامر او يحرمه هو الاجماع

على وجه الاستقلال مثل الكتاب والسنة فليس فى الاية دليل على تحريم مخالفة مثل هذا
الاجماع فالاولى ان يستدل على ثبوت الاجماع وعلى تحريم مخالفته بالاحاديث الواردة فى حجية
الاجماع ويجعل الآية لكونها واردة على الاطلاق لا على وجه التقييد والتخصيص تنويرا
وتأييدا اذ جعلها دليلا مستأنفا مستقلا على حجية الاجماع الذى نفاها الخصم دونه
خرط القتاد قال صاحب الكشف واما قول الراغب سبيل المؤمنين الايمان كما اذا قيل اسلك
سبيل الصائمين والمصلين اى فى الصوم والصلوة فلا دلالة فليس بشئ لانه تخصيص
يأباه الشرط الاول ثم اذا كان مألوف الصائمين الاعتكاف مثلا تناول الامر ذلك ايضا فى
المثال فكذلك يتناول ما هو مقتضى الايمان فيما نحن فيه والله اعلم انتهى قلت وفيه نظر
اذ الراغب ليس فى مقام الاستدلال بل هو مانع يكفيه الجواز والاحتمال فقول الكشف فكذلك
يتناول ما هو مقتضى الايمان فيما نحن فيه ان اراد ذلك على طريق الجواز والاحتمال يكون منعا
للمنع وان اراد ذلك على طريق الاستدلال والبرهان فليس فى كلامه ما يدل عليه اذ غاية
ما فى الباب ان تعليق الامر بالمشتق يكون لمأخذ الاشتقاق فيحتمل ان يكون مع مستتبعاته
وان يكون لمجرد ذلك المأخذ اذ المراد من المستتبعات هى المستتبعات العادية لا اللزومية
الضرورية وليس فى الكلام دليلا على وقوع احد الاحتمالين فقط دون الآخر فقوله لانه
تخصيص يأباه الشرط الاول يرد عليه ان الايمان هو الركن الركين والاصل الاصيل فليس
المشاقة فيه مثل المشاقة فى غيره فكانها كلا مشاقة بالنسبة اليها سيما والقرائن قائمة
عليها قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قال الحافظ ابو
الفرج فى سبب نزولها قولان احدهما انها نزلت فى حق طعمه بن ابيرق لما هرب من مكة ومات
على الشرك وهذا قول الجمهور منهم سعيد بن جبير والثانى ان شيخا من الاعراب جاء الى رسول الله
فقال انى منهمك فى الذنوب الا انى لم اشرك بالله شيئا منذ عرفته وانى لنادم مستغفر فما
حالى فنزلت هذه الآية روى عن ابن عباس قال الامام الواحدى فى الاسباب نزلت الايات
التى اولها انا انزلنا اليك الكتاب بالحق واخرها فقد ضل ضلالا بعيدا فى قصة طعمة بن
ابيرق فى الكشاف بعد ايراد هذا الحديث وهذا الحديث ينصر قول من فسر لمن يشاء فى قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالتائب من ذنبه انتهى قلت وهو كلام لم يصدر عن اتقان و
امعان لان هذا الحديث لم يرد فى الكتب الستة ولا العشرة التى هى اصول الاسلام ولا فى شئ
من المسانيد المعتبرة وانما اخرجه الثعلبى ثم انه بعد ذلك كله ان الحديث منقطع وفى الميزان
للذهبى كان شعبة ينكر ان يكون لقى ابن عباس قط وقال ايضا قلت لمشاش سمع الضحاك من
ابن عباس قال ما رآه قط قال ابن عدى صاحب الكامل الضحاك بن مزاحم انما عرف بالتفسير
فاما رواياته عن ابن عباس وابى هريرة وجميع من روى عنه ففى ذلك كله نظر انتهى فلا يحتج
بامثال هذا الحديث فى الاحكام الفقهية فضلا عن الاصول الدينية المتعلقة بالاعتقاديات
ثم ان الذى ورد فيما اخرجه الثعلبى وذكره ابو الفرج وانى لنادم مستغفر وليس فيه لفظ
التائب ثم انه لو كان لفظ التائب مذكورا فيه لم يكن الحديث دليلا لاهل الاعتزال ايضا
لان التوبة عندهم مشروط بشرائط منها ان لا يعود صاحب التوبة الى الذنب ابدا فلو عاد
بطلت توبته من الاول ومنها اذا تاب عن ذنب يجب ان يتوب معه من جميع الذنوب فلو لم
يتب عن البعض لم يصح توبته اصلا ومنها ان يكون نادما على الذى صدر منه من الذنوب

من الذنوب ومتحسرا فى جميع اوقات حياته وعند اهل الحق ليس شئ منها شرطا فى صحة التوبة
وتحققها فلو كان هذا الحديث فى السلامة عن العلل والقوادح بحيث يصح به تخصيص
النص العام القطعى الثبوت لم يتم الاستدلال ايضا لان دلالة التائب المذكور فى الحديث
على مثل هذا التائب المعتبر عند اهل الاعتزال دونه خرط القتاد والعجب ان القاضى وغيره
ممن تأخر زمانه عن زمان الزمخشرى لم اجد احدا تعرض لدفع هذا الايراد على اهل الحق من
طرف اهل الاعتزال وكان عليهم ذلك ولعله وقع التعرض ولم اظفر انا عليه والله الموفق
قال تعالى ان يدعون من دونه الا اناثا الاية قال الحافظ ابو الفرج ان بمعنى ما ويدعون
بمعنى يعبدون والهاء فى دونه يرجع الى الله عز وجل والقراءة المشهورة اناثا وقرأ سعد
بن ابى وقاص وعبد الله بن عمر وابو مجلز وابو المتوكل وابو الجوزاء الا وثنا بفتح الواو والثاء
من غير الف وقرأ ابن عباس وابو رزين انثا برفع الهمزة والنون من غير الف وقرأ ابو العالية
ومعاذ القارى وابو نهيك اناثا برفع الهمزة وبالف بعد الثاء وقرأ ابو السوار العدوى
وابو متنخ العنائى اوثانا بهمزة مفتوحة بعدها واو والف بعد الثاء وقرأ ابو هريرة و
الحسن والجوى الا انثى على وزن فعلى وقرأ ايوب السختيانى الا وثنا برفع الواو والثاء من
غير الف وقرأ مورق العجلى اثنا برفع الهمزة والثاء من غير الف قال الزجاج من قال اناثا
فهو جمع انثى ومن قال انثا فهو جمع اناث ومن قال اثنا فهو جمع وثن والاصل وثن الا ان الواو
اذا انضمت جاز ابدالها همزة كقوله واذا الرسل اقتت الاصل وقتت وجائز ان يكون اثن اصلها
اثن فاتبعت الضمة الضمة وجائز ان يكون اثن مثل اسد واسد واما المفسرون فلهم فى
معنى الاناث اربعة اقوال احدها ان الاناث بمعنى الاموات قاله ابن عباس والحسن فى رواية
قتادة قال الحسن كل شئ لا روح فيه كالحجر والخشبة فهو اناث قال الزجاج والموات كلها يخبر
عنها كما يخبر عن المؤنث والثانى ان الاناث الاوثان وهو قول عائشة ومجاهد والثالث ان
الاناث اللات والعزى ومناة كلهن مؤنث وهذا قول ابى مالك وابن زيد والسدى و
روى ابو رجاء عن الحسن لم يكن حى من احياء العرب الا ولهم صنم يسمونه انثى بنى فلان فنزلت
هذه الآية قال الزجاج والمعنى ما يدعون الا ما يسمونه باسم الاناث والرابع انها الملائكة
كانوا يزعمون انها بنات الله قال الضحاك فقول المصنف اولانها كانت جمادات تؤنث من
حيث انها ضاهت الاناث لانفعالها ولعله تعالى ذكرها بهذا الاسم تنبيها على انهم يعبدون
ما يسمونه اناثا لانه ينفعل ولا يفعل ومن حق المعبود ان يكون فاعلا غير منفعل ليكون
دليلا على تناهى جهلهم وفرط حماقتهم لانك قد تحققت منه ان العرب يطلق لفظ الاناث
على الاموات وعلى ما لا روح فيه من الجمادات وعلى اصنامهم واوثانهم ومدار صحة الاستعمال
انما هو على ورود هذا الاطلاق من العرب فالتصدى بعد ذلك فى تصحيح الاستعمال لبيان
المشابهة بين الاصنام والاناث من حيث ان كلا منهما منفعل الا فاعل مما لا حاجة اليه
مع ان ادعاء ان ليس فى الاناث فعل وانما المتحقق فيهن الانفعال تحكم بحت الا ان يقال
اشار به الى ان هذا الاطلاق منهم على طريقة المجاز اللغوى لا على وجه الحقيقة على طريق
العرف العام فما ذكره هو بيان العلاقة ثم جعل الاناث ههنا بمعنى الاموات والجمادات
التى لا روح فيها اشد فى التقريع واعظم فى التشنيع وابين فى التفظيع مما ذكره فلو ذكر هذا
المعنى على وجه الاستقلال كما ورد عن ائمة التفسير والعربية على ما ذكره الحافظ بل لو قدمه

على الجميع كما فعله الحافظ لكان في غاية الحسن والملاحة لان تناهي الجهل وفرط الحماقة تظهر
في النسق الذي ذكره الحافظ لا كظهوره في النسق الذي ذكره المص قال ابو البقاء اناثا
هو جمع انثى على فعال ويراد به كل ما لا روح فيه من صخرة وشمس ونحوهما ويقرأ انثا مثل
رسل فيجوز ان يكون صفة مفردة مثل امراة جنب ويجوز ان يكون جمع انيث كقليب
وقلب انتهى وما ذكره المص من البيت من قوله ، وما ذكر فان يسمن فانثى ، شديد الازم
ليس ضروس لغز للقراد ، اى الذي كان من جنس المذكر حين هزاله وصغره فاذا اخذه
السمن والضخامة يصير انثى ثم بعد ذلك هو شديد الالتزاق والالتصاق كانه التزق
بدبق او غراء او شديد العض مع انه لم يكن له اسنان واضراس وقول المص وهو ما كان
صغيرا سمى قرادا كلمة ما فيه مصدرية توقيتية **قوله** والمارد والمريد الذي لا يعلق بخير
قال ابو البقاء ومريدا فعيل من التمرد قال الحافظ ابو الفرج فاما المريد فقال الزجاج المريد
المارد وهو الخارج عن الطاعة ومعناه انه قد مرد في الشر يقال مرد الرجل يمرد مرودا
اذا عتى وخرج عن الطاعة **قوله** جامعا بين لعنة الله وهذا القول قال الفاضل الطيبي
وذلك ان الواو حين دخلت بين الصفتين افادت مجرد الجمعية دون المغايرة قال تعالى
ولاضلنهم ولامنينهم الآية قال الامام النسفي اى ولالقين في قلوبهم الاماني قال تعالى
وزين لهم الشيطان اعمالهم وقال خبرا عن امانيهم وقال لاوتين مالا وولدا ولئن
رجعت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا ولئن رددت الى ربي لاجدن عنده بالحسنى
وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا اى نصارى نحن ابناء الله واحباؤه في الكشاف اى الاماني الباطلة من طول الاعمار
وبلوغ الامال ورحمة الله للمجرمين بغير توبة والخروج من النار بعد دخولها بالشفاعة
ونحو ذلك انتهى قال صاحب الانتصاف طيب الله تعالى ثراه وجعل الجنة مثواه هو يعرض
باهل السنة الذين يعتقدون ان الموحد ذا الكبائر غير التائب امره مرجا الى الله تعالى
والعفو عنه موكول الى مشيته ايمانا وتصديقا بالآية المقترنة بهذه ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والعجب ان هذه الآية تكررت في هذه
السورة مرتين على اذن الزمخشري وهو مع ذلك يتصام عنها ويجعل العقيدة المتلقاة
منها من جملة الاماني الشيطانية نعوذ بالله تعالى من ارسال الرسن في اتباع الهوى
وكذلك ايضا عرض باهل السنة في اعتقادهم صدق الوعد الصادق بالشفاعة المحمدية
وعد ذلك ايضا امنية شيطانية وما ارى من جحد الشفاعة ينالها فلا حول ولا قوة
الا بالله لقد مكر بهذا الفاضل فلا يأمن بعده عاقل انه لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون
انتهى قلت فنعم ما قال ابن المنير نور الله مضجعه وانار برهانه قال الامام ان هذه الآية
اعني ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية مكررة في هذه السورة في تكرارها فائدتان الاولى
عمومات الوعيد متعارضة في القرآن وانه تعالى ما اعاد آية من آيات الوعيد باللفظ
الواحد مرتين وقد اعاد هذه الآية على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد
اتفقوا على انه لا فائدة في التكرير الا التاكيد فهذا يدل على انه خص جانب الوعد والرحمة
بمزيد التاكيد وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد انتهى وكان على المصنف ان لا يسكت
على مثل هذا التشنيع الباطل والتوبيخ الفاسد الصادر من الزمخشري على اهل الحق نصرهم الله

نصرهم الله تعالى وايدهم من عنده بل يذب عن بيضة الاسلام ذبا وينافح عنهم بالبراهين
القاطعة والحجج الساطعة ارغاما للملحدين وكان حقا علينا نصر المؤمنين **قوله** وهي
عبارة عما كانت العرب تفعل بالبحاير والسوايب في الصحاح السايبة الناقة التي كانت
تسيب في الجاهلية لنذر ونحوه وقد قيل هي ام البحيرة كانت الناقة اذا ولدت عشرة ابطن
كلهن اناث سيبت فلم تركب ولم يشرب لبنها الا ولدها او الضيف حتى تموت فاذا ماتت
اكلها الرجال والنساء جميعا وبحرت اذن بنتها فتسمى البحيرة وهي بمنزلة امها في انها سايبة
والجمع سيب مثل نائحة ونوح ونائمة ونوم انتهى في النهاية في باب الباء والحاء كانوا اذا
ولدت ابلهم سقبا بحروا اذنه اى شقوها وقالوا اللهم ان عاش ففتي وان مات فذكي
فاذا مات اكلوه وسموه البحيرة وقيل البحيرة هي بنت السايبة كانوا اذا تابعت الناقة بين
عشر اناث لم يركب ظهرها ولم يجز وبرها ولم يشرب لبنها الا ضيف وتركوها مسيبة لسبيلها
وسموها السايبة فما ولدت بعد ذلك من انثى شقوا اذنها وخلوا سبيلها وحرم منها ما
حرم من امها انتهى ومعنى سقبا ذكرا اواذا ولدت ابلهم ذكرا لا انثى في النهاية ايضا في
حرف السين والياء ذكر السايبة والسوايب كان الرجل اذا نذر لقدوم من سفر او برء من
مرض او غير ذلك قال ناقتي سايبة فلا تمنع من ماء ولا مرعى ولا تحلب ولا تركب وكان الرجل
اذا اعتق عبدا فقال هو سايبة فلا عقل بينهما ولا ميراث واصله من تسييب الدواب
وهو ارسالها تذهب وتجيء كيف شاءت ومنه الحديث رايت عمرو بن لحي يجر قصبه في
النار وهو اول من سيب السوايب وهي التي نهى الله عنها في قوله ما جعل الله من بحيرة ولا
سائبة بنت البحيرة وقد تقدمت في حرف الباء انتهى قلت فالمفهوم من مجموع الكلام ان
السايبة تستعمل في امور احدها في المنذورة لقدوم من سفر او برء من مرض ونحوهما وثانيها
في العبد المذكور وثالثها الناقة التي ولدت عشر اناث على التوالي وكذا البحيرة تستعمل في غير
واحد من الامور ثم الظاهر من قول النهاية فالسايبة بنت البحيرة انه من باب القلب والتقدير
فالبحيرة بنت السايبة والا لفسد الكلام قال تعالى ولامرنهم فليغيرن خلق الله قال الحافظ
ابو الفرج وفي المراد بتغيير خلق الله خمسة اقوال احدها انه تغيير دين الله رواه ابن ابي طلحة
عن ابن عباس وبه قال الحسن في رواية سعيد بن المسيب وابن جبير والنخعي والضحاك و
السدي وابن زيد ومقاتل وقيل معنى تغيير الدين تحليل الحرام وتحريم الحلال والثاني انه تغيير
الخلق بالخصاء رواه عكرمة عن ابن عباس وهو مروي عن انس بن مالك وعن مجاهد وقتادة
وعكرمة كالقولين والثالث انه التغيير بالوشم وهو قول ابن مسعود والحسن في رواية والرابع
انه تغيير امر الله رواه ابو شيبة من عطا والخامس انه عبادة الشمس والقمر والحجارة وتحريم
ما حرموا من الانعام وانما خلق ذلك للانتفاع به قاله الزجاج ثم انه كان على المصنف و
صاحب الكشاف ان يشيرا الى كون هذا المعنى اعني تغيير دين الله معنى مختارا ووجها وجيها
من بين ساير المعاني والوجوه لما تحققت انه مما ذهب اليه جمع كثير من الصحابة والتابعين
وغيرهم قال الامام النسفي في تفسير فليغيرن خلق الله اى لا زينن لهم تغيير دين الله الذي فطر
الناس عليه قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم
انتهى ثم اورد المعاني الاخر **قوله** من فقاء عين الحامي الفقاء القلع والحامي الفحل الذي
طال مكثه عندهم فاذا ولد لولده ولد فلا يركب ولا يجز وبره ولا يمنع من مرعى وقيل اذا

ملك احدهم الف بغير عوّر فخله قوله والوشم وهو ان يغرز الجلد بابرة ثم يحشى بكحل او نيل
قوله والوشر وهو ان يحدّد المرأة اسنانها وترققها قوله واللواط اتأتون الذكران من
العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم عادون فصرّح تعالى بان
هذا القوم غيّروا خلق الله وانّ عادة هؤلاء القوم ذلك قال الراغب الاصفهانى اشارة
الى ان كل ما جعله الله تعالى كاملاً بفطرته جعله ناقصا بسوء تدبيره فتغيير خلق الله هو ان
كلّ ما اوجده الله تعالى بفضيلة فاستعان الانسان به فى رذيلة فقد غيّر خلقه وقد دخل
فى عمومه جعل الله تعالى فى الانسان شهوة الجماع لتكون سببا للتناسل على وجه مخصوص
فاستعان فى السفاح واللواط وكذا المخنّث اذا نتف لحيته وتقنع تشبها بالنساء والفتاة
اذا ترجّلت متشبّهة بالفتيان ودخل فى عمومه ايضا كلّ ما حلله الله فحرّموه او حرّمه فحلّلوه و
الى هذه الجملة اشار المفسّرون قوله لكن الفقهاء رخّصوا الخ فى حاشية الشيخ زكريا اطلقه
وفيه تفصيل عند الشافعى وهو انه لا يجوز خصاء حيوان غير ماكول مطلقا ولا ماكول كبير
لظاهر الآية ويجوز فى ماكول لغرض طيب اللحم ذكره النووى فى الكشّاف وعند ابى حنيفة يكره
شراء الخصيان وامساكهم واستخدامهم لان الرغبة فيهم تدعو الى خصائهم قوله والجمل الاربع
حكاية عمّا ذكره الشيطان عمّا ذكره الشيطان نطقا او فعلا فى حاشية الشيخ زكريا الاولى
الجمل اى التى اولها لاتخذنّ قوله وان جعل مصدرا فلا يعمل ايضا فيما قبله وفى بعض الحواشى
اجاز الرضى عمله فى الظرف المتقدم واستحسنه المتأخرون قوله جملة مؤكدة بليغة و المقصود
من الآية معارضة المواعيد الشيطانية الكاذبة لقرنائه بوعد الله الصادق لاوليائه والمبالغة
فى توكيده ترغيبا للعباد فى تحصيله فى الكشّاف عند قوله ومن اصدق من الله قيلا توكيد ثالث
بليغ فان قلت ما فائدة هذه التوكيدات قلت معارضة مواعيد الشيطان الكاذبة واماني
الباطلة لقرنائه بوعد الله الصادق لاوليائه ترغيبا للعباد فى ايثار ما يستحقون به تنجز
وعد الله على ما يتجرعون فى عاقبة غصص اخلاف مواعيد الشيطان انتهى قال العلامة الطيبى
عند قوله توكيد ثالث بليغ وذلك ان الجملة تذييل للكلام السابق والتذييل مؤكد للمذيل
واما المبالغة فمن الاستفهام وتخصيص اسم الذات الجامع وبناء افعل وايقاع القول
تمييزا وكل ذلك اعلام منه بان حديثه صدق محض وانكار ان قول الصدق بقائل اخر احق
منه وقال ايضا عند قوله معارضة مواعيد الشيطان الكاذبة اشارة الى بيان النظم
يعنى كما اوقع قوله يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا تذييلا لقوله ان يدعون
من دونه الا اناثا الآية اوقع قوله وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا خاتمة لقوله تعالى
والذين امنوا وعملوا الصالحات الآية ليوازى بين الوعدين ويقابل بين الترغيبين
فيختار المؤمنون الاعمال الصالحة على ما يدعوا اليه الشيطان باماني الباطلة ومواعيد
الكاذبة فيتخلصوا من غصص اخلاف مواعيده بما يفوزوا به من انجاز ما وعدوا
من الله تعالى الذى هو اصدق القائلين ثم وازن بين قوله وما يعدهم الشيطان الا غرورا
وبين قوله ومن اصدق من الله قيلا من جهة وضع المظهر موضع المضمر فيهما ومن النفى
المستفاد من الاستفهام ومن ما الى غير ذلك لتتحقق المعارضة انتهى قلت ثم فى نسق
الزمخشرى ما هو مبتنى على اصول اهل الاعتزال وهو ما يستحقون به تنجز وعد الله لان
الاشاعرة لا يقولون بالاستحقاق وانما ينال العبد بمحض الفضل والكرم فالمص ترك

ترك هذا النسق واقتصر على التحصيل ايجازا واجتنابا عن ايهام الكلام خلاف المذهب قال
تعالى ليس باماننكم ولا امانى اهل الكتاب قال الحافظ ابو الفرج فى سبب نزولها ثلثة
اقوال احدها ان اهل الاديان اختصموا فقال اهل التورية كتابنا خير الكتب ونبينا خير الانبياء
وقال اهل الانجيل مثل ذلك وقال المسلمون كتابنا نسخ كل كتاب ونبينا خاتم الانبياء فنزلت
هذه الآية ثم بيّن الاديان بقوله ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن
رواه العوفى عن ابن عبّاس والى هذا المعنى ذهب مسروق وابو صالح وقتادة والسدى
والثانى ان العرب قالت لانبعث ولا نعذّب ولا نحاسب فنزلت هذه الآية هذا قول
مجاهد والثالث ان اليهود والنصارى قالوا لا يدخل الجنة غيرنا وقالت قريش لانبعث فنزلت
هذه الآية هذا قول عكرمة قال الزجاج اسم ليس مضمر والمعنى ليس ثواب الله عز وجل باماننكم
انتهى قوله وقيل ليس الايمان بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدّقه العمل اخرجه ابن ابى
شيبة فى المصنّف عن الحسن موقوفا عليه كذا ذكره المناوى وفى حاشية السيوطى قلت
اخرجه ابن ابى شيبة فى المص عن الحسن موقوفا عليه واخرجه ابن النجار فى تاريخه من طريق
يوسف بن عصية عن قتادة عن الحسن عن انس مرفوعا ليس الايمان بالتمنى ولا بالتحلى ولكن
هو ما وقر فى القلب وصدقه العمل العلم علمان علم فى القلب فاما علم القلب فالعلم النافع
وعلم اللسان حجة الله على بنى آدم انتهى قلت فاقتصار المناوى على طريق الوقف بعد ما
ذكرها فظ آخر طريقا فيه الوصل والرفع لا يظهر وجهه سيما ولم يبيّن وجه ترك طريق
الوصل ثم كان على المص ان يقول ههنا روى بدل قيل قوله روى ان المسلمين واهل
الكتاب افتخروا الحديث اخرجه ابن جرير عن مسروق مرسلا قوله وقيل الخطاب مع المشركين
قال المناوى لم اقف عليه انتهى قلت قال الامام البغوى وقال مجاهد اراد بقوله ليس
باماننكم مشركى اهل مكة انتهى وكذا سبق آنفا من قول الحافظ ابى الفرج من ان القول الثانى
فى سبب النزول ان العرب قلت لانبعث ولا نعذب ولا نحاسب فنزلت هذه الآية
وهذا قول مجاهد انتهى فهذان اماما ن جليلان موثوقان فى الروايات فظهر ان هذا
القول من المصنف قول مجاهد حتى انى استبعد من المص قوله قيل مع اعترافه ان هذا المعنى
ممّا يدل عليه ما تقدم من النظم وقد تحقق انه قول يحقق عن مثل المجاهد الذى هو امام
فى التفسير وفن الحديث وقد ثبت سماعه وروايته عن ابن عبّاس كما شهد به الحفّاظ الموثوقين
وقد ذكره الزمخشرى وجرّده عن صيغة التمريض والتزييف فقال وعن مجاهد ان الخطاب
للمشركين قوله روى انه لما نزل قال ابو بكر فمن ينجو مع هذا يا رسول الله فقال رسول الله
الا تحزن اما تمرض اما يصيبك اللأواء قال بلى يا رسول الله قال هو ذاك اخرجه احمد
وابن حبان والحاكم قوله ينقص شئ من الثواب واذا لم ينقص ثواب المطيع فبالحرى ان
لا يزاد عقاب العاصى لان المجازى ارحم الراحمين ولذلك اقتصر على ذكره عقيب الثواب فى
الكشّاف فان قلت كيف خصّ الصالحون بانهم لا يظلمون وغيرهم مثلهم فى ذلك قلت فيه
وجهان الاوّل ان يكون الراجع فى ولا يظلمون لعمّال السوء ولعمّال الصالحات جميعا والثانى
ان يكون ذكره عند احد الفريقين دالا على ذكره عند الآخر لان كلا الفريقين مجزيون
باعمالهم لا تفاوت بينهم ولان ظلم المسئ ان يزاد فى عقابه وهو ارحم الراحمين معلوم انه
لا يزيد فى عقاب المجرم وكان ذكره مستغنى عنه واما المحسن فله ثواب وتوابع للثواب

من فضل الله تعالى هي في حكم الثواب فجاز ان ينقص من الفضل لانه ليس بواجب فكان
نفي الظلم دلالة على انه لا يقع نقصان في الفضل انتهى قال صاحب الانتصاف مدار هذا
التطويل بالسؤال والجواب بث المعتقد الفاسد في ان الله تعالى يجب عليه ان يثيب
على الطاعات وان الثواب منقسم الى واجب ليس بفضل والى زيادة على الواجب وهي الفضل
خاصة وهذا المعتقد هو الذي يصدق عليه ان الشيطان مناه للقدرية حتى زعموا
ان لهم حقا واجبا على الله تعالى ان الله لغني عن عمل يوجب عليه حقا جل جلاله وعز
لقد نفخ الشيطان بهذه الامنية في اذان القدرية اللهم لا عمدة لنا الا فضلك فاجزل
نصيبنا منه يا كريم انتهى فقول المص هو خلاصة الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
في الكشاف وقد عرفت انه يبتني على قواعد الاعتزال ويأبى عنه اصول الاشاعرة فكان
ينبغي له ان يترك نسق الكشاف رأسا ويذكر في بيان النظم ما لا يأبى به عنه اصول الاشاعرة
قوله والجملة استيناف جيء بها للترغيب في اتباع ملته الخ في الكشاف فان قلت ما موقع
هذه الجملة قلت هي جملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب كنحو ما يجيء في الشعر من قولهم و
الحوادث جمة فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملته لان من بلغ من الزلفى عند الله ان اتخذه
خليلا كان جديرا بان يتبع ملته وطريقته انتهى واورد عليه ابو حيان في البحر بان
الاعتراض المصطلح عليه شرطه ان يقع بين مقترنين كصلة وموصول وشرط وجزاء وقسم
ومقسم عليه وتابع ومتبوع وعامل ومعمول وليست هذه كذلك الا ان يعني به غير المصطلح
عليه قال السيوطي وقد تقدم الجواب عنه بانه يعني به التذييل انتهى فكان المص
عدل عن الاعتراض الى الاستيناف لمخالفة المشهور قوله روي ان ابراهيم بعث الى خليل له
بمصر الى آخر القصة رواه الامام البغوي في المعالم والامام الواحدي في الاسباب والحافظ
ابو الفرج في تفسيره ازمة اصابت الناس اي في جدب وقحط يمتار منه اي يطلب منه الطعام
فاجتاز غلمانه ببطحاء لينة في الكشف البطحاء فتات الحصى الذي يفتته السيل من الجبل و
بطح المكان اذا فرشه بها ويسمى الموضع بالابطح والبطحاء لان السيل تبطح فيه اي يتسع وكل
واد واسع ينبطح فيه السيل فهو ابطح وبطحاء ولينة اسم واد بقرب الطايف انتهى يريد ان
بطحاء مضاف الى لينة فاجتاز غلمان ابراهيم بعد العود الى مصر بلا ميرة هذا الموضع فملاء
وا من بطحاء به غرايرهم فاقول فهذا مستبعد جدا لان ابراهيم عليه السلام سكن بارض
الشام نحو فلسطين ورملة وغيرهما من نواحي القدس والظاهر ان بعث غلمانه الى مصر ليمتاروا
وقع منه الشام ولا شك ان الطايف في ارض الحجاز وهو ابعد موضع من سكن ابراهيم
ابراهيم عليه السلام ومكة شرفها الله تعالى ليس له عليه السلام دار اقامة وانما هي
دار اقامة ابنه اسمعيل وابنه قيدار وقد تبع صاحب الكشف في هذا البيان القطب الرازي
والمحقق التفتازاني ولعله وقع تصحيفا منهم ووقع الكلمة بفتح اللام وكسر المثناة التحتية
مع تشديدها والتركيب توصيفي وصف البطحاء بالدقة والصغر مثل الرمل ويؤيده
ما وقع في تفسير ابن الجوزي فملاء والغرائر رملا والغرائر جمع غرارة وهي التي يوضع فيها
الطعام والتبن وغيرهما ويقال له جوال غلبت عيناه اي نامت الحوارى بضم الحاء المهملة
والواو المشددة وفتح الراء ما حور من الطعام اي ابيض وهذا دقيق حوارى قوله اذ
بسبب نزوله ان عيينة بن حصن اتى النبي فقال اخبرنا انك تعطي الاخت النصف والاخت

والاخت النصف وانما كنا نورث من يشهد القتال ويحوز الغنيمة فقال عليه السلام
كذلك امرت قال الجلال السيوطي لم اقف عليه هكذا والثابت في الصحيحين وغيرهما من
حديث عايشة قالت كان الرجل يكون عنده اليتيمة وهو وليها ووارثها قد شركته في
ماله فيرغب ان ينكحها ويكره ان يزوجها رجلا فيشركه في ماله بما شركته فيعضلها فنزل
قوله تعالى ويستفتونك في النساء وله طرق كثيرة مرفوعة ومرسلة واقرب ما رايته
مما يوافق ما ذكره المص ما اخرجه الحاكم في المستدرك وصححه عن ابن عباس قال كان اهل
الجاهلية لا يورثون المولود حتى يكبر ولا يورثون المرأة فلما كان الاسلام قال الله تعالى
ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في اول السورة
في الفرايض واخرج ابن جرير وابن المنذر عن سعيد بن جبير قال كان لا يرث الا الرجل الذي
قد بلغ ولا يرث المرأة ولا الصغير شيئا فلما نزلت المواريث في سورة النساء شق ذلك على
الناس وقالوا ايرث الصغير والمرأة كما يرث الرجل فقالوا للنبي عليه السلام فانزل الله ويستفتونك
في النساء الآية واخرج عبد ابن حميد وابن جرير عن مجاهد قال كان اهل الجاهلية لا يورثون
النساء ولا الصبيان شيئا كانوا يقولون ولا يغنمون خيرا فنزلت قوله والمراد به اللوح
المحفوظ لا القرآن اذ لا فائدة في قولنا المتلو من القرآن في القرآن كذا في حاشية المحقق التفتازاني
قوله كأنه قيل واقسم بما يتلى عليكم المناسب اقسم بدون الواو وكذا في تلك الحاشية ايضا
قوله ولا يجوز عطفه على المجرور في فيهن لاختلاله لفظا ومعنى في تفسير ابي حيان قال الزمخشري
ليس بسديد ان يعطف على المجرور في فيهن لاختلاله من حيث اللفظ والمعنى انتهى والذي
اختاره هذا الوجه وان كان مذهب جمهور البصريين ان ذلك لا يجوز الا في الشعر لكن
قد ذكرت دلايل جواز ذلك في الكلام وامتنعت في ذكر الدلائل على ذلك في تفسير قوله
وكفر به والمسجد الحرام في البحر وليس مختلا من حيث اللفظ لانا قد استدللنا على جواز ذلك
ولا من حيث المعنى كما زعم الزمخشري بل المعنى عليه ويكون على تقدير حذف اي يفتيكم في متلوهن
وفيما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء وحذف لدلالة قوله وما يتلى عليكم في الكتاب
واضافة متلو الى ضميرهن سايغة اذ الاضافة لادنى ملابسة لما كان متلوا فيهن صحت
الاضافة اليهن كما جاء بل مكر الليل والنهار لما كان المكر يقع فيهما صحت الاضافة اليهما ومن
ذلك اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة واما قول الزمخشري لاختلاله في اللفظ والمعنى وهو قول
الزجاج بعينه قال الزجاج وهذا بعيد بالنسبة الى اللفظ والى المعنى اما العطف فانه يقتضي
عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما لم يجز في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى
فلانه تعالى افتى في تلك المسائل وتقدير العطف على الضمير يقتضي انه افتى فيما يتلى عليكم في
الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك انما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوه من المسائل
انتهى كلامه وقد بينا صحة المعنى على تقدير ذلك المحذوف والرفع على العطف على الله او على
ضميره يخرجه عن التأسيس وعلى الابتداء يخرج الجملة باسرها عن التأسيس وكذلك الجر
على القسم والنصب باضمار فعل والعطف على الضمير يجعله تأسيسا واذا دار الامر بين
التأسيس والتأكيد كان حمله على التأسيس اولى ولا يذهب الى التأكيد الا عند اتضاح
عدم التأسيس انتهى وهو كلام خال عن التحصيل لانه بعد ما خرج النظم الشريف عن جزالته
وانسجامه يكون ما يتلى عليكم معطوفا على الضمير المجرور وهو وقع مضافا اليه للمقدر

الذى قدّره اعنى لفظ متلو فيكون ما يتلى عليكم ايضا مضافا اليه لذلك المقدّر
وما يتلى عليكم فى نفسه هو المتلو فيلزم على هذا التقدير ان يكون المعنى قل الله يفتيكم
فى متلو المتلو ثم حديث التأسيس ههنا لا يجدى بعد فوت الجزالة والانسجام و
بعد لزوم هذه الهجنة الظاهرة فهذا النسق الذى هو بعيد عن السوق والذوق كيف
يكون خيرا عن النسق الذى ذكره الزمخشرى قوله صلة يتلى ان عطف الموصول على ما قبله
اى يتلى عليكم فى شانهن والا فبدل من فيهن او صلة اخرى ليفتيكم لح فى تفسير ابى حيان
قال الزمخشرى فان قلت بم تعلق قوله فى يتامى النساء قلت فى الوجه الاول هو صلة اى
يتلى عليكم فى معناهن فيجوز ان يكون فى يتامى النساء بدلا من فيهن واما فى الوجهين
الاخرين فبدل لا غير انتهى ويعنى بقوله فى الوجه الاول ان يكون وما يتلى فى موضع رفع
فاما ما اجازه فى هذا الوجه من انه يكون صلة يتلى فلا يتصور الا ان يكون فى يتامى بدلا
من فى الكتاب او يكون فى للسبب لئلا يتعلق حرفا جر بمعنى واحد بفعل واحد وهو لا يجوز
الا اذا كان على طريقة البدل والعطف واما ما اجازه فى هذا الوجه ايضا من ان فى
يتامى النساء بدل من فيهن فالظاهر انه لا يجوز للفصل بين البدل والمبدل منه بالعطف
ونظير هذا التركيب زيد يقيم فى الدار وعمرو وكسر منها ففضيت بين فى الدار وبين فى كسر
منها بالعطف والتركيب المعهود زيد يقيم فى الدار فى كسر منها وعمرو قوله وهذه الاضافة
بمعنى من لانها اضافة الشئ الى جنسه فى تفسير ابى حيان قال الزمخشرى فان قلت الاضافة
فى يتامى النساء ما هى قلت اضافة بمعنى من كقولك عندى سحق عمامة انتهى الذى ذكره
النحويون ان الاضافة التى بمعنى من هى اضافة الشئ الى جنسه كقولك خاتم حديد و
ثوب خز وخاتم فضة ويجوز الفصل واتباع الجنس لما قبله ونصبه وجره والذى يظهر
فى يتامى النساء وسحق عمامة انها اضافة على معنى اللام ومعنى اللام الاختصاص قال
الحلبى ما قاله ابو حيان ليس بشئ فانهم ذكروا فى ضبط الاضافة التى بمعنى من اضافة
جزء الى كل بشرط صدق اسم الكل على البعض ولا شك ان يتامى بعض النساء والنساء
يصدق على اليتامى واحترزنا بقولنا بشرط صدق الكل على البعض من يد زيد فان زيد
لا يصدق على اليد وحدها انتهى وقد اجاب السفاقسى عن اعتراض الحلبى من جانب ابى
حيان ليس كل النحاة على ذلك الذى ذكرت من اشتراط كون الكل صادقا على البعض فى
الاضافة بمعنى من فقد قال السيرافى وابن كيسان ان كل بعض اضيف الى كل فهو بمعنى من على
تقدير عدم الصدق لا على تقدير الصدق انتهى والله اعلم بالصواب قوله وقرئ ييامى على
انه ايامى فقلبت همزته ياء يعنى قرئ ييامى بياءين على ان اصله ايامى بالهمزة قوله توقعت
منه لما ظهر له من المخائل قال المحقق التفتازانى استعمال الخوف فى معنى التوقع شايع
فى كلام العرب قوله ويجوز ان لا يراد التفضيل بل بيان انه من الخيور كما ان الخصومة
من الشرور فى حاشية الطيبى قال المصنف الخير ورد فى كلام فصيح فاقتديت به
وهو قياس واستعمال وهو بمعنى الخيرات وفى الكشف اقوال اشار بالقياس الى المقابل
اعنى الشرور قال المحقق التفتازانى عند قول الزمخشرى خير من الخيور بمعنى المصدر او
الصفة لا على وجه التفضيل قوله وهو اعتراض يؤكد ما نفاه من الجناح بانه محبوب
فضلا عن الجواز كذا فى الكشف قوله وكذا قوله واحضرت الانفس الشح فيفيد بانها

بانها لطبعها على الشح تتخلف عن الصلح فليدع الطبع اللئيم الى التحلى بالخلق الكريم كذا فى
الكشف قوله ومعنى احضار الانفس الشح جعلها حاضرة له مطبوعة عليه فلا تكاد المرأة
تسمح بالاعراض عنها والتقصير فى حقها ولا الرجل يسمح بان يمسكها وتقوم بحقها على ما
ينبغى اذا كرهها او احب غيرها فى الكشاف ومعنى احضار الانفس الشح ان الشح جعل
حاضرا لها لا يغيب عنها ابدا ولا تنفك عنه يعنى انها مطبوعة عليه والغرض ان
المرأة لا تكاد تسمح بقسمتها وتغير قسمتها والرجل لا يكاد نفسه تسمح بان تقسم لها و
ان يمسكها اذا رغب عنها واحب غيرها انتهى فجعل الزمخشرى الحضور وصفا للشح فيكون
الشح موصوفا بالحضور ومسوقا الى النفس وجعل الانفس صلة للحضور فيكون الانفس
مما سيق اليه الشح والمص عكس الامر فجعل الحضور قائما بالانفس والانفس مسوقة الى
الشح وجعل الشح صفة للحضور وما سيق اليه الانفس قال ابو حيان عند قوله تعالى
واحضرت الانفس الشح هذا من باب المبالغة جعل الشح كانه شئ معد فى مكان واحضرته
الانفس وسيقت اليه ولم يأت واحضر الشح الانفس فيكون مسوقا الى الانفس بل سيقت
اليه لكون الشح مجبولا عليه الانسان مركوزا فى طبيعته وذلك عام لا يختص فى شئ
انتهى فلعل المص سلك الى النسق الذى ذكره وترك نسق الزمخشرى لذلك المعنى ويؤيد
ما ذكره المص ايضا ما قاله ابو البقاء احضرت يتعدى الى مفعولين تقول احضرت زيدا
الطعام والمفعول الاول الانفس وهو القائم مقام الفاعل وهذا الفعل منقول بالهمزة
حضر وحضر يتعدى الى واحد كقولهم حضر القاضى اليوم امرأة ولعل صاحب الكشاف
وايضا اراد بقوله تعالى واحضرت الانفس الشح ما اراد به المص وابو حيان وابو البقاء
ولم يرد بقوله ومعنى احضار الانفس الشح ان الشح جعل حاضرا لها لا يغيب عنها ان هذا
المعنى هو المدلول المطابقى لهذا النظم الشريف بل نبه به الى ان الشح وصف للنفس وعرض
من اعراضها والنفس محل وموضوع له فى الواقع فكان النفس هو امر معد فى مكان والشح
شئ مسوق اليها ويدل على ما ذكرنا قوله بعد تصوير هذا المعنى يعنى انها مطبوعة فاخر
كلامه يدل دلالة ظاهرة على انه اراد فى هذا النظم الشريف ما اراد هؤلاء فيه ثم نقول
بعد ذلك ان الزمخشرى جعل عدم سماحة كل من الزوجين بما احب غرضا مسوقا له الكلام
والمص جعل ذلك من مفهوم الكلام وجعل الزمخشرى صلة عدم السماحة قسمتها و
تغير قسمتها والمص جعل صلة عدم السماحة الاعراض عنها والتقصير فى حقها وقد بين
الزمخشرى الاعراض ولا فقال هو ان يعرض عنها بان يقل محادثتها ومؤانستها وذلك
بان يقل محادثتها ومؤانستها لبعض الاسباب من طعن فى سن او دمامة او شئ فى خلق
وخلق او ملال او طموح عين الى اخرى او غير ذلك انتهى فح يكون ما ذكره المصنف فى صلة
عدم سماحتها قوله الاعراض عنها احسن واشمل واوفق بسوق النظم الشريف مما ذكره
الزمخشرى من قوله بقسمتها وعدم قسمتها ثم انه لعل المص سقط لفظ الغرض المذكور فى
قول الزمخشرى والغرض ان المرأة لا تكاد تسمح الخ اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
والعلل عند الاشاعرة والعجب انه ذكر فى شرح المقاصد ان كلام الاشاعرة مضطرب ههنا
فيفهم من بعض المواضع منهم ان افعال الله معللة بالاغراض والعلل ومن بعض المواضع
من كلامهم انها غير معللة بالاغراض والعلل انتهى وهو مخالف لعامة كتب الاشاعرة لان جمهور

الاشاعرة متفقون ومجمعون على ان القول بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض باطل
وليس في شئ من افعاله تعالى علة وغرض اصلا واقاموا على ذلك حججا وبراهين وبينوا
فساد القائلين بالعلل والاغراض نعم بعض من الفقهاء الشافعية يقولون بالعلل و
الاغراض قولا مخالفا لجمهور الاشاعرة لكن مذهب الجمهور هو ما ذكرنا قوله كان رسول
الله يقسم بين نسائه الحديث رواه ابوداود وغيره والحاكم وصححه قوله هذه قسمتي هكذا
في عبارة الكشاف ايضا والمشهور هذا قسمي والمعنى واحد كذا في حاشية الشيخ زكريا
قوله فلا تواخذني فيما تملك ولا املك قال شراح الحديث هذا اشارة الى ما يحقق فيه
عليه السلام من المحبة الشديدة لبعض ازواجه مثل عايشة فانه عليه السلام كان
يحبها حبا شديدا فايقا على محبة ساير ازواجه عليه السلام ثم في الكلام اشارة الى
تأييد ما ذهب الاشاعرة من انه تعالى لو اخذ عبدا بما لا يملكه فله ذلك ولا يكون
جورا ولا ظلما والى بطلان ما ذهب اليه المعتزلة من ان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله
وهدايته وضلالته وكفره وايمانه لكان التنعيم والتعذيب والثواب والعقاب منه
تعالى ظلما ووضعا للشئ في غير موضعه قوله بترك المستطاع والجور على المرغوب عنها
فان ما لا يدرك كله لا يترك كله في الكشاف عند بيان قوله تعالى ولا تميلوا كل الميل فلا
تجوروا على المرغوب عنها كل الجور فتمنعوها قسمتها من غير رضى يعني ان اجتناب كل الميل
مما هو في حد اليسر والسعة فلا تفرطوا فيه ان وقع منكم التفريط في العدل وفيه ضرب
من التوبيخ انتهى ولا يخفى ان نسق الزمخشري وتقريره اوفى بتادية المعنى المقصود واوضح في
تبيين المرام بل لو لم يلاحظ نسق الزمخشري ههنا لم يتيسر الانتقال بمجرد تقرير المصنف الى
المعنى المراد بسهولة قال الامام البغوي فلا تميلوا الى التي تحبونها كل الميل في القسم والنفقة
اي لا تتبعوا اهوائكم افعالكم فتذروها كالمعلقة فتدعوا الاخرى كالمنوطة لا ايما ولا
ذات بعل انتهى قال الحافظ ابو الفرج فلا تميلوا التي تحبونها في النفقة والقسم انتهى وقال
الامام النسفي في التيسير فلا تميلوا كل الميل اي لا تجمعوا بين ميل القلوب وميل الافعال
في القسم والنفقة انتهى قلت فترى هؤلاء الفحول حملوا الميل في قوله تعالى فلا تميلوا على معناه
المتبادر على المحبة لان الميل ههنا لم يستعمل بكلمة عن ولا بكلمة على ولم يلتفت الزمخشري الى
ما ذكروه مع تبادره لمكان التفكيك مع ان هذا الكسر منجبر بتحميل الميل الى معناه المتبادر فيما
ذكروا بخلاف ما ذكره الزمخشري ومع ان ما ذكره غير منقول عن الائمة الاسلاف الا ان
يقال ما حكاه الحافظ ابو الفرج عن مجاهد بقوله وقال مجاهد لا تتعمدوا الاساءة فتذروا
الاخرى كالمعلقة اشارة الى ما ذكره الزمخشري فائدة ذكر ابو البقاء عند قوله تعالى فلا
تميلوا كل الميل انتصاب كل على المصدر لان لها حكم ما تضاف اليه فان اضيفت الى مصدر
كانت مصدرا وان اضيفت الى ظرف كانت ظرفا قوله من كانت له امرأتان ويميل مع احديهما
الحديث رواه ابوداود وغيره وصححه قوله بيدل او سلوا في الكشاف يرزقه زوجا خيرا من
زوجه وعيشا اهنأ من عيشه قوله يعني اليهود والنصارى ومن قبلهم في الكشاف
ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من الامم السالفة ووصيناكم ان اتقوا الله يعني انها
وصية قديمة ما زال يوصي الله بها عباده لستم بها مخصوصين انتهى ولو تعرض المصنف
لهذه العناية تبعا للكشاف لكان احسن قوله على ارادة القول في الكشاف عند قوله

عند قوله وان تكفروا فان لله عطف على اتقوا الله لان المعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى
وقلنا لهم ولكم ان تكفروا انتهى قال المحقق التفتازاني في قوله عطف على اتقوا الله اي بحسب
الظاهر وبالنظر الى المعنى واما بحسب التحقيق الاعرابي فالشرطية متعلقة بفعل محذوف
معطوف على ما تعلق به ان اتقوا وذلك لان الجملة الشرطية لا تصح ان تقع بعد ان
المصدرية او المفسرة فلا يصح عطفها على الواقع بعدها سواء كان انشاء او اخبارا وسواء
كان الفعل قبلها وصفيا او مرتبا او غير ذلك وبهذا يظهر انه ليس سبب العدول عن
العطف على اتقوا هو كونه انشاء والشرطية خبرا او يكون للوصفية والامر مما لا يتعلق به
الشرطية انتهى قلت لا يذهب عليك ان المحقق التفتازاني ما اورد هذا الكلام الا لمجرد
ايضاح كلام الزمخشري وبيانه لا للاعتراض على قوله وان تكفروا عطف على اتقوا الله حتى
انه اتى في ايضاح كلام الزمخشري وبيانه كلمة اي التفسيرية لا كلمة يعني ويريد ونحوهما
مما يشعر العناية الدافعة للتوهم الذي يوهمه الكلام لان قول الزمخشري امرناهم وامرناكم
بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا ينادي باعلى صوت ان ليس الجملة معطوفة على ان
اتقوا ابل هي متعلقة بفعل اعني وقلنا لهم ولكم معطوف على ما تعلق به ان اتقوا اعني و
لقد وصينا الخ ولقد نبه الزمخشري على هذا التحقيق مرة اخرى فبعد هذين التصويرين
والتنبيهين من الزمخشري يتضح ان كلامه الاول مبني على ظاهر اللفظ وظاهر المعنى لا على
التحقيق بل التحقيق هو ما نبه عليه بعده بتصوير معنى الكلام مرة بعد اخرى فما في بعض
الحواشي عند قول المصنف على ارادة القول اي وقلنا لهم اشارة الى ان وان تكفروا معطوف
على وصينا لا على اتقوا على ما في الكشاف لان ان المصدرية لا تدخل الجملة ومضمون هذه
الشرطية لا يقبل الوصفية ولا يصح عطف الاخبار على الانشاء كلام مبني على قصر النظر على
ظاهر اللفظ وظاهر المعنى وعلى التساهل في الامعان والاتقان والتسامح في النظر الى كلام
اهل الاتقان قوله اي وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان الله مالك الملك كله لا يتضرر بكفركم
ومعاصيكم كما لا ينتفع بشكركم وتقويكم وانما وصاكم لرحمته لا لحاجته ثم قرر ذلك
بقوله وكان الله غنيا عن الخلق وعبادتهم حميدا في ذاته حمد او لم يحمد في الكشاف وقلنا
لهم ولكم ان تكفروا فان لله في سمواته وارضه من الملائكة والثقلين من يوحده ويعبده
ويثنيه وكان الله مع ذلك غنيا عن خلقه وعن عبادتهم مستحقا لان يحمد لكثرة نعمه
وان لم يحمده احد منهم انتهى قلت لا يذهب عليك ان المصنف ترك منهج الزمخشري وسلك
وسلك الى المسلك آخر في بيان النظم الشريف فالمنهجان متغايران والمنهيعان متفاوتان
فاشار الزمخشري الى ان قوله تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان
الله غنيا حميدا من قبيل قوله تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وكذا قوله تعالى قل امنوا
به او لا تؤمنوا ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا ويقولون
ان كان وعد ربنا لمفعولا ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا ومثله ايضا وكاين
من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله والله يحب المحسنين وغير ذلك من الايات واشار
المصنف الى ان هذا النظم الشريف من قبيل قوله تعالى ان تكفروا فان الله غني عنكم ولا
يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والذوق السليم يشهد ان منهج الزمخشري

اعمّ فائدة واكمل عايدة لان محصّل مسلك المصنّف ان هذا النّظم الشّريف مقتصر على بيان
الغنى الذاتى له تعالى ومحصّل منهج الزمخشرى ان هذا النّظم الشريف بيان لامرين احدهما الغنى
الذاتى على وجه اكمل واتمّ وذلك بقوله تعالى وكان الله غنيّاً حميداً وثانيهما انّه تعالى
مع كونه غنيّا بذاته حميدا حمداً ولم يحمد وُحّدا ولم يوحّدْ عُبدا ولم يعبد فملائكة السموات
والارضين باسرهم يعبدونه بانواع العبادات ويمجّدونه بانواع التحميدات والتمجيدات
والتقديسات يسبّحون الليل والنّهار لايفترون ويخافون ربّهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون وكذا مؤمنوا الجنّ والانس من اهل البر والبحر والحضر والمدر والبرارى و
القفار يوحّدونه ويعبدونه ويتقونه فلم يزل جنابه المتعالى ملجاء الخايفين ومنجاء
المتوكّلين ومطمح الحامدين والمسبّحين والذاكرين وخطيرة قدسه محط رجال آمال اعمال
العابدين المجدّين المهلّلين اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصّالح يرفعه وفيهم المهيّمون
وليس فى بالهم سوى الله الواحد القهّار فنوا عن انفسهم وعن الالوان وفيهم الزاهدون
لايساوى الدّنيا عندهم جناح بعوضة الى غير ذلك من افراد الثقلين ومايعلم جنود
ربّك الا هو وما هو الّا ذكرى للبشر بل عند اولى الابصار والبصاير وان من شئ الا يسبّح
بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم فلا يخلو ذرّة من ذرّة الاكوان عن تسبيح ربّه وتحميده و
تمجيده باصناف المحامد وانواع الاذكار وضروب من التحليات والتوقيرات الّا ان على الاسماع
والابصار غشاوة وعلى القلوب والبصاير الاقفال فلو كشف الغطاء لشوهد العجب العجاب
والله من ورائهم محيط بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ وذلك البيان الذى ذكرنا هو بقوله
تعالى فانّ الله ما فى السّموات وما فى الارض فان تكفروا يا عصاة الكفرة والمشركين وتتولّوا
عن توحيده وتقويه وطاعته وعبادته وتحميده وتمجيده فما فى السموات وما فى الارض
مع كثرتهم بحيث لايعلم عددهم الا الله العليم الخبير يوحّدونه ويتّقونه ويطيعونه ويعبدونه
بل السّموات والارضين وذرّات الاكوان كذلك لانّ الجميع ملكه وهو خالقه ورازقه
مع كمال استغنائه عن شئ من طاعتهم وعبادتهم فعلى منهج الزمخشرى ان هذا النظم الشريف
محمول على التأسيس وعلى منهج المصنّف انّه محمول على التأكيد **قال** تعالى وكفى بالله وكيلاً
اى له الملك فاتخذوه وكيلا ولا تتوكّلوا على غيره كذا فى المعالم قال الفاضل الطيبى قال القاضى
وكفى بالله وكيلا راجع الى قوله يغنى الله كلا من سعته فانّ الله توكّل بكفايتهما وما بينهما
تقرير لذلك وقلت وليس بذلك لان الايات على ما سبق فى بيان التوصية بالتقوى
والتمسّك بالتوحيد والاشتغال بالعبادة وَكِلَه الامور متوكلها والتجافى عن دار الغرور
والانابة الى دار الخلود وغير ذلك من الفنون المختلفة الى خاتم السورة وكلّ من القراين
تذييل لما ذيل به كالمتمم للكلّ تقريرا لما سبق من مفتتح السّورة **قوله** او خلقا اخرين مكان
الانس فى تفسير ابى حيّان ومدلول آخر ان يكون من جنس ما قبله نحو رايت زيدا واخر فلا
يكون آخر من غير جنس زيد لو قلت اشتريت فرسا وآخر لم يكن الآخر الّا من جنس الفرس و
اجاز الزمخشرى وابن عطيّة فى قوله باخرين ان يكونوا من غير جنس النّاس وهو خطاء لان
غير تقع على المغايرة فى جنس او وصف واخر لا تقع الا على المغايرة فى الوصف لا فى الجنس **قوله**
ضرب رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم على ظهر سلمان وقال هم قوم هذا اخرجه سعيد
بن منصور وابن جرير وابن ابى حاتم من حديث ابى هريرة **قال** تعالى من كان يريد ثواب الدنيا

ووقع فى نسخة الحصين لا يتضح الا على المغايرة فى الجنس وهو سهو من الناسخ والصحيح ما كتبنا صح

الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة فى تفسير الحافظ ابى الفرج قال الزجاج كان مشركوا العرب
يتقرّبون الى الله تعالى ليعطيهم من خير الدّنيا ويصرف عنهم شرّها ولايؤمنون بالبعث فاعلم
الله عزوجلّ انّ خير الدنيا والاخرة عنده انتهى والعجب ان القوم الّذين ادركتهم غالبهم
يتقرّبون الى الله تعالى لاجل ذلك فقط يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم
غافلون فتريهم اذا انذرتهم بالاخرة واليم عذابها لوّوا رؤسهم وثنوا عطفهم ولا يلقون
اليه مالا واذا انذرت احدهم بالدنيا ومصايبها وخسرانها ولو بالفقر وسقوط المنزلة
عند النّاس التفى الى السمع وهو شهيد ويتقى عن موجبات ذلك اشدّ الاتقاء اللّهمّ لا
تكلنا الى نفسنا طرفة عين ابدا اللّهمّ الهمنا رشدنا ولاتجعل الدنيا اكبر همّنا ولا مبلغ علمنا
واجعل خوفك اخوف الاشياء عندنا انّك على كلّ شئ قدير **قوله** مواظبين على العدل مجتهدين
فى اقامته قال الراغب امر الله كلّ انسان بمراعاة العدل ونبّه بقوّامين على ان ذلك لايكفى مرّة
ولا مرّتين بل يجب ان يكون على الدّوام فالامور الدينيّة لا اعتبار بها ما لم يكن على الدّوام
ومن عدل مرّة او مرّتين لايكون فى الحقيقة عادلا وجعلهم شهداء الله تعظيما لمراعاة العدالة
فانّهم بالحفظ بها يصيرون من شهداء الله قال الامام النسفى فى التيسير قال ابو العالية نزلت
الآية فى رجل من الانصار قال يا رسول الله انّ لى والدا وعليه حقّ وانا من الشهود وما
يمنعنى من الشهادة عليه الا انّه معسر فنزلت **قوله** ولو كانت الشهادة على انفسكم الخ قال
ابو حيّان لما كانت من الانسان على نفسه بصدد ان لايقيمها لما جُبل عليه من محاباة و
مراعاتها نبّه على هذه وجاء هذا الترتيب فى الاستقصاء فى غاية الحسن والفصاحة فبداء
بقوله ولا على انفسكم لانّه لاشئ اعزّ على الانسان من نفسه ثم ذكر الوالدين وهما اقرب
الى الانسان وسبب نشأته وقدام برّهما وتعظيمها والحوطة لهما ثم ذكر الاقربين وهم
مظنّة المحبّة والتعصب واذا كان هؤلاء امر بالقيام فى حقهم بالقسط والشهادة عليهم
فالاجنبىّ احرى بذلك ويتعلّق قوله على انفسكم بمحذوف لان التقدير وان كنتم شهداء
على انفسكم فكونوا شهداء لله هذا تقرير الكلام وقال ابن عطية ولو على انفسكم متعلق
بشهداء انتهى ان عنى بشهداء هذا الملفوظ به فلا يصحّ ذلك وان اراد الّذى قدّرناه نحن فيصح
وقال الزمخشرى ويجوز ان يكون المعنى وان كان الشهادة وبالا على انفسكم او على ابائكم
واقاربكم وذلك ان يشهد على من توقّع ضرره من سلطان ظالم او غيره انتهى وما قاله
لايجوز لان ما تعلّق به الظرف كون مقيّد ولا يجوز حذف لكون المفيد لو قلت كان زيد
فيك وانت تريد محبّا فيك لم يجز لان محبّا كون مقيّد وانّما ذلك جائز فى الكون المطلق
وهو تقديره كائن او مستقرّ **قوله** والضمير فى بها راجع الى ما دلّ عليه المذكور وهو جنس الغنى
والفقير لا اليه والا لوحّد ويشهد عليه انّه قرئ فالله اولى بهم قال ابو البقاء وان يكن
غنيا اسم كان مضمر فيها دلّ عليه تقدّم ذكر الشهادة اى ان كان الخصم او ان كان كلّ واحد
من المشهود عليه والمشهود له وفى او وجهان احدهما هى بمعنى الواو وحكى عن الاخفش فعلى
هذا يكون الضمير فى بهما عايدا على لفظ غنى وفقير والوجه الثانى ان او على بابها وهى هنا
لتفصيل ما ابهم فى الكلام وذلك ان كلّ واحد من المشهود عليه والمشهود له يجوز ان يكون
غنيا وان يكون فقيرا وقد يكونا غنيين وقد يكونا فقيرين وقد يكون احدهما غنيا والاخر
فقيرا فلمّا كانت الاقسام عند التفصيل على ذلك ولم تذكر اتى باو لتدلّ على هذا التفصيل فعلى

هذا يكون الضمير فيهما عايدا على المشهود له والمشهود عليه على اى وصف كانا عليه لا على
الصفة **قوله** باسكان اللام وبعدها واوان الاول مضمومة والثانى ساكنة وقراء حمزة
وابن عامر وان تلوا بمعنى وان وليتم اقامة الشهادة قال ابو البقاء تقراء بواوين الاولى
منهما مضمومة وهو من لوى يلوى وتقراء بواو واحدة ساكنة وفيه وجهان احدهما
اصله تلوا كالقراءة الاولى الا انه ابدل الواو المضمومة همزة ثم القيت حركتها على اللام
وقد ذكر مثله فى آل عمران والثانى انه من ولى الشيء اى وان تتولوا الحكم او تعرضوا عنه
او تتولوا الحق فى الحكم انتهى قلت فعلى القراءة بواوين على قول ابى البقاء يكون الكلمة من
اللفيف المفروق وعلى القراءة بواو على قوله تكون من اللفيف المفروق كالاول والمقرون
قال الحافظ ابو الفرج فى معنى القراءة المشهورة ثلثة اقوال احدها ان يلوى الشاهد لسانه
بالشهادة الى غير الحق قال ابن عباس يلوى لسانه بغير الحق ولا يقيم الشهادة على وجهها
او يعرض عنها ويتركها وهذا قول مجاهد وسعيد بن جبير والضحاك وقتادة والسدى
وابن زيد والثانى ان يلوى الحاكم وجهه الى بعض الخصوم ويعرض عن بعضهم روى عن ابن
عباس ايضا والثالث ان يلوى الانسان عنقه اعراضا عن امر الله لكبره وعتوه وتكون
او تعرضوا بمعنى تعرضوا ذكره الماوردى وقرأ الاعمش وحمزة وابن عامر تلوا بواو واحدة واللام
مضمومة والمعنى وان تلوا امور الناس او تتركوا فيكون الخطاب للحكام **قوله** اذ روى
ان ابن سلام واصحابه قالوا يا رسول الله انا نؤمن بك الحديث اخرجه الثعلبى وذكره
الواحدى فى الاسباب والامام البغوى والحافظ ابو الفرج فى تفسيرهما وكلمة اذ التعليل
للوجه الثالث فقط **قوله** اثبتوا على الايمان بذلك ودوموا عليه ناظر لقوله خطاب
للمسلمين او امنوا به بقلوبكم كما امنتم بلسانكم ناظر الى قوله والمنافقين او امنوا ايمانا
عاما يعم الكتب والرسل ناظر الى قوله او لمؤمنى اهل الكتاب **قوله** اى ومن يكفر بشيء من
ذلك قال الشيخ ذكريا اشار به الى ان الحكم ههنا متعلق بكل المتعاطفات بالواو لا بمجموعها
بقرينة المقام اذ الايمان بالكل واجب والكل ينتفى بانتفاء البعض **قوله** ان الذين امنوا
يعنى اليهود امنوا بموسى ثم كفروا حين عبدوا العجل ثم امنوا بعد عوده اليهم ثم كفروا بعيسى
ثم ازدادوا كفرا بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم او قوما تكرر منهم الارتداد ثم اصروا
على الكفر وازدادوا تماديا فى الغى فى الكشاف والمعنى ان الذين تكرر منهم الارتداد وعهد
منهم ازدياد الكفر والاصرار عليه يستبعد منهم ان يحدثوا ما يستحقون به المغفرة ويستوجبون
اللطف من ايمان صحيح ثابت يرضاه الله تعالى لان قلوب اولئك الذين هذا ديدنهم قد ضريت
بالكفر ومرنت على الردة ثم قال بعد اسطر وقيل هم اليهود امنوا بالتورية او بموسى ثم كفروا
بالانجيل وبعيسى ثم ازدادوا كفرا بمحمد عليه السلام انتهى قال فى بعض الحواشى بعد القول عصام
الذى ذكريا عن المصرفيه استدراك على الكشاف حيث قال وقيل هم اليهود امنوا بالتورية
بموسى ثم كفروا بالانجيل وبعيسى فانه لا يتضح بما ذكره تكرار الايمان والكفر وقيل هم اليهود
امنوا بموسى ثم كفروا بعزير ثم امنوا بداود ثم كفروا بعيسى وبالجملة فيه اشكال قوى وهو
ان الذين ازدادوا كفرا بمحمد ليسوا مؤمنين بموسى ثم كافرين بعبادة العجل ثم مؤمنين
بالعود ثم كافرين بعيسى مثلا بل هم اما مؤمنون بموسى وغيره او كفار لكفرهم بعيسى و
الانجيل فالصحيح هو التوجيه الثانى ولهذا رجحه الكشاف انتهى يريد القائل ان ههنا ايرادين

ايرادين ايراد خاص وايراد عام فالايراد الخاص هو على ما نقله صاحب الكشاف بقوله وقيل
بان نص الشريف صريح فى انهم تكرر منهم الايمان والكفر قبل ازدياد كفرهم بمحمد عليه السلام
ومقتضى ما نقله صاحب الكشاف بقوله قيل هو ان اليهود قبل ازدياد كفرهم بمحمد وقع
منهم الايمان مرة واحدة بموسى او التورية ووقع الكفر منهم مرة واحدة بعيسى او بالانجيل
ولا يفهم منه تكرر وقوع الايمان ولا تكرر وقوع الكفر منهم قبل الازدياد فلم يطابق
المفسر بالكسر المفسر بالفتح ولهذا اصلحه المصنف بما ذكره حتى يظهر تكرار الايمان والكفر
واتضح تطابق المبين بالكسر والمبين بالفتح وهذا الايراد من المصنف واما الايراد العام
فهو ايراد على ما نقله صاحب الكشاف بقوله قيل وعلى ما اصلحه المصنف بما ذكره وعلى
ما حكيه هذا القائل بقوله وقيل هم اليهود امنوا بموسى ثم كفروا بعزير الخ واشار الى ان هذا
الايراد مع عمومه ايراد على هؤلاء فهو ايراد لا يندفع عنهم بوجه ولا يتخلصون عنه بحال
وهذا الايراد ايراد من هذا القائل فمعنى قول القائل فى الايراد الاول فيه استدراك على
صاحب الكشاف فى هذا القول من المصنف تدارك واصلاح وقع منه على قول صاحب
الكشاف فما لم يصلح بهذه الزيادة لم يصح هذا الكلام ولم يصح الانطباق بين المفسر
والمفسر واشار بقوله فانه لا يتضح بما ذكره تكرار الايمان والكفر الا ان هذا الايراد
ليس بقوى مثل الايراد الثانى بل امره هين يسير بان يقال لعل النظم الشريف من قبيل قوله
تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى وقوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر
يعنى انه من قبيل التقرير والتوكيد وان هذا النقل من الكشاف مبنى على الاكتفاء بما ذكره
بناء ان كفرهم بعبادة العجل لم يمتد ولم يتطاول بل بقى الى عود موسى عن الطور وهو
امد قليل فى الغاية ثم استعقبوا على الايمان بعد عود موسى بلا مهلة فكانهم لم يكفروا
اصلا ولم يتكرر منهم الايمان بل كان الايمان الاول منهم باق على حاله ولم يطرأ عليهم الكفر
لانقضائهما سريعا فلذلك لم يذكرا فى البيان والتفسير بل اكتفى بما وقعا فى النظم الشريف
لانقضائهما سريعا بخلاف الكفر بعيسى بعد الايمان بموسى فانها بقيا الآن وانما لم يقتصر
فى النظم الشريف عليهما ايضا ولم يكتف بهما بل ذكر هذين المنقضيين سريعا تنصيصا
على ما هو الواقع وزيادة للتقريع والتوبيخ عليهم فاكتفى فى التفسير بما وقع فى التنزيل ايثار
للباقى والدائم على ما لا يبقى ولا يدوم ثم الجواب عن الايراد الثانى يبتنى على مقدمة وهى ان
عادته تعالى وعادة القرآن ان ينمى وينسب اوصاف الاباء خيرا او شرا الى الابناء وهذا
من عادة العرب ايضا ينسبون ما وقع عن شخص من قبيلة من القبائل الى جميع القبيلة
قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى تفسيره اوائل البقرة عند قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا
نعمتى التى انعمت عليكم وانما من عليهم بما اعطى اباءهم لان فخر الاباء فخر للابناء وعار الاباء
عار للابناء انتهى فكان اليهود الموجودين فى عهد موسى كانوا احياء موجودين فى عهد
عيسى وفى عهد نبينا بعده ايضا بملابسة الاصلية والفرعية وبملابسة التدين
بملة ونحلة واحدة فكانوا مؤمنين بموسى ثم كفروا بعبادة العجل ثم امنوا بعد عود موسى
ثم كفروا بعيسى وبقوا على هذا الكفر حتى ازدادوا كفرهم بمجئ محمد عليه السلام مع ان
اليهود الموجودين فى عهد موسى لم يكونوا موجودين فى عهد عيسى حتى كفروا به ولا فى عهد
نبينا حتى ازدادوا كفرا به وكذا الموجودون فى عهد نبينا لم يكونوا موجودين فى عهد موسى

حتى وقع منهم الكفر بعبادة العجل ثم الايمان بعود موسى وانما هو العزو والنسبة بملاحظة
ما ذكرنا من الملابسة والمناسبة والنخلة بملة واحدة فهذه فائدة جليلة يجب حفظها
ثم ان هذا القائل المحشى قال والصحيح هو التوجيه الثاني ولهذا رجحه صاحب الكشاف
يعني ان الصحيح هو التوجيه الثاني من التوجيهين الذين ذكرهما المصنف ويرد عليه ان بين
كلاميه منافاة ظاهرة اذ حكم بالصحة على هذا التوجيه وحصر الصحة على التوجيه فيلزم
ان يكون التوجيه الاول المذكور في كلام المصنف فاسدا غير صحيح مع انه قال عقيب هذا
الحصر ولهذا رجحه صاحب الكشاف وموجب هذا الكلام ان حمل النظم على المرتدين راجح
من حمله على اليهود فيكون حمل النظم على اليهود صحيحا ايضا غايته انه مرجوح بالنسبة
الى الحمل على المرتدين وبعد هذه المنافاة ايضا انه يرتفع الانطباق بين الدليل والدعوى
في قوله ولهذا رجحه وهو ظاهر ويمكن التفصي بانه اشار به الى ان الايراد الثاني ايضا
يمكن دفعه عن الزمخشري والمصنف والقائل الذي نقله هذا المحشى مثل ما ذكرنا **قوله**
وخبر كان في امثال ذلك محذوف تعلق به اللام مثل لم يكن الله مريدا ليغفر لهم في
الكشاف نفي للغفران والهداية وهي اللطف على سبيل المبالغة التي يعطيها اللام والمراد بنفيهما
نفي ما يقتضيهما الايمان الخالص الثابت انتهى قال ابو حيان ظاهر كلامه انه يقول بقول
الكوفيين وهو انهم يقولون لم يكن زيد ليقوم ان خبر لم يكن هو قولك ليقوم واللام للتأكيد
زيدت في المنفي والمنفي هو القيام وليست ان مضمرة بل اللام هي الناصبة والبصريون
يقولون النصب باضمار أنْ وينسبك من ان المضمرة والفعل بعدها مصدر وذلك المصدر
لا يصح ان يكون خبرا لانه معنى والمخبر عنه جثة ولكن الخبر محذوف واللام تقوية لتعدية ذلك
الخبر الى المصدر واضمرت أن بعدها وصارت اللام كالعوض من ان المحذوفة ولذلك لا يجوز
حذف هذه اللام ولا الجمع بينها وبين ان ظاهرة ومعنى قوله والمراد من نفيها نفي ما يقتضيهما
ان المعنى لم يكونوا ليؤمنوا فيغفر لهم ويهديهم انتهى فالمصنف رحمه الله تعالى ترك مسلك
الكشاف لكونه مسلك الكوفيين واختار رشدا يوافق مذهب البصريين وقد علمت
غير مرة ان الزمخشري غير متقيد بمذهب معين وانما مطمح نظره هو المعنى الابلغ الانسب
للمقام واوفق للمرام فاي مذهب يحصل ذلك المعنى فيه فالمختار عنده هو هذا المذهب قلت
وفي قول ابي حيان والمخبر عنه جثه سوء التعبير والاولى والمخبر عنه ذات بدل جثة **قوله** فان
قلوبهم ضريت بالكفر بفتح الضاد المعجمة وكسر الراء المهملة بعدها مثناة تحتية مفتوحة
من الضراوة وهي الاعتياد **قوله** يدل على ان الاية في المنافقين فالاحسن على هذا تقديم
الوجه الثاني على الاول ثم القول بان الاية في حق المنافقين قول مجاهد والقول بانها
في حق اليهود قول الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس في تفسير التيسير وقيل لما نزلت اية المغفرة
للنبي عليه السلام وللمؤمنين قال عبد الله بن ابي فما لنا فانزل الله هذه الاية يقول بشر
عبد الله بن ابي ومالك بن الدخشم وحي بن قيس بان لهم عذابا اليما انتهى قلت وهذا
النقل غير صحيح بوجه اذ مالك بن الدخشم ممن شهد رسول الله بايمانه واخلاصه ورد
ذلك في الصحيحين وقد ارسله رسول الله لاحراق مسجد الضرار فاحرقه وفيه اهله فتفرقوا
حين رأوا النار **قال** تعالى فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم
في تفسير التيسير اي اذا مكثتم معهم فانتم مثلهم ولم يرد به التمثيل من كل وجه فان خوض

خوض المنافقين فيه كفر ومكث هؤلاء معهم معصية واراد به انهم يأثمون به اثم المعصية
والمراد بقوله وقد نزل عليكم في الكتاب هو ما نزل بمكة في سورة الانعام واذا رايت الذين
يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وكان ذلك في ابتداء الامر حين
لم يكن الامر بالقتال واردا ولما نزلت هذه الاية وكانوا اذا خاضوا في ذلك قام المخلصون
فعلم المنافقون ذلك فكانوا يكثرون الخوض فيه قصدا الى تفريقهم فنزل قوله وما على الذين
يتقون من حسابهم من شيء اي ما على المخلصين المؤاخذة والمحاسبة في القيامة بخوض
المنافقين ولكن ذكرى اي ذكروهم وعظوهم ولا تقوموا عنهم وكان ذلك ناسخا للاول
ثم نسخ هذا باية القتال انهم اذا سمعوا شيئا من ذلك منهم قتلوهم ولم يتركوهم انتهى قلت
ويرد على قوله الاخير ما ثبت في الصحيح من انه عليه السلام لم يكن يقتل احدا ممن تظاهر
بالدخول في دينه وادعى الاسلام وكونه من اصحابه عليه السلام بخوضه في مثل ذلك
فاذا بلغ عن احد منهم مثل ذلك وقالوا الا نقتله يا رسول الله يقول عليه السلام اذا
يقول الناس ان محمدا يقتل اصحابه **قوله** بما اذا كان من يجالسه الخ متعلق بقوله لتقييد
النهي عن المجالسة في قوله الخ **قوله** اولان الذين يقاعدون الخائضين في القران كانوا منافقين
ويدل عليه قوله الخ في تفسير الحافظ ابي الفرج وكان المنافقون يجلسون الى احبار اليهود فيسخرون
من القران ويكذبون به فنهى الله المسلمين عن مجالستهم وايات الله هي القران والمعنى اذا سمعتم
الكفر بايات الله والاستهزاء بها فلا تقعدوا معهم حتى يأخذوا في حديث غير الكفر والاستهزاء
انكم ان جالستموهم على ما هم عليه من ذلك فانتم مثلهم انتهى قال الامام الواحدي في الوجيز
وكان المنافقون يجلسون الى احبار اليهود فيسخرون من القران فنهى الله المسلمين عن مجالستهم
انتهى في الكشاف والمنزل عليهم في الكتاب هو ما نزل عليهم بمكة من قوله تعالى واذا رأيت
الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وذلك ان المشركين كانوا
يخوضون في ذكر القران في مجالستهم مستهزئين به فنهى المسلمون عن القعود معهم ما داموا
خائضين فيه فكان احبار اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين فنهوا ان يقعدوا
معهم كما نهوا عن مجالسة المشركين بمكة وكان الذين يقاعدون الخائضين في القران من
الاحبار هم المنافقون فقيل لهم انكم اذا مثل الاحبار في الكفر انتهى فهذا الكلام من الزمخشري
يقتضي ان قوله تعالى انكم اذا مثلهم خطاب للمنافقين القاعدين مع الاحبار الخائضين
في ايات الله يستهزؤن جميعا بها وهو مخالف لكلام الامام الواحدي والحافظ ابي الفرج
اذ كلا منهما يستدعي ان الخطابات الاربعة الواردة في عليكم وسمعتم وفلا تقعدوا وانكم
كلها خطاب المسلمين وهذا الوجه من المصنف اعني قوله اولان الذين يقاعدون الخ اشارة
الى ما دل عليه اخر كلام الزمخشري وهو قوله وكان الذين يقاعدون الى اخره والوجهان
الاولان اشارة الى ما دل عليه كلام الزمخشري اولا وهو قوله والمنزل عليهم في الكتاب
هو ما نزل عليهم الى قوله عن مجالسة المشركين بمكة وهو المطابق لكلامي الواحدي وابي
الفرج قال الواحدي في خطبة الوجيز اني اقتصرت في هذا التفسير على ما ورد عن ابن عباس
او عمن هو بمنزلته انتهى وقد قال ابو الفرج في الخطبة اني اثرت في هذا التفسير نقي التفاسير
انتهى في حاشية الطيبي وفي تفسير المص اشكال لان هذا الاتصال يقتضي ان لا يكون المخاطبون
بقوله انكم اذا مثلهم المنافقين لان الذين نهوا عن مجالسة المشركين بمكة عند خوضهم

في القرآن واستهزائهم لم يكونوا منافقين لان نجم النفاق انما ظهر بالمدينة وعليتهم
كانوا يهودا وقوله وكان الذين يقاعدون الخايضين في القرآن من الاحبار هم المنافقون
فقيل لهم انكم اذا مثلهم يستدعي ان يكونوا منافقين لا غير بشهادة ايقاعهم المنافقون
خبر كان وهم ضمير فصل والوجه ان يكون الخطاب بقوله انكم اذا مثلهم مع المسلمين
الذين كانوا يقاعدون المشركين بمكة ويقاعدون المنافقين بالمدينة وتشبيههم بالمنافقين
للتغليظ والزجر والتوبيخ وان يراد بقوله جامع المنافقين والكافرين الخايضون
بمكة والمدينة من الكافرين والمنافقين ويؤيد هذا التقرير قول الواحدي وكان
المنافقون يجلسون الى احبار اليهود فيسخرون من القرآن فنهى الله المسلمين عن مجالستهم
وكذلك قول المصنف قبل وذلك ان المشركين كانوا يخوضون الى آخره انتهى قلت وهو كلام
غير موجه لان معنى النظم الشريف على ما ذكره الواحدي ايها المسلمون المخلصون لا تقعدوا
مع المنافقين والاحبار الذين يخوضون في آيات الله تعالى بالكفر والاستهزاء ما داموا
خايضين في ذلك فانكم ايها المسلمون المخلصون ان قعدتم معهم في تلك الحالة تكونون
مثلهم في الاثم ان لم يرضوا وفي الكفر ان رضيتم فالاثم واقع مجزوم على تقدير عدم الرضى والكفر
واقع مقطوع على تقدير الرضى والتغليظ والزجر انما يجري ويذكر فيما اذا لم يكن الكفر والنفاق
امرا واقعا للقطع في وقوع خلافه بل ذكروا واطلق كل من الكفر والنفاق مثلا لمجرد التغليظ
والتشديد والانزجار لا انه واقع في المحل المذكور تشبيه المسلمين بالمنافقين ولا ما يقتضي
الحمل على تشبيه المسلمين بالمنافقين زجرا كما زعم الطيبي وبالجملة فكلام الطيبي يشعر ان
قول الزمخشري وكان الذين يقاعدون الخائضين في القرآن من الاحبار الخ من تتمة كلام الاول
ومجموع الكلامين وجه واحد وذلك ظاهر ما يفهم من كلامه الا ان يكون الكلام بعيدا عن
التحقيق ومخالفا لكلام الائمة كل المخالفة ولا بد فيه ما ذكره الطيبي كما تحققت فالوجه
ان لا يكون مجموع كلامه الى وجه واحد بل يكون اخر كلامه اشارة الى وجه واوله الى وجه
آخر وهذا وان كان خلاف ما يفهم من ظاهر كلامه في الوهلة الاولى الا انه اقرب الى التحقيق
واوفق لكلام الائمة ويشير اليه كلام المصنف ايضا مع ان مثل هذا غير عزيز في كلام الزمخشري
في مواضع كثيرة ومواطن غير يسيرة فقوله ويؤيد هذا التقرير قول الواحدي وكان المنافقون
الخ غير سديد وكذا قوله والوجه ان يكون الخطاب الخ ليس بوجيه اذ ليس في النظم الشريف
ما يشعر بما ذكره ولا ما يقتضيه على التوجيه الذي سلك اليه الواحدي وابو الفرج **قوله** اي قالوا
للكفرة الم نغلبكم ونتمكن من قتلكم فابقينا في تفسير ابي الفرج قال المبرد ومعنى الم نستحوذ
عليكم اي الم نغلبكم على رأيكم وقال الزجاج الم نغلب عليكم بالموالاة لكم ويستحوذ في اللغة
بمعنى نستولي يقال حذوت الابل وحزتها اذا استوليت عليها وجمعتها وقال غيره الم نستولي
بالمعونة والنصرة وقال ابن جريج الم نبين لكم انا على دينكم **قوله** وكان القياس ان يقال
استحاذ يستحيذ استحاذة فجاءت على الاصل يعني كان القياس حينئذ الم نستحذ بكسر الحاء
واسقاط الواو **قوله** والحنفية اي واحتج الحنفية **قال** تعالى ان المنافقين يخادعون الله
وهو خادعهم في تفسير ابي الفرج اي يعملون عمل المخادع وقيل يخادعون نبيهم وهو خادعهم اي
مجازيهم على خداعهم وقال الزجاج لما امر بقبول ما اظهروا كان خادعا لهم بذلك وقيل خداعه
اياهم يكون باطفاء نورهم في الكشاف يفعلون ما يفعل المخادع من اظهار الايمان وابطان

وابطان الكفر وهو خادعهم وهو فاعل بهم ما فعل الغالب في الخداع حيث تركهم معصومي
الدماء والاموال في الدنيا واعد لهم الدرك الاسفل من النار في الاخرة ولم يخليهم في
العاجلة من فضيحة واحلال بأس ونقمة ورعب دائم والخادع اسم فاعل من خادعته
فخدعته اذا غلبته وكنت اخدع منه انتهى قلت والاولى للمص ان يورد ههنا نسقا
يندرج فيه بيان المغالبة كما فعله الزمخشري **قال** تعالى يراؤن الناس في الكشاف فان
قلت ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية قلت فيها وجهان احدهما ان المرائي يريهم
عمله وهم يرونه استحسانا والثاني ان يكون من المفاعلة بمعنى التفعيل فيقال رأى الناس
بمعنى رأهم كقولك نعمه وناعمه وفنقه وفانقه وعيش مفانق روى ابو زيد رأءت
المرأة المرآة الرجل اذا امسكتها لترى وجهه ويدل عليه قراءة ابن ابي اسحق يرؤنهم
بهمزة مشددة مثل يرعونهم اي يبصرونهم اعمالهم ويرأونهم كذلك انتهى فاقتصر
المص وقال والمراءاة مفاعلة بمعنى التفعيل كنعم وناعم او للمقابلة فان المرائي يري
من يراه عمله وهو يريه استحسانه فترى قدم كون المفاعلة بمعنى التفعيل على بقائها
على اصل معناه ولعله رجحه لما ورد من القراءة واستعمل كثيرا في التفعيل على ما يفهم من
نسق الكشاف وكأن الزمخشري رجح بقائه على المعنى الاصلي لانه الظاهر والمتبادر من الصيغة
والاوفق للمقام مع عدم الضرورة والاحتياج الى ترك الاصل **قوله** اذ المرائي لا يفعل الا
بحضرة من يراه وهو اقل احواله او لان ذكرهم باللسان قليل بالاضافة الى الذكر
بالقلب وقيل المراد بالذكر الصلوة وقيل الذكر فيها فانهم لا يذكرون فيها غير التكبير والتسليم
في الكشاف ولا يذكرون الله الا قليلا ولا يصلون الا قليلا لانهم لا يصلون قط
غائبين عن عيون الناس الا ما يجاهرون به وما يجاهرون به قليل ايضا لانهم ما وجدوا
مندوحة من تكلف ما ليس في قلوبهم لم يتكلفوه او ولا يذكرون الله بالتسبيح والتهليل
الا ذكرا قليلا في الندرة وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام و
الليالي لم تسمع من تسبيحة ولا تهليلة ولا تحميدة ولكن حديث الدنيا يستغرق به اوقاته
لا يفتر عنه ويجوز ان يراد بالقلة العدم انتهى قلت فالزمخشري كما ترى حمل ولا يذكرون
على لا يصلون وثانيا على لا يذكرون الله بالتسبيح والتهليل والمصنف عكس الامر فجعل
الحمل على الذكر وجها اولا والحمل على الصلوة وجها ثانيا ثم انه لم يقنع في الاشارة الى الترتيب
بمجرد التأخير بل اورد كلمة التمريض تقوية للتزييف وتوكيدا له فكان الحمل على الذكر بالتسبيح
والتهليل هو المتبادر من التركيب بخلاف الحمل على الصلوة ولعل صاحب الكشاف نظرا
الى ان الصلوة من شعاير الاسلام وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأيتم الرجل يتعاهد
المساجد فاشهدوا له بالايمان وقد قال ايضا هممت ان احرق دور المتخلفين عن الجماعة
فليس للمنافقين شيء انفع من حضور الصلوة مع المؤمنين في ستر تهمة النفاق ورفع
ريبة الشقاق عنهم مع شدة احتياجهم الى التظاهر بالصلوة والترائي بما هو من شعاير
الاسلام تدليسا والباسا وتجنبا عن النسبة الى النفاق وشق عصى المسلمين تواتوا
فيه توانيا يؤدي الى التقليل لغاية مثاقلتها عليهم ونهاية عدم موافقة الاسلام
وشعايره الى بواطنهم فيكون الكلام ابلغ في بيان كمال ضلالتهم ونهاية خذلانهم
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا

حرجًا كانما يصّعّد فى السّماء قال ابو حيّان قال الزمخشرى يجوز ان يراد بالعلّة العدم انتهى لا يجوز ان يراد ههنا العدم لان الاستثناء يأباه قوله او لان ذكرهم باللّسان قليل بالاضافة الى الذكر بالقلب لم يظهر لهذا الكلام وجه وجيه فالاولى اسقاطه من البين قوله وقيل الذكر فيها فانهم الخ لم يظهر لتمريضه وتزييفه وجه بل هو معنى موافق للمقام وملايم لسوق النظم الشريف قال تعالى مذبذبين بين ذلك قال ابو حيّان هو اسم اشارة مفرد وقد يشار به الى الاثنين كما قال تعالى عوان بين ذلك اى بين الفارض والبكر قال لبيد ان للخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقبل اى كلا ذينك اى الشر والخير قال الامام احتجّ اصحابنا بهذه الآية على ان الحيرة فى الدّين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين بين ذلك يقتضى فاعلا قد ذبذبهم وصيّرهم مردّدين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع فى قلبه الدّواعى المتعارضة الموجبة للتردّد والحيرة فلو اراد ان يدفع ذلك التردّد عن نفسه لم يقدر على ذلك اصلا ومن رجع الى نفسه وتأمّل فى احواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بدّ لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فثبت ان الكل من الله تعالى انتهى قلت فالآية مؤيّدة لمذهب الشيخ ابى الحسن وحجّة على عامّة اهل الاعتزال والاستاذ ابى اسحق والقاضى ابى بكر ومن يحذو حذوهم قوله فانه صنيع المنافقين وديدنهم فلا تتشبّهوا بهم فى الكشاف لا تتشبّهوا بالمنافقين فى اتخاذهم اليهود وغيرهم من اعداء الاسلام اولياء انتهى والمص كما ترى علّل النهى عن الاتخاذ المذكور بقوله فانه صنيع المنافقين وديدنهم ثم فرّع قوله فلا تتشبّهوا بهم على هذا التعليل وهو الظاهر لانه يبقى حينئذ لا تتخذوا على معناه الظاهر مع انّه لا حاجة الى اخراجه عن معناه الظاهر بخلاف نسق الكشاف فان الظاهر من هذا النّسق ان معنى لا تتخذوا الكافرين اولياء لا تتشبّهوا بهم وهو مستبعد جدًّا اذ لا ضرورة لهذا الحمل والاخراج الّا ان يقال ليس مراده ذلك بل ابراز حاصل المعنى وتصويره فنسق المص اولى واحسن قوله او سلطانا يسلّط عليكم عقابه واقتصر الكشاف على المعنى الاول والمص زاد عليه هذا المعنى وجعله احتمالا ثانيا وفى تفسير الحافظ ابى الفرج قال ابن الانبارى تقدير الآية اتريدون ان تجعلوا لله عليكم بموالاة الكافرين حجّة بيّنة تلزمكم عذابه وتكسبكم غضبه واقتصار صاحب الكشاف اولى واظهر لما تحقّقت من تقرير ابن الانبارى ان الوجه الذى زاده هو من جملة المعنى الاول ومستتبعاته قال الامام الواحدى فى الوجيز عند بيان هذه الآية حجّة بيّنة فى عقابكم بموالاتكم اليهود اى انكم ان فعلتم ذلك صارت الحجّة عليكم فى العقاب قوله ثلث من كنّ فيه منافق الحديث رواه مسلم قوله ومن عدادهم فى الدارين فى الكشاف فهم اصحاب المؤمنين ورفقاؤهم فى الدارين انتهى فى الوجيز اى هم اولى منهم بعد هذا كلّه ثم اوقع اجر المؤمنين فى التسويف لانضمامهم اليهم انتهى فى تفسير الحافظ ابى الفرج فى مع قولان احدهما انها على اصلها وهو الاقتران والثانى انّها بمعنى من تقديره فاولئك من المؤمنين قاله الفراء انتهى قال ابو حيّان ثم بعد تحصيل هذه الاوصاف جميعها اشار اليهم بانّهم مع المؤمنين ولم يحكم عليهم بانهم المؤمنون ولا من المؤمنين وان كانوا قد صاروا مؤمنين تنفيرا لما كانوا عليه من

عليه من عظم كفر النفاق وتفظيعا لحال من كان ملتبسا به ومع المؤمنين اى رفقاؤهم ومصاحبوهم انتهى قال الامام النسفى فى التيسير ثم قال مع المؤمنين ولم يقل هم المؤمنون وقال وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما ولم يقل يؤتيهم مع صلاحهم بعد فسادهم تفحش ما كان منهم وقد انشدوا بيت العذر مبسوط ولكنه شتّان بين العذر والشكر انتهى فظهر لك ان اكثر المفسّرين من المتقدمين والمتأخرين على ابقاء كلمة مع على ظاهره لانه المتبادر من النظم الشريف وانسب للسّياق ومشتمل على نكات خلا عنها معنى الفراء ولذلك لم يذهب اليه الزمخشرى واقتصر على المعنى الظاهر قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم قال ابو حيّان ما استفهامية فى موضع نصب بيفعل تقديره اى شئ يفعل ومعناه النفى واجيز ان يكون ما نافية والباء فى بعذابكم زائدة انتهى قلت وعلى كون ما استفهامية يكون الباء متعلّقا بيفعل ولم يكن زائدة صرّح به ابو البقاء قوله ايتشفى به غيظا او يدفع ضررا او يستجلب به نفعا وهو الغنى المتعالى عن النفع والضرّ وانّما يعاقب المصرّ فى الكشاف ايتشفى به من الغيظ ام يدرك به الثار ام يستجلب به نفعا او يستدفع به ضررا كما يفعل الملوك بعذابهم وهو الغنى الذى لا يجوز عليه شئ من ذلك وانّما هو امر اوجبته الحكمة ان يعاقب المسيئ فان قمتم بشكر نعمته وامنتم به فقد ابعدتم عن انفسكم استحقاق العذاب انتهى ولما كان الكلام الواقع بعد قوله لا يجوز عليه شئ من ذلك وهو قوله وانّما هو امر اوجبته الحكمة الى اخر الكلام مبنيا على اصول اهل الاعتزال تركه المص رأسا واورد بدله كلاما لا يخالف اصول اهل السّنة ثم انّه ترك بما قبل هذا القول قول الزمخشرى كما يفعل الملوك بعذابهم لانّه مما لا حاجة اليه مع انّه لا وجه لتخصيصه بالملوك وكذا اسقط قوله ام يدرك به الثار لانّه لم يبق اليه الحاجة بعد قوله ايتشفى به غيظا ثم انّه قدّم دفع الضرّ على جلب النفع على عكس ما فعله الزمخشرى بناء على ان دفع الضّر هو اهمّ قوله وانما قدّم الشكر لان الناظر يدرك النعمة اولا فيشكر شكرا مبهما ثم يمعن النظر حتّى يعرف المنعم فيؤمن به اختلف المفسّرون ههنا فبعضهم على ان فى الكلام تقديما وتأخيرا ومنهم الامام البغوى والتقدير ان امنتم وشكرتم قالوا لان الايمان هو اس العبادات فلا يعبأ بشئ من الشكر وغيره بدون الايمان وبعض منهم ومنهم الزمخشرى على ان ليس فى الكلام تقديم وتأخير فقالوا ان تقديم الشكر لنكتة وبيّنوا النكتة بما ذكره المص قال المحقق التفتازانى يعنى ان الشكر المبهم مقدّم فى الوجود على الايمان بالمنعم وعلى هذا الترتيب فى الذكر وان لم يكن الواو للترتيب والشكر المتأخر عن الايمان هو الشكر المفصّل اى عمل القلب واللّسان والجوارح والحاصل ان بادى نظر فى النعم يعرف ان لها منعما فيشكر وان لم يعرف انّه قديم متصّف بما يجب به الايمان من اوصاف الكمال ثم يفضى به زيادة النظر الى معرفة المنعم والتصديق به فذر ما يجب على العبد ويكلّف هو به ثم يترتّب عليه تفاصيل الواجبات العقلية والشرعية فكان الشكر المبهم اصل التكليف من الايمان وغيره لا بالعكس ليتوجّه سؤال ترك ترتيب الوجود انتهى فالمحقق اشار بهذا التقرير دفع الاعتراض الذى اورده صاحب التقريب حيث قال وفيه نظر لان الايمان لا يستدعى عرفان المؤمن به بداته بل بعارض فكان حاصلا حين ما عرف الايمان فما اوجب الشكر اوجب الايمان ثم اجاب صاحب التقريب عن هذا الايراد الذى اورده فقال ان الواو لا يوجب الترتيب فاورد عليه الفاضل الطيبى بان هذا الجواب

من صاحب التقريب منظور فيه وحاشا المقتضى على الفصاحة والبلاغة ان يرضى فى كلام الله
المجيد بمثل هذا القول فان فى كل تقديم ما مرتبته التأخر لله تعالى سرا لا يعلم كنهها الا
هو الا ترى الى قوله تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان كيف استلزم التقديم ان معرفة
الغايات والكمالات سابقة والتقديم لاحقة فى الوجود تنبيها على ان المقصود الاولى من
خلق الانسان تعليم ما به يرشد الى ما خلق له من العبادة وكذا اشير بهذا التقديم الى معرفة
مرتبة اخرى من الشكر وموجبة انتهى قلت ويرد على هذا الكلام ان القول بان الواو ليس
الا لمجرد الجمع لا للترتيب كلام اهل العربية لا كلام صاحب التقريب اخترعه من عنده دفعا
لهذا الاشكال حتى ان الائمة الحنفية فرعوا على هذا القول المنقول عن ائمة العربية عدم فرضية
الترتيب فى غسل الاعضاء الاربعة المذكورة فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين والمتقنون بعلمى الفصاحة والبلاغة مقتفون
اثار ائمة العربية مسترشدون بارشادهم مهتدون بهديهم فلو كان امرا مستهجنا فى نفسه
مخلا بالفصاحة والبلاغة لما ذهب اليه ائمة العربية التى هم اعرف الناس بالامور المخلة
للفصاحة والبلاغة التى لا تخل بهما وبالجملة ان دعوى صاحب التقريب هو انه ليس
فى كلمة الواو العاطفة ما يوجب الترتيب بمعنى لا يصح الكلام الا بتحقق الترتيب فيه ودليله
كلام اهل العربية وكلام الفصحاء ومشى عليه ائمة الحنفية ولم يرضه ائمة الشافعية
حتى قالوا بوجوب الترتيب فى الوضوء استدلالا باية الوضوء ثم ما ذكره الطيبى فى رد كلام صاحب
التقريب لا يضره صاحب التقريب ولا ينفع الطيبى فافهم ثم اقول بعد ذلك ان التقدير الذى
اورده المحقق التفتازانى فى بيان كلام الزمخشرى يرد عليه انه اجمع اهل الاعتزال على ان
اول الواجبات على المكلف هو النظر فى معرفة الله واهل السنة على ان اول الواجبات على المكلف
هو معرفة الله فهذا التقرير لا يوافق شيئا من المذهبين وهو ظاهر لا سترة فيه **قوله** بحق
شكركم الاولى عدم ذكر المضاف الى الشكر ههنا فافهم **قوله** الا الجهر من ظلم بالدعاء على
الظالم والتظلم منه هكذا روى عن ابن عباس **قوله** روى ان رجلا استضاف قوما فلم يطعموه
الخ اخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير عن مجاهد مرسلا **قوله** فيكون الاستثناء
منقطعا اى ولكن الظالم يفعل ما لا يحبه الله فى الكشاف بعد ذكر هذا الوجه ويجوز ان
يكون مَن ظلم مرفوعا كانه قيل لا يحب الجهر بالسوء الا الظالم على لغة من يقول ما جاءنى
زيد الا عمرو بمعنى ما جاءنى الا عمرو ومنه لا يعلم مَن فى السموات والارض الغيب الا الله
فى حاشية الطيبى ونقل عن سيبويه انه قال الاصل قولك ما جاءنى زيد الا عمرو وما جاءنى
الا عمرو فهو استثناء مفرغ يلزم منه نفى المجئ عن كل من عدا عمرو ثم ادخل فيه زيد تاكيدا
لنفى المجئ عن زيد فقوله لا يحب الله الجهر بالسوء لا يحب الجهر بالسوء احدا الا الظالم فادخل لفظة
الله تأكيدا لنفى محبته يعنى لله تعالى اختصاص فى عدم محبته ليس لاحد غيره ذلك وكذا قوله
لا يعلم الغيب احد الا الله ثم ادخل من فى السموات ومن فى الارض تاكيدا انتهى وقد اعترض
ابو حيان على الوجه الثانى المذكور فى الكشاف تركته حذرا عن التطويل فمن اراد الوقوف
فليرجع الى النهر وقد حكى الحافظ ابو الفرج وغيره عن ثعلب ان قوله تعالى الا من ظلم على
تقدير ان يكون مبنيا للفاعل منوط الى قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ومتوجه اليه **قوله**
لكم المؤاخذة عليه يعنى لو واخذتم ايها المظلومين صاحب الفعل السوء على ذلك الفعل

الفعل فلكم ذلك بحيث لا اعتراض عليكم من جهة الشرع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم **قوله** وذكر ابداء الخير واخفائه تشبيب له اى توطئة وتمهيد له من تشبيب
القصيدة وهو تزيينها بما يتقدم على التخلص الى المدح من التغزل فى الاساس قصيدة حسنة
التشبيب وهو التشبيب قال كثير اذا شببت فى غير ابن ابى ليلى عروض قصيدة بعض
الشباب وكان جرير ارق الناس شبابا وكان ابو الحسن الاخفش يقول الشباب
قطيعة لجرير دون الشعراء وشبب قصيدته بفلانة قال عمرو بن ربيعة فتلك هدى
ما حييت صبابة وبها الحيوة اشبب الاشعارا انتهى فى حاشية الطيبى يريد المصنف ان
فى ايقاع قوله ان تبدوا خيرا او تخفوه توطئة وتمهيد لذكر العفو على طريقة قوله والله و
رسوله احق ان يرضوه بمعنى رسوله احق ان يرضوه وذكر الله للدلالة على مكانة الرسول
عند الله تعالى دلالة على ان للعفو مكانا وسيطا فى معنى العزم على الخير وفعله ويدل
على ان ابداء الخير واخفاءه توطئة وان معنى العفو هو المقصود بالذكر تصريح العفو فى الجزاء
ليرتبط بالشرط وفيه التنبيه على التخلق باخلاق الله والترجى لعفو الله تعالى يعنى جعلكم
العفو مع المقدرة شعارا لانفسكم سبب لان تنبهوا على ان الله تعالى يعفو عن الجانين
مع قدرته على الانتقام فيعفو عنكم ما ان فرط فتحتاجون الى عفوه **قوله** نؤمن ببعض الانبياء
ونكفر ببعضهم فى الكشاف جعل الذين امنوا بالله وكفروا برسله او امنوا بالله وببعض
رسله وكفروا ببعض كافرين بالله ورسله جميعا لما ذكرنا من العلة قال الفاضل
الطيبى يريد ان قوله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله عطف تفسيرى على قوله يكفرون
لان هذه الارادة عين الكفر بالله لان من كفر برسل الله كفر بالله كالبراهمة واما قوله و
يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض فعطف على صلة الموصول والواو بمعنى او التنويعية
فالاولون فرقوا بين الايمان بالله ورسوله والاخرون فرقوا بين رسل الله فامنوا
ببعض الاية بمعنى او التنويعية مثل الزمخشرى لانه ملاك الامر فى بيان النظم الشريف
ههنا **قال** تعالى ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا قال ابو البقاء ذلك يقع على
المفرد والتثنية والجمع وهو ههنا بمعنى التثنية اى بينهما **قوله** لعمومه من حيث انه وقع
فى سياق النفى فى الكشاف كيف جاز دخول بين على احد وهو يقتضى شيئين فصاعدا
قلت ان احدا عام فى الواحد المذكر والمؤنث وتثنيتهما وجمعهما تقول ما رايت احدا
فتقصد العموم الا تراك تقول الا بنى فلان والا بنات فلان فالمعنى ولم يفرقوا بين اثنين
منهم او بين جماعة ومنه قوله تعالى لستن كاحد من النساء انتهى قلت ولو سلك
المصنف الى هذا الشق فى الجواب لكان كلامه وافيا للمراد مثل كلام الزمخشرى ولفظ
احد مفرد مذكر فى وضعه فيتوهم من عمومه عمومه لكل مفرد مذكر وليس الامر كذلك
بل هو بوقوعه فى سياق النفى وضع وضعا اخر مغايرا لوضعه حين لم يقع فى سياق
النفى وهو انه حينئذ موضوع للمذكر والمؤنث وتثنيتهما وجمعهما بسبب وقوعه فى
سياق النفى ثم انى لا ادرى ان هذا الوضع وقع فى اصل اللغة مثل الوضع الاول او فى
العرف العام وانه بوضع نوعى او شخصى والظاهر هو الاول **قوله** وتصديره بسوف
لتوكيد الوعد والدلالة على انه كائن لا محالة وان تأخر فى حاشية الطيبى روى عن المصنف
انه قال الفعل الذى هو للاستقبال موضوع للاستقبال بصيغته فاذا دخل عليه سوف

اكدّ ماهو موضوع له من اثبات الفعل فى المستقبل لا ان يعطى ماليس فيه من اصله فهو
فى مقابلة لن ومنزلته كمنزلة لن فى لا يفعل لنفى المستقبل فاذا وضع لن موضع لا اكدّ المعنى
الثابت وهو نفى المستقبل فاذاً كلّ واحدٍ من سوف ولَنْ حقيقته التوكيد ولهذا قال سيبوية
لن يفعل نفى سوف يفعل قوله نزلت فى احبار اليهود قالوا ان كنت صادقاً فاتنا بكتاب
من السّماء جملة كما اتى به موسى قال الحافظ العسقلانى لم اجده هكذا وروا الطبرانى
من طريق اسباط عن السّدى قال قالت اليهود للنبى عليه السّلام ان كنت صادقاً
انّك رسول الله فأتنا بكتاب من السماء كما جاء به موسى فنزلت قوله اوكما بانعاينه حاين
ينزل لم اجد احَدًا ممّن يعتدّ بروايته تعرّض لهذا القول قوله اوكتابا الينا باعياننا بانّك
رسول الله هذا قول ابن جريج ذكره ابو الفرج قوله نار جاءت من السّماء فاهلكتهم وفى
بعض الحواشى يحتمل ان يكون النّار عبارة عن تجلّى جعلهم فانية ورفع انانيتهم الحائلة
بينهم وبين المشاهدة فشاهدوا بركة الفناء ما شاهدوا انتهى وهو فى غاية السّقوط
اذ لاشك ان التجلّى الّذى جعلهم فانية ورفع انانيتهم الحائلة بينهم وبين مشاهدتهم
هو اس السّعادات واعظم التشريفات البشريّة واشرف المواهب اللدنيّة وقد ذكرهم
الله تعالى ههنا فى معرض الذم والقدح بانّهم عتاة طغاة متمرّدين بحيث كان التمرّد و
العتوّ سجيتهم والعناد والعِصيان ديدنهم ودابهم سَلَفاً وخلفاً اوّلا وآخرًا فهذا
هو ما يشعر به النظم الشريف وقد ذكر فى القرآن فى مواضع متعدّدة من القرآن هذه القصّة
اعنى اخذهم الصّاعقة وهلاكهم بسبب تمرّدهم وعتوّهم فلم يتحمّل بعده على ما ذكره
صاحب الحواشى ولقد ذكر تعالى هذه القصّة فى موضع آخر فى كتابه العزيز وقال واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلمّا اخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت اهلكتهم
من قبل وايّاى افتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هى الّا فتنتك فوصفهم بانّهم سفهاء فعلوا
ذلك سفاهةً منهم وشناعة وقباحة صدرت من فتنتك واضلالك فانت تضلّ
من تشاء وتهدى من تشاء فوصفهم بانّهم مفتونون ضالّين فلذلك صدر منهم تلك
الشناعة والقباحة قوله وهو تعنّتهم وسئوالهم لما يستحيل فى تلك الحال الّتى كانوا
عليها وذلك لا يقتضى امتناع الرؤية مطلقاً فى الكشاف ولو طلبوا امراً جايزاً لما سمّوا
ظالمين ولما اخذتهم الصاعقة كما سئال ابراهيم ان يريه احياء الموتى فلم يسمّه ظالماً
ولا رماه بالصّاعقة فتبّاً للشبّهة ورميا بالصواعق انتهى اراد بالمشبهة اهل السّنة
المثبتين رؤية الله تعالى فى الدّار الاخرة وهذا القول من المصنّف ردّ لصاحب الكشاف
فانّهم لو لم يروا من موسى اية دالّة على صدق رسالته واراد وا حصول التصديق والاطمينان
فى قلوبهم برسالته بسبب مشاهدة هذا الامر الخارق للعادة لم يؤاخذوا ولا وصفوا
بالظلم مع انّهم شاهدوا منه عليه السّلام معجزات باهرة وايات واضحة الدلالة على
صدق رسالته فبعد ذلك كلّه قالوا لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة تعنّتا وتمرّدا وبغياً
وطغياناً فاخذتهم الصّاعقة بسبب هذا الظلم والتمرّد والبغى وقد ذكر فى الاناجيل
الاربعة ان قوم عيسى صلوات الله على نبيّنا وعليه سالوا منه ان يريهم اية من السّماء
مع انّهم شاهدوا منه عليه السّلام ايات عجيبة مثل ابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى وطرد الشياطين عن المصروعين والمجانين فتضجر عليه السّلام من سئوالهم

من سئوالهم هذا غاية التضجّر فقال لم تعرفوا ايات الازمنة يعنى عليه السّلام بهذا الكلام
ان لكلّ نبىّ آية تخصّه لحكمة بالغة من الله فاياتى الّتى خصّنى الله تعالى بها هى ما ترونه وتشاهدونه
وهى تكفى فى الدّلالة على الصّدق دلالة واضحة فبعد ذلك اقتراحكم منّى آية انّما هو لمحض
التمرّد والتعنّت ولمجرد البغى والطغيان ويؤيّده انّه عليه السّلام قال بعده على ما ذكره الانا جيل
الجيل الشرير الفاسق يطلب من ابن الانسان ايةً من السّماء فوصفهم عليه السّلام بانّهم
فى نهاية الشرّ والفساد وانهم فسقة فجرة طغاة عتاة وما ذلك الّا لانّهم لم يسألوه عليه
السلام اية بعد مشاهدة هذه الايات العجيبة الشان الساطع البرهان لحصول التصديق
والاذعان والتسليم والاطمينان بل لمجرد التعنّت والتمرّد والبغى والطغيان فلذلك وصفهم
بانّهم اشرار فسقة عتاة ظلمة والعجب كلّ العجب ان الزمخشرى ذكر قبيل هذا القول وانّما
اسند السئوال اليهم وان وجد من ابائهم فى ايّام موسى وهم النقباء السّبعون لانّهم على مذهبهم
وراضين بسئوالهم ومضاهين لهم فى التعنّت انتهى فاعترف بان سئوال ابائهم موسى ذلك
وقع تعنّتاً وتمرّدا وبغياً وطغياناً منهم فلذلك وصفوا بانّهم كانوا ظالمين بهذا السئوال
وبعد هذا الاعتراف البيّن بالحقّ والاقرار الساطع بالصدق اطال على اهل الحقّ المنقادين لما
جاءهم من الله ورسوله اطالةً شنيعة وقدحا عظيماً فالله المستعان وعليه التكلان
ولا حول ولا قوة الّا بالله فخلاصة جواب المصنّف للزمخشرى يبتنى على امرين احدهما منع الملازمة
فى الشرطية المذكورة فى قول الكشاف ولو طلبوا امراً جائزاً لما سمّوا ظالمين ولما اخذتهم الصاعقة
بمنع استلزام هذا الدّليل لمدّعاهم اما الاوّل فظاهر واما الثانى فنقول يعنى سلّمنا انهم
طلبوا من موسى عليه السلام امراً مستحيلاً فلذلك سمّوا ظالمين واخذتهم الصاعقة الا
انّه لا ينفعكم ولا يضرّنا بوجه من الوجوه لانّهم طلبوا من موسى مشاهدة الله تعالى ومعاينته
جلّ جلاله جهرة مع كونهم باقين على هذه النشاءة الدنيويّة وهو مستحيل لا يصحّ ومحال
لا يمكن ما داموا ملتبسين بهذه النشاءة الدّنيويّة فلا يتم التقريب فلا يدلّ هذا الدليل
لمدّعاهم لان مدّعاهم ان رؤية الله تعالى محال ذاتى وممتنع لذاته ولم يستلزم هذا الدّليل
ذلك وانّما استلزم ان يكون مستحيلاً وممتنعاً بالغير وهو لا ينفعكم ولا يضرّنا لان الرؤية
التى جوّزناها وقلنا بوقوعها انّما هى فى النشاءة الاخرويّة لا فى هذه النشاءة الدّنيويّة
وقد قال سيّد الانبياء وسند الاصفياء ان جميع الانبياء قبلى انذروا قومهم من الدّجال
الّا انى اقول فى شان الدّجال كلاماً لم يقله احدٌ من الانبياء قبلى وهو ان الدّجال اعور وان
ربّكم ليس باعور هذا فى صحيح البخارى وفى مسند الامام احمد وانّكم لن تروا ربّكم حتّى تموتوا
انتهى يعنى انّ الدّجال يدّعى الالوهية وانّه ربّ السّموات والارض فاعلموا فساد دعواه
بامرين احدهما انّ ربّكم الله الّذى هو ربّ السّموات والارض متّصف بصفات الكمال منزّه
عن سمات النقصان وثانيهما انّكم حين ظهر الدّجال وادّعى الالوهيّة ترونه معاينة و
تشاهدونه جهرة ومحال لا يصحّ ومستحيل لا يجوز ان تروا ربّكم الّذى خلق السّموات و
الارض ما دمتم فى هذه الحيوة الدنيا وملتبسون بهذه النشأة الدّنيوية فاعلموا فساد
دعوى هذا اللّعين المطرود بما علّمته لكم من الامرين الّذين لم يقلهما احد قبلى من الانبياء
والمرسلين والحمد لله ربّ العالمين قال تعالى ثم اتخذتم العجل من بعد ما جاءتهم البيّنات
فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى فان قيل كيف قال ثم اتخذوا العجل وثمّ تقتضى التراخى و

التأخر وكون اتخاذ العجل بعد قولهم ارنا الله جهرة ففيه اربعة اجوبة ذكرهن ابن الانباري
احدهن ان تكون ثم مردودة على فعلهم القديم والمعنى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة
فخالفوا ايصاءه ثم اتخذوا العجل والثاني ان تكون مقدمة في المعنى ومؤخرة في اللفظ
والتقدير فقد اتخذوا العجل وسألوا موسى اكبر من ذلك ومثله فالقه اليهم ثم تول عنهم
فانظر ماذا يرجعون والمعنى فالقه اليهم ثم انظر ماذا يرجعون ثم تول عنهم والثالث
ان المعنى ثم كانوا اتخذوا العجل فاضمر الكون والرابع ان معناها التأخير في الاخبار و
التقديم في الفعل كما يقول القائل شربت الماء ثم اكلت الخبز والمعنى ثم اخبركم اني اكلت
الخبز بعد اخباري بشرب الماء قال تعالى ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم حين امتنعوا
عن قبول شريعة التورية كذا في الوجيز للامام الواحدي قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم قال الامام ههنا ايضا لو جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان
آخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه
زيد عليه وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك موثوقا به وايضا يفضي الى
القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه بالاخرة الى المحسوس فاذا
جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب
القدح في جميع الشرايع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا
نقول لو صح ذلك انما يعرف بالدليل والبرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات
ووجب ان لا يعتمد على شيء من الاخبار المتواترة وايضا ففي زماننا ان سدت المعجزات
وطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح
هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة الانبياء فهذا فرع
يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والجواب اختلف مذاهب العلماء في هذا وذكروا
وجوها الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله الى السماء فخاف
رؤساء اليهود خوفا من وقوع الفتنة بين عوامهم فاخذوا انسانا فقتلوه ولبسوا
على الناس انه المسيح والناس يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة للناس و
بهذا الطريق زال السؤال لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه
مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى قوم قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب
والطريق انه القي شبهه على انسان اخر فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في
البيت الفلاني مع اصحابه امر يهودي رأس اليهود رجلا من اصحابه يقال له طيطايوس
ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله تعالى عيسى من سقف البيت
والقى ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثاني
ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة
بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فاخرج
وقتل ورفع الله عيسى عليه السلام الرابع انه رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان
منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله تعالى شبهه عليه
فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقايق الامور انتهى قلت
وهذه الوجوه المذكورة في كيفية وقوع التشبيه والتشبه لهم وان كانت لا تقدح في شيء

في شيء من الاصول الدينية كما سبق بيانه منا بما لا مزيد عليه خلافا لما يتوهم الامام من
وقوع القدح فيها الا ان هذه الوجوه لم يثبت شيء منها على الطريق الصحيح المرفوع المتصل
الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانما مدار هذه الوجوه المذكورة في كيفية وقوع
التشبيه والتشبه لهم على رجلين احدهما ابن السايب الكلبي وهو كذاب باجماع الحفاظ
المتقنين قال الامام احمد بن حنبل تفسير الكلبي كذب كله وفي ميزان الذهبي قال ابن ابي
الحواري سمعت يحيى بن معين يقول بالعراق كتاب ينبغي ان يدفن تفسير الكلبي عن ابي صالح
وثانيهما مقاتل بن سليمان وهو بعد كونه من المجسمة الذين يصفونه تعالى بالتجسيم
كان كذابا وضاعا للاحاديث حتى انه ارسل لابي جعفر المنصور يقول ان اردت اجعل
لكم في مناقب العباس ستين حديثا فقال ابو جعفر للرسول لا حاجة لنا الى اكاذيبه فلا
يعبأ بامثال هذه الوجوه في امثال هذه المطالب ثم ان المقدمات التي سردها الامام
ههنا وفيما سبق لانكارها نشاءت عن الجهالة والغفلة عن طور النبوة واطوار الولاية
والا فامثال ذلك امر يشعر به اسفار الانبياء المتقدمين واحوالهم وقد ايد ذلك
بالكتاب كتابنا المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه واخبار المصطفى
الواردة بالطرق الصحيحة ثم بعد ذلك ايد ايضا بمقالات الاولياء المحمديين وكلمات
الصديقين من عهد القرن الاول الى يومنا هذا كما حققته سابقا على وجه التفصيل
نعم لا ينتفع بما ذكرنا سابقا ولاحقا قوم سجيتهم الجدال والمراء وتطبيق الشئونات الالهية
على مقتضيات عقولهم وارائهم فالدستور والاس والاساس انما هو عقلهم وهواؤهم
كما هو شان قوم غلبت عليهم الفلسفيات والقول بالرأي في دين الله نعوذ بالله من الخذلان
والحرمان والعجب ان الامام ابا حيان الاندلسي مع انه ممن ينكر الفلسفة والفلسفيات
ويذم متعاطيها وينكرهم اشد الانكار اورد في هذا المقام فقال قيل ولا يجوز ان يعتقد
ان الله تعالى القى شبه عيسى على واحد منهم لان يؤدي الى السفسطة كما ادعى بعض الجهال في
الشيخ القريشي وكان مجذوما انه كان اذا اراد ان يخلو بامرأته للوطىء برز لها في صورة
شاب امرد حسن الصورة وحكى لنا عن بعض من تولى مشيخة الصوفية بخانقاه سعيد
السعداء بالقاهرة انه تكلم مع بعض العلماء في انه يكون في الان الواحد بشكله وصورته
في مكان واحد ثم يكون بشكله وصورته في ذلك الآن في مكان اخر وعند هؤلاء المنتمين
للتصوف من المكابرة وتجويز المستحيلات والايهامات شيء كثير انتهى قلت انا وهو بحمد الله
تعالى غير متهم في دينه وعقايده الا انه كان شديد الانكار على الفقراء الصوفية وعلى
احوالهم ومواجيدهم وكان معاصرا لسيدي احمد البدوي قدسنا الله تعالى باسراره وكان
يقدح في احواله الشريفة وينسب اليه مساوي على زعمه لذهوله عن احوال اولياء الله تعالى المجذوبين
وكذلك كان عبد الرحمن ابو الفرج ابن الجوزي مع انه امام من ائمة المسلمين وكان له احاطة
تامة في الاحاديث واللغات والمرويات والقراءات ومع انه ثبت ثقة وكان معاصرا
لسيدي عبد القادر الكيلاني نفعنا الله به وبركات علومه وكان يبغضه وينكر
عليه ويورد له اشياء قادحة فيه قدس سره على زعمه ثم انه لم يقنع بمعاصريه بل
ينكر على مثل الجنيد وابي يزيد واضرابهما ويذكرهم باعيانهم ويقدح فيهم ويطعن عليهم
طعنا شنيعا حتى قال في بعض تصانيفه لقد طووا بساط الشريعة طيا فياليتهم لم

بتصوّفوا ثم نقول بعد ذلك لابي حيّان اذا برز الشيخ القرشيّ المبتلى بالجذام حين اراد
ان يطاء امرأته في صورة شاب امرد حسن الصورة اىّ ضرر يترتّب من وقوع ذلك على
معتقدات اهل السنّة والجماعة او يقع المنافات باىّ اصل من الاصول الدينيّة لولا استبعاد ذلك
مع ان عامّة اهل السنّة مجمعون على ان كرامات الاولياء حق وانهم عباد مكرمون اكرمهم
الله تعالى بانواع من التكريمات واصناف من الامور الخارقة للعادات والمحقّقون على
انّه لافرق بين خارق وخارق وان عامّة الخوارق الصادرة عن الاولياء انما هى معجزة
لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم وانّ الخلع واللبس امر مستفيض بينهم بحيث انه اشهر
الخوارق الواقعة منهم فالخلع اى الانخلاع من صورة واللبس اى التلبّس والدّخول في
صورة اخرى قال صاحب الرشحات سمعت خواجه عبيد الله الاحرار قدّس الله سرّه لما ذهبت
من هراة الى مولانا يعقوب الجرخى وهو يسكن وقتئذ بصغانيان لاخذ البيعة والتلقين
فحين ما لقيته شاهدت فى وجهه الشريف برصا قدر الدرهم فحصل لى التندّم والفتور كراهية
ذلك وامتنعت من البيعة وتفرّس ذلك مولانا يعقوب منّى فاذا تراءى لى بالخلع واللّبس في
صورة على غاية من الحسن واللطافة فحصل فى روعى بمشاهدة هذا الجمال البديع علاقة خبية
خطفت منّى الصّبر والقرار فسارعت الى بيعته بكمال الرغبة ونهاية الشوق والشغف فهذه
حكاية خواجه صفىّ صاحب الرشحات من لفظ خواجه عبيد الله الاحرار ومثله كثير الوقوع
فيما بينهم ولو اوردته على وجه التفصيل لطال الكلام ثم ما نقله عمّن تولّى مشيخة خوانقاه
سعيد السعداء بالقاهرة ليس هو مختصّا بذلك الشيخ بل هو شايع مستفيض فيما بينهم ولقد
حكيت من ذلك بعضا فيما سبق وعمدة الاشياء فى هذا الباب ما رواه الامام مسلم فى صحيحه
ونورده بمعناه وخلاصته وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلّم لما ذكر ابواب الجنّة الثمانية
وذكر ان كلّ واحد من تلك الابواب يدعى للدخول منه قوم غلب عليهم عمل من الاعمال الصالحة
مثل الجهاد والصوم والصّدقة والصّلوة ونحو ذلك فيدخلون من تلك الابواب التى
خصّ كلّ منها بدخول قوم مخصوصين بغلبة عمل صالح من القربات عليهم سئل سيّدنا ابو بكر
الصّدّيق رضى الله تعالى عنه فقال يا رسول الله اذا كان احد غلب عليه تلك الاعمال المتنوّعة
كلّها فمن ايّ باب يدخل الجنّة فقال عليه السّلام من الجميع وارجو ان تكون منهم فكلامه
عليه السلام هذا صريح فى ان شخصا واحدا فى زمان واحد يحصل فى امكنة متعدّدة اعنى
الابواب الثمانية للجنّة وفى الانجيل الشريف انّ قوما من الزنادقة المنكرين للآخرة سئلوا
عنه عليه السلام تعنّتا والزاما بانه اذا كان المرأة واحدة مات عنها سبعة ازواج
فى الدنيا فلمن تكون هذه المرأة فى الآخرة فقال عليه السّلام جهلتم قدرة الله تعالى وملكوته
يكون للجميع فهذا نصّ الانجيل الشريف صريح فى ان امرأة واحدة تكون زوجا فى عالم الآخرة
لسبعة رجال لانّ عالم الآخرة عالم الملكوت وفيها ينخرق العادات الدنيويّة فيقع ما لم
يعهد وقوعه فى عالم الدنيا فلذا يستبعد وينكر وقوعه قياسا لعالم الآخرة التى هى عالم
الملكوت الى عالم الدنيا التى هى عالم الملك والشهادة وقد قال بعض من الكمّل لبعض من
مريديه جعلنا دنياك آخرتك يعنى صيّرنا دنياك التى هى من قبيل عالم الملك من جنس
الآخرة التى هى من قبيل عالم الملكوت فيقع لك فى دنياك ما لا يقع الا فى عالم الملكوت من خوارق
العادات الغير المعتادة فى الدنيا مثل طىّ الزمان والمكان وحصول الشخص الواحد فى آن

فى آن واحد فى امكنة متعدّدة وكذا ظهوره بصور مختلفة واشكال وهيئات متعدّدة
متباينة وجعل الماء القليل والطعام القليل مثلا كثيرا او باقيا لا ينفد بالتناول جدّا بعيدا
الى غير ذلك وجميع الخوارق الصادرة من المقرّبين من هذا القبيل فانكار بعض من الفقهاء
والمترسّمين مثل ابى حيان واضرابه لقصور فهمهم فى اطوار النبوّة واعتيادهم بوقايع عالم
الملك والشهادة فذكر فى غير موضع من كتابه المساوى والمثالب والعجر والبجر فى حقّ
سيدى احمد البدوى وقدّسنا الله بسرّه الاقدس ومتّعنا ببركاته وبركات علومه
فانظر الى هذا التعصّب العظيم ينكر على مثل سيدى احمد البدوى وهو فخر هذه الامّة المرحومة
وحجّة من حجج الله تعالى فى ارضه وزينة العوالم وكذا ابو الفرج ابن الجوزى ينكر على مثل سيدى
عبد القادر الجيلى فى احواله ومقاماته ويذكر له حيص بيص فى تواليفه كما سمعت مع انّه
رضى الله تعالى عنه وارضيه ركن عظيم من اركان الولاية وطود شامخ من اطواد الكرامة
متّعنا الله فالتعصّب فى مثله ليس الا للذهول عن قدره الشريف ومحلّه المنيف متّعنا الله
تعالى ببركاتهم وبركات علومهم آمين آمين آمين والحمد لله ربّ العالمين **قوله** وقال بعضهم
صلب الناسوت وصعد اللاهوت الناسوت واللاهوت من مصطلحات النصارى
قالوا انّه عليه السّلام مركّب من حقيقتين حقيقة بشريّة انسانيّة فيها يتّصف بما يتّصف به
الانسان من الاكل والشرب والظماء والجوع والصحّة والسقم والموت وما شاكل ذلك وحقيقة
الهيّة بها يتنزّه عن كل ما هو خواصّ المخلوقية وبها يبرئ الاكمه والابرص ويحيى الموتى فيسمّون
الحقيقة البشرية المتحققة فيه عليه السلام على زعمهم لاهوتا فلو سلك احد منّا الى الطريقة
الجدليّة المبتنية على مقدّمة مسلّمة عند الخصم واراد ان يبكّت القسّيسين والرهابين
الطاغين لهذه الآية الواقعة فى كتابنا الكريم لكان له ذلك فى غاية من الوضوح والبيان
ولقد ناظرتهم فى الاحايين بهذه الطريقة وغيرها فلم يقدروا الدفعها بوجه من الوجوه
بل ظلّت اعناقهم لها خاضعين مع كثرة جموعهم ومساعدتى وتمكينى اياهم للمراجعة والتأمّل
فلم يأتوا بشئ سوى العجز والاضطرار وسوى القول بانا هكذا وجدنا اباءنا اولو كان اباؤهم
لا يعقلون شيئا ولا يهتدون **قوله** روى انّه ينزل من السّماء حين يخرج الدجال فيهلكه
فلا يبقى احد من اهل الكتاب الا يؤمن به حتّى يكون الملّة واحدة وهى ملّة الاسلام وتقع
الامنة حتّى ترتع الاسود مع الابل والنمور مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الصبيان
بالحيّات ويلبث فى الارض اربعين سنة ثم يتوفّى ويصلّى عليه المسلمون ويدفنونه اخرجه
ابن حبّان وابو داود من رواية همام عن قتادة عن عبد الرّحمن بن آدم عن ابى هريرة بدون
قوله فلا يبقى احد من اهل الكتاب الا ليؤمننّ به ورواه بهذه الزيادة الطبرانى من قول ابن
عبّاس وابن جرير والحاكم وصحّحه عنه موقوفا قال الجلال السّيوطى قوله فى هذا الحديث
ويلبث فى الارض اربعين سنة قال الحافظ عماد الدّين ابن كثير يشكل عليه ما ثبت فى صحيح
مسلم من حديث ابن عمرو انه يمكث فى الارض سبع سنين قال الا ان تحمل هذه السبع على مدّة
اقامته بعد نزوله ويكون ذلك مضافا الى مكثه فيها قبل رفعه الى السماء وكان عمره اذ ذاك
ثلاثا وثلثين سنة على المشهور والله اعلم وقال البيهقى فى كتاب البعث والنشور هكذا فى
هذا الحديث على ان عيسى يمكث فى الارض اربعين سنة وفى صحيح مسلم من حديث عبد الله
بن عمرو فى قصّة الدّجال فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه ويهلكه ثم يلبث النّاس بعده

سبع سنين ليس بين اثنين عداوة فيحتمل ان قوله ثم يلبث النّاس بعده اى بعد موته
وعليه لا يكون مخالفا لما قبله وهو ارجح لامورٍ احدها ان هذا الحديث ليس نصًّا فى الاخبار
عن مدّة لبث عيسى وذلك نصّ فيها الثانى ان ثمّ يؤيّد هذا التأويل لانها للتراخى الثالث
قوله فيلبث النّاس بعده لان المتجه ان الضمير فيه لعيسى لانّه اقرب مذكور الرابع انّه لم
يرد فى ذلك الّا هذا المحتمل ولا ثانى له وورد مكث عيسى اربعين سنة فى عدة احاديث
من طرق مختلفة منها الحديث المذكور وهو صحيح ومنها ما اخرجه الطبرانى من حديث ابى
هريرة ان النبى عليه السّلام قال ينزل عيسى بن مريم فيمكث فى النّاس اربعين سنة
ومنها ما اخرجه احمد وفى الزّهد عن ابى هريرة قال يلبث عيسى بن مريم فى الارض اربعين
سنة لو يقول للبطحاء سيلى عسلا لسالت ومنها ما اخرجه احمد فى مسنده عن عايشة
مرفوعًا فى حديث الدّجال فينزل عيسى بن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى فى الارض اربعين
سنة اماما عادلا وحكما مقسطا وورد ايضا من حديث ابن مسعود عند الطبرانى فهذه
الاحاديث المتعدّدة الصحيحة اولى من ذلك الواحد المحتمل انتهى كلام البيهقى قلت وهذا
التوجيه للامام البيهقى احسن التوجيهات الّا انّه يرد المنافات الظاهرة ههنا مع سكوت
الجلال والمناوى بعد نقلهما كلام البيهقى على وجه التفصيل وهى ان مجموع مكثه عليه
السّلام بعد نزوله اربعون سنة كما هو المفهوم من توجيهه ومن اكثر ما اورده من
الاحاديث تاييدًا له ويفهم من واحدٍ منها وهو ما اخرجه عن مسند الامام احمد ان مكثه
عليه السّلام بعد قتله الدّجال اربعون سنة وغاية ما يمكن ههنا من التوجيه حمل كلمة
ثم فى قوله ثم يمكث عيسى اربعين سنة بعد قوله فيقتله على التراخى فى الاخبار لا على التراخى
فى الفعل **قوله** فيشهد على اليهود بالتكذيب وعلى النصارى بانهم دعوه ابن الله هذا منوط
وتفريع على الوجه الاوّل الذى يعود فيه الضمير الاوّل الى عيسى والثانى الى احد واما على تقدير
ان يعود الضميران معًا الى عيسى كما ذكره ثانيا ثم صوره تصويرًا وقال والمعنى انه اذا
نزل من السّماء آمن به اهل الملل جميعًا فلم يكن قوله تعالى ويوم القيمة يكون عليهم شهيدًا
للتهديد كما فى الوجه الاوّل بل يكون حينئذ للتشريف مثل قوله تعالى ويكون الرّسول عليكم
شهيدًا فيرد على المصنّف انّه لما ذكر هذا الوجه واهتم به حيث صوّر المعنى فيه تصويرًا ثمّ
ايّده بايراد حديث دالّ على هذا الوجه متأيد ذلك الحديث بكثرة طرقه كما تحقّقت كان
عليه ان يسقط عن هذا الوجه الكلمة الدالّة على التمريض والتزييف ثم لا يقتصر فى بيان قوله
تعالى ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا على التفريع الذى ذكره فيه بل يذكر تفريعًا آخر
ملايمًا للوجه الثانى ايضًا **قوله** فباىّ ظلم منهم فى الكشاف فبأى ظلم منهم والمعنى ما حرّمنا
عليهم الطيّبات الّا لظلم عليهم ارتكبوه وهو ما عدّد لهم من الكفر والكبائر العظيمة انتهى
فى حاشية المحقّق التفتازانى يشير الى ان التنكير للتعظيم والتقديم للحصر انتهى فكان على المصنّف
لا يقتصر على قوله فبأى ظلم منهم بل يضمّ اليه قوله والمعنى ما حرّمنا عليهم الطيبات الّا لظلم
عظيم ارتكبوه حتّى يفهم المعنى المقصود من النظم الشريف بسهولةٍ ولا يوهم خلاف المقصود
اذ المقصود ان يكون النظم الشريف من قبيل قولهم جاءنى رجل اى رجل عظيم كامل فى الرجوليّة
لا من قبيل قولهم اىّ رجل جاءك على قصد الاستفهام **قوله** نصب على المدح ان جعل يؤمنون
الخبر لاولئك فى تفسير ابى الفرج فامّا قوله والمقيمين الصّلوة فهم القائمون بادائها كما امروا

كما امروا وفى نصب المقيمين اربعة اقوال احدها انّه خطاء من الكاتب وهذا قول عايشة
وروى عن عثمان بن عفّان انّه قال انّ فى المصحف لحنا ستقيمه العرب بالسنتها وقد قراء
ابن مسعود وابىّ وسعيد بن جبير وعكرمة والجحدرىّ والمقيمون بالواو قال الزجاج و
قول من قال هو خطاء بعيد جدًّا لان الّذين جمعوا القرآن هم اهل اللّغة القدوة فكيف
يتركون فى كتاب الله تعالى شيئا يصلحه غيرهم فلا ينبغى ان ينسب هذا اليهم وقال ابن
الانبارى حديث عثمان لا يصحّ لانّه غير متّصل ومحال ان يؤخر عثمان شيئا ليصلحه من
بعده والثانى انّه نسق على ما والمعنى يؤمنون بما انزل اليك وبالمقيمين الصلوة فقيل
هم الملائكة وقيل الانبياء والثالث انّه نسق على الهاء والميم من قولهم منهم فالمعنى لكن
الرّاسخون فى العلم منهم ومن المقيمين الصّلوة يؤمنون بما انزل اليك قال الزّجاج وهذا ردّى
عند النحويّين لا يُنْسَق بالظاهر المجرور على المضمر المجرور الّا فى الشعر والرابع انّه منصوب
على المدح فالمعنى اذكر المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكاة وانشدوا • لا يبعدن قومى
الذين هم سمّ العداة وآفة الجزر • النازلين بكلّ معترك والطيّبون معاقد الازر • و
هذا على معنى اذكر النازلين وهم الطيّبون ومن هذا قولك مررت بزيد الكريم ان اردت
ان تخلّصه من غيره فالخفض هو الكلام وان اردت المدح والثناء فان شئت نصبت
فقلت بزيد الكريم كانك قلت اذكر الكريم وان شئت رفعت على معنى هو الكريم وتقول
جاءنى قومك المطعمين فى قحط المحلّ والمغيثون فى الشدايد على معنى اذكر المطعمين وهم المغيثون
وهذا القول اختاره الخليل وسيبويه فهذه الاقوال حكاها الزجاج واختار هذا القول
انتهى فى الكشاف والمقيمين نصب على المدح لبيان فضل الصلوة وهو باب واسع قد كسره
سيبويه على امثلة وشواهد ولا يلتفت الى ما زعموا من وقوعه لحنا فى خطّ المصحف وربّما
التفت اليه من لم ينظر فى الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب وما لهم فى النصب على الاختصاص
من الافتنان وغبى عليه ان السّابقين الاوّلين مثلهم فى التورية ومثلهم فى الانجيل
كانوا ابعد همّة فى الغيرة على الاسلام وذبّ المطاعن عنه من ان يتركوا فى كتاب الله ثلمة
ليسدّها من بعدهم وخرقا يرفوه من يلحق بهم **قوله** او عطف على ما انزل اليك والمراد بهم
الانبياء اى يؤمنون بالكتاب والانبياء وقرئ بالرفع عطفا على الراسخون او الضمير فى
يؤمنون او على انّه مبتداء والخبر اولئك سنؤتيهم فى تفسير ابى حيّان وذكر الزمخشرى و
غيره وجوها فى ان والمقيمين فى موضع جرّ عطفا على الضّمير فى منهم اى ومن المقيمين و
عطفا على ما فى قوله بما انزل اليك اى وبالمقيمين او عطفا على الضمير فى اليك والى المقيمين
او عطفا على قبلك اى ومن قبل المقيمين او عطفا على الكاف فى قوله ومن قبلك واجازوا
فيمن قراء والمقيمون بالرّفع ان يكون فى موضع خبر مبتداء محذوف او عطفا على الضمير المستكن
فى الراسخون او على الضمير المستكنّ فى المؤمنون او على الضمير المستكنّ فى يؤمنون وهذه اعاريب
ينزّه كتاب الله عنها ولا يحلّ اعتقاد شئ منها ولولا ان الزمخشرى وابن عطية ذكراها
وهما يدعى فيهما انهما اجلّ من صنف فى التفسير لما ذكرت ذلك **قوله** وفيه تنبيه على ان بعثة
الانبياء الى النّاس ضرورة مذهب المعتزلة وبعض من الماتريدية على انّ ارسال الرّسل
للعباد واجب على الله تعالى ومذهب ابى الحسن الاشعرى وعامّة المحدّثين على ان ذلك
ليس بواجب عليه تعالى بل ولا يجب عليه شئ وكلام المص يحتمل المذهبين قال الامام حجّة

اصحابنا بهذه الآية على ان وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت الا بالسمع قالوا لان قوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك
الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من
قبل ان نذل ونخزى ثم قال الامام قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان العبد يحتج على
الرب والذي يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شئ وان له ان يفعل ما يشاء
كما يشاء ليس بشئ لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم على الله
تعالى حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس
على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة ويدل ايضا على ان تكليف ما لا يطاق باطل
لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبان تكون عدم القدرة والمكنة صالحا لان
يكون عذرا كان اولى والجواب المعارضة بالعلم قوله لقصور الكل عن ادراك جزئيات
المصالح والاكثر عن ادراك كلياتها هذا كلام ينتظم على اصول الفلاسفة القائلين بان
بعثة الانبياء ليس الا لمجرد نظامهم الدنيوي وليس المعاد عندهم ما اثبته الشرع والمتكلمون
فتنعيم الناس في المعاد هو تلذذ نفسه الناطقة بما اكتسبه من العلوم الواقعة لنفس
الامر في حيوته وتعذيبه فيه هو تكدره وتوحشه بما اكتسبه من الادراكات المخالفة
لنفس الامر في حيوته فيبقى الاول في بهجة وسرور والثاني في غصة وعذاب اليم ابد
الآبدين فهذا كما ترى من قبيل هذيانات المترسمين وترهات الضالين المضلين
قوله روى انه لما نزل انا اوحينا اليك قالوا ما نشهد لك فنزلت اخرجه ابن جرير
عن ابن عباس قوله وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه
يستغنى عن النظر والتأمل وهذا النوع من خواص الملك ولا سبيل للانسان الى العلم
بامثال ذلك سوى الفكر والنظر الخ قيل في بيان هذا الكلام ان شهادة الملائكة ليست
لبيان المشهود به واثباته لنا اذ ليس لنا سبيل للاطلاع على ما عندهم من العلم والاقرار
بنبوته والشهادة لابد لها من البيان ولما تعذر ان يكون ذلك البيان بالنسبة الينا
تعين ان يكون بالنسبة اليهم وذلك يستدعي ان يكون لهم مثل وطلب للعلم بصحة
دعوى النبوة ممن ادعاها ليحصل لهم ذلك العلم فيتمكنوا من الشهادة والاقرار بصحة
نبوته عليه السلام الا ان ذلك العلم ليس باقامة الدليل لانهم لصفاء ذواتهم عن
الكدورات الطبيعية يستغنون عن النظر والتأمل ومستفيضون من الفياض الكريم
انتهى قلت وهذا الكلام يبتنى على ان الضماير الثلثة في قول المصنف انهم يودون ان يعلموا
راجعة الى الملائكة وهو غلط واضح لا سترة فيه وان هذه الضماير ترجع الى اهل الكتاب
الذين يسئلون رسول الله ان ينزل عليهم كتابا جملة من السماء لا نجما نجما والضماير
السبعة المذكورة في بيان الاستدراك الواقعة في قول المص وكانهم لما تعنتوا عليه
بسؤال كتاب ينزل عليهم الى اخر القول لا شك ان هذه الضماير السبعة راجعة الى
هؤلاء من اهل الكتاب وكذا هذه الضماير الثلثة راجعة الى هؤلاء من اهل الكتاب من غير
ارتياب لان القول الذي وقع فيه هذه الضماير الثلث من ذيل الاستدراك المذكور
وهو ظاهر ومعنى كلام المص وفي هذا الاستدراك تنبيه على ان هؤلاء من اهل الكتاب

من اهل الكتاب يودون ويريدون ان يعلموا صحة دعوى نبوة محمد عليه السلام
من غير احتياج الى نظر وتأمل وهذا محال لا سبيل اليه لان حصول العلم من غير نظر
وتأمل انما هو من خواص الملائكة لا يمكن ان يوجد في غيرهم فلو سلكوا في حصول العلم بصحة
نبوته عليه السلام الى طريق النظر والتأمل لحصل لهم العلم بذلك قطعا كما حصل للملائكة
وهذا مراد المصنف بلا شك لكن في كلام المص نظر لان هذا الكلام من المصنف مبتنى
على اصول اهل الاعتزال والفلاسفة وبيانه ان من اصول الاشعرية انه لا يتوقف حصول
الضروريات فينا على الاحساس والتوجه وانه يقع انقلاب العلم النظري ضروريا و
انه ليس النظر الصحيح موجبا للعلم فحصول العلم فينا بالنظر الصحيح لا بالتوليد ولا بطريق
الايجاب بل امر يخلقه الله تعالى على طريق جري العادة فان خلق حصل وان لم يخلق لم
يحصل فهذه اصول ثلثة اختلف فيها الاشاعرة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون حصول
العلم فينا بالتوليد ولا يمكن انقلاب النظري ضروريا ولا يمكن حصول الضروريات فينا
من غير توجه واحساس ومن غير التعداد لتلك الضروريات وهذا كله يظهر بالمراجعة
الى المفصلات من علم الكلام فقول المص وهذا النوع من خواص الملك ولا سبيل للانسان
الى العلم بامثال ذلك سوى الفكر والنظر كلام اهل الاعتزال لما تحققت انه لا يمكن عندهم
انقلاب العلم النظري ضروريا فلا يمكن حصول هذا العلم للانسان عندهم الا بالفكر و
النظر واما عند الاشاعرة فيمكن هذا العلم للانسان من غير نظر وفكر بان ينقلب الى علم
ضروري في حق من اراد الله تعالى حصوله وكذا قول المص فلو اتى هؤلاء بالنظر الصحيح لعرفوا
نبوتك وشهدوا بها كما شهدت الملائكة كلام يبتنى على اصول اهل الاعتزال والفلاسفة
لان عند الفلاسفة النظر الصحيح موجب للعلم وكذا عند المعتزلة النظر الصحيح يولد العلم
بالنتيجة على طريق الايجاب والفرق بين المذهبين ان النظر الصحيح معد للذهن لحصول
العلم بالنتيجة على طريق الوجوب فيه من المبداء الفياض عند الحكيم وعند المعتزلة ان وجوب
العلم بالنتيجة تولد من فعل صاحب النظر الذي هو النظر الصحيح والاشاعرة لا يقولون
بهذا ولا بذاك بل هو امر يخلقه الله تعالى عند النظر بلا وجوب ولا ايجاب فلو شاء ربك لآمن
في الارض كلهم جميعا ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها فليس عدم وصولهم الى الحق لتركهم النظر
والتأمل بل عدم ارادته تعالى ذلك عند الاشاعرة ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا
فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون وكذا قول المصنف انهم
يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن النظر والتأمل منظور فيه ايضا
لان وداد هؤلاء من اهل الكتاب ومحبتهم ان يعلموا صحة دعوى نبوته عليه السلام محل
كلام سيما اذا لم يظهروا الايمان تمردا وتعنتا او خوفا من زوال رياستهم او غير ذلك
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقد قال المصنف في بيان الاستدراك وكانهم لما تعنتوا عليه بسؤال كتاب ينزل عليهم
من السماء فاعترف ان هذا السؤال منهم ليس للوصول الى الحق بل لمجرد التعنت والتمرد والبغي
والعدوان وفي بعض الحواشي عند قول المص وفيه تنبيه على انهم يودون الخ حيث سألوا
علامة واضحة ظاهرة على كل احد حيث سألوا كتابا منزلا من السماء جملة والله اثبت الدعوى
بشهادة اعجاز القرآن وشهادة الملائكة والشهادتان انما تظهران بالتأمل انتهى قلت

وهو على وفق كلام المصنف ثم هو يشعر انه لو كان ما طلبوه من الآية علامة ظاهرة على
كل احد فلا بد وان يؤمنوا ويشهدوا وليس الامر كذلك اذ ولا بد مع ذلك من هداية
تعالى وتوفيقه كما تحققت ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا اولئك الذين
لم يرد الله ان يطهر قلوبهم ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به
الموتى اى لما آمن الامن ان شاء الله ثم قال تعالى بعده بل لله الامر جميعا يعنى ان ملكوت
كل شئ بيده والامور منوطة بارادته فليس مشاهدة المعجزة الباهرة الواضحة موجبة
للايمان بل بيده الخير والهداية يهدى من يشاء الى صراط مستقيم **قوله** وقيل للنصارى
خاصة فانه اوفق لقوله ولا تقولوا على الله الآية والاصوب ان يقول بعد قوله تعالى
يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم الخطاب للنصارى ويحتمل ان يكون للفريقين غلت اليهود
فى حط عيسى الحق وانما قلنا الاصوب ذلك لان القول بان المراد بهذه الآية النصارى
قول جمهور المفسرين ذكره الحافظ ابو الفرج وقد شهد المصنف ههنا واعترف بان يكون
الخطاب للنصارى هو اوفق لما بعده فبعد هذا الاعتراف وان كون المراد من الآية
النصارى هو قول الجمهور فتأخير هذا الوجه وتمريضه وتزييفه عدول عن الامر المبتاء
قوله او الله ثلثة ان صح انهم يقولون الله ثلثة اقانيم الاب والابن والروح القدس
ويريدون بالاب الذات والابن بالعلم وبروح القدس الحياة اقانيم جمع اقنوم والاقنوم
كلمة سريانية بمعنى الاصل فالالوهية عندهم عبارة عن هذه الاصول الثلثة فيريدون
باقنوم الاب الذات اى ذات الله تعالى وباقنوم العلم المسيح الذى يعبرون عنه بالابن
اى ليس المسيح الا علمه تعالى فعلمه تعالى اتحد بالمسيح هو العلم والعلم هو المسيح وباقنوم روح
القدس جبرئيل فليس جبرئيل عليه السلام الا صفة من صفاته تعالى وهى صفة الحيوة
فليس المسيح ولا روح القدس غير ان منفصلان عن ذاته تعالى فالعلم مع انه صفة قديمة
قائمة بذاته تعالى تجسد وتشكل وتزيى على شكل المسيح وزيه الذى رآه الناس فى عصره وكذا
الحيوة مع انها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تجسدت وتشكلت وتكيفت على هيئة روح
القدس وشكله الذى وقع فى هذا العالم قلت ناظرت مرارا عديدة مع اساقفتهم وزهادهم
الذين يدعون الحذق والمعرفة بكتابهم وشرايعهم واصولهم واوردت عليهم ايراد الم
يقدروا على دفعه بل سكتوا واظهروا العجز فلنذكر القصة فقلت لهم اولا ان النصارى
تحزبوا وتفرقوا فرقا كثيرة هل تقولون بالاقانيم الثلثة وان المسيح هو اقنوم العلم فقالوا
نعم جميع طوايف الروم اليوم يقولون كذلك فقلت لهم ان المسيح عليه السلام ذكر قيام
القيمة وخراب السموات والارضين واضمحلالها وانعدامها فى مجلس حافل فقالوا له يا
معلم اخبرنا وقت هذا اليوم وعين لنا ذلك حتى نتاهب له قبل حلاله فاجاب
المسيح قائلا واما هذا اليوم وهذا الوقت وهذه الساعة لا يعلمه لا الابن ولا احد
الا الاب وحده فهذا مصرح فى غير واحد من اناجيلهم التى بايديهم الآن ويقرؤنها فى كنائسهم
والايراد الذى اوردته عليهم هو ان المسيح عليه السلام عندكم ليس الا علمه تعالى فعلمه
هو المسيح والمسيح هو علمه تعالى فهذا النص الوارد فى غير واحد من اناجيلكم ينقض ويهدم
هذا الاصل الذى ادعيتموه واخترعتموه من عند انفسكم اذ لو كان الامر كما قلتم لتعين
على المسيح عليه السلام حينئذ احد امرين اما ان يعين هذا اليوم وهذا الوقت وهذه

الساعة حسب ما اقترحه اهل المجلس ان راى عليه السلام المصلحة فى اظهاره
وان لم ير المصلحة فى اظهاره يقول لهم حين سئالوا انى وان علمت ذلك بيومه ووقته
وساعته الا ان المصلحة فى كتمانه عنكم وعدم كشفه لكم مع انه عليه السلام نفى عن
نفسه العلم بهذا الوقت وقصر علمه على الله كما فى كتابنا العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد يسئلونك عن الساعة قل انما علمها عند ربى
فى كتاب لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت فى السموات والارض لا تأتيكم الا بغتة يسئلونك
كانك حفى عنها يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها
انما انت منذر من يخشيها وقد سأل جبرئيل عليه السلام نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم
والناس يسمعون فقال متى الساعة فقال فى جوابه ما المسئول عنها باعلم من السائل
فالنبيان عليهما صلوات الله وتسليماته كلمتهما واحدة وحكمهما واحد وكذا الكتابان
كلمتهما واحدة وحكمهما واحد الا ان الضالين يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا
مما ذكروا به ثم الظاهر للمصنف اسقاط كلمة ان صح اذ لا شبهة فى بنى مقالتهم غايته ان
لهم مقالات كثيرة حسب فرقهم الكثيرة وان القائلين منهم بالاقانيم الثلثة اليوم
كثيرون فهو سبحانه تعالى حكى فى كل موضع حال فرقة فقوله تعالى اتخذونى وامى الهين
من دون الله اشارة الى حكاية حال فرقة وقوله تعالى فى موضع آخر لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح ابن مريم حكاية حال فرقة اخرى منهم يقولون كذلك اى ان الله تعالى
هو المسيح بن مريم تحكى لمن كان من هذه الفرقة نحلتهم وعقيدتهم فى عيسى
عليه السلام فيقولون انه سبحانه وتعالى بعث رسولا من بنى آدم من لدن آدم الى وقت
المسيح فدعوا العباد الى طاعة الله وعصيان الشيطان ومخالفته فلم يطيعوا الانبياء
من البشر فقال سبحانه وتعالى فلم يبق بعده الا ان اجئ بنفسى وان ادعوهم الى طاعتى
ومخالفة الشيطان بنفسى لا بواسطة احد من المخلوقين فجاء فى صورة عيسى يدعو الخلق
الى الايمان وطاعته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فقوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله هو المسيح بن مريم اشارة الى مقالة هذه الفرقة وقوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة اشارة الى مقالة فرقة اخرى منهم **قوله** واحتج به من زعم
فضل الملائكة على الانبياء قال الآمدى فى الابكار مذهب اكثر ائمتنا والشيعة واكثر الناس
ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب الفلاسفة والمعتزلة والقاضى
ابى بكر من اصحابنا الى ان الملائكة افضل من الانبياء وفى شرح المقاصد ان ابى عبد الله الحليمى
منا ايضا يقول بتفضيل الملائكة على الانبياء وفى شرح المقاصد ايضا استقر الخلاف
بين المسلمين فى عصمة الملائكة وفى فضلهم على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين **قوله**
وجوابه ان الآية للرد على عبدة المسيح والملائكة ليست الآية للرد على النصارى فقط
بل لهذا وللرد على مشركى العرب القائلين بان الملائكة بنات الله قال الامام البغوى
فى المعالم وقال ذلك اعنى ولا الملائكة المقربون للرد على النصارى بزعمهم فانهم يقولون
بتفضيل الملائكة انتهى ورد عليه انهم يزعمون انه ابن الله فكيف يقولون بتفضيل الملائكة
عليه انتهى قلت كلام الامام البغوى حق وكلام صاحب الايراد فاسد لانهم مع قولهم
فى عيسى انه ابن الله وانه اله كامل وانسان كامل قالوا انه عليه السلام نقص قليلا

من الملائكة واستشهدوا على ذلك باية وردت فى الزبور وهى هذه من الانسان
الذى تفتقده وتذكره نقصته قليلا من الملائكة انتهى قالوا ان المراد من الانسان
ههنا هو عيسى وان نقصانه من الملائكة لاجل الآمة بذوق الموت انتهى وهو عجب
من العجاب فانظر ضلالتهم وحماقتهم يعتقدون فيه بالالوهية ثم يقولون انه ناقص
من الملائكة ولعمرى ان الزبور يستشهدون به ينعى عليهم بطلان قولهم فى عيسى حيث
صرح بانه نقصه الله تعالى عن الملائكة ثم انه بعد اعترافهم بهذا النص الشريف من الزبور
قالوا بالوهيته فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور مع ان القول بالنقصان ليس مما نبع
من متأخريهم بل هو قوله موروث من قدمائهم مأخوذ من نواميسهم فمن اراد هنا
الزامهم وافحامهم بما ذكرنا من الزبور الشريف فهذا قوى الالزامات وافحمها فتلخص من
جميع ما ذكر **قوله** الكروبيون هم سادات الملائكة منهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل
وهم المقربون من كرب اذا قرب والياء للمبالغة كاحمرى فى القاموس الكروبيون بتخفيف
الراء سادات الملائكة **قوله** روى ان جابر بن عبد الله كان مريضا فعاده رسول الله فقال
انى كلالة فكيف اصنع فى مالى فنزلت فى الكشاف كان رسول الله فى طريق مكة عام حجة
الوداع فاتاه جابر بن عبد الله فقال ان لى اختا فكم اخذ من ميراثها ان ماتت فنزلت
انتهى قال الحافظ العسقلانى اخرجه الثعلبى من رواية الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس
ثم قال الزمخشرى وقيل كان جابر بن عبد الله مريضا فعاده رسول الله فقال انى كلالة
فكيف اصنع فى مالى فنزلت انتهى قال الحافظ العسقلانى متفق عليه من رواية ابن المنكدر
عنه واخرجه اصحاب السنن لكن ليس فى رواية احد منهم فنزلت ان امرؤ هلك الا
عند مسلم من رواية ابن عيينة عنه بلفظ فنزلت يستفتونك الآية ولابن خزيمة من
هذا الوجه كالذى هنا انتهى قلت فايراد الزمخشرى ما خرجه الثعلبى عن الكلبى عن ابى
صالح بعنوان الاحاديث الصحيحة السالمة عن العلل والقوادح حيث قال كان رسول الله
فى طريق مكة الحديث وتقديمه على الحديث الذى يليه ثم ايراده الحديث الصحيح الذى اتفق
على تخريجه الشيخان واصحاب السنن بصيغة التمريض والتزييف مخالف لاصول الحفاظ
والمحدثين كل المخالفة ولعل المصنف لهذا اقتصر على ما اتفق عليه الشيخان واصحاب
السنن واسقط ما خرجه الثعلبى عن الكلبى عن ابى صالح قال الامام قد ذكرنا ان الكلالة
اسم تقع على الوارث وعلى المورث فان وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد
وان وقع على المورث فهو الذى مات ولا يرثه احد الوالدين ولا احد من الاولاد **قوله**
وهى آخر ما نزل فى الاحكام اخرجه الائمة الخمسة عن البراء بن عازب قال الحافظ العسقلانى
روى النسائى من طريق يزيد النحوى عن عكرمة عن ابن عباس قال آخر آية نزلت على رسول
الله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية وفى البخارى من رواية الشعبى عن ابن عباس
آخر آية نزلت آية الربا وروى الطبرانى من رواية يوسف بن مهران عن ابن عباس عن
ابى بن كعب قال آخر آية نزلت على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولقد جاءكم رسول من
انفسكم الآية **قوله** وقد دلت السنة على انهم لا يرثون الخ فى حاشية الشيخ زكريا اشار
بالسنة الى خبر الحقوا الفرائض باهلها فما بقى فلاولى عصبة ذكر والاب اولى من الاخ فالسنة
بينت حكم انتفاء الوالد والكتاب بين حكم انتفاء الولد **قوله** فغلب المذكر قال المحقق

المحقق التفتازانى وشبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز واردة على باب التغليب جميعا انتهى
قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والله بكل شىء عليم فى حاشية العلامة الطيبى قال
الامام قال البصريون المضاف محذوف اى يبين الله لكم كراهة ان تضلوا كقوله تعالى
واسئل القرية وقال الكوفيون حرف النفى محذوف اى يبين الله لكم لئلا تضلوا كقوله
تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اى لئلا تزولا وقال الزجاج ان لا
لا تضمر لان حذف حرف النفى لا يجوز ولكن يزاد للتوكيد ويجوز حذف المضاف وهو
كثير وقال الجرجانى صاحب النظم يبين الله الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها
قال الراغب يبين الله لكم ان تضلوا اى لترجعوا الى كتابه اذا جهلتم فتعلموا منه اى
يبين الله لكم ضلالكم الذى من شانكم ان تتحروه اذا تركتم وشانكم ومن تباين له
الضلال تبين له الحق فان معرفة احدهما متضمن لمعرفة الآخر ولا تتم من دونه وقد
قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال بل هذا ابلغ من قولهم يبين الله لكم ان لا تضلوا
لان فى معرفة الشر معرفة الخير وليس فى معرفة الخير المعرفتان فالانسان اذا ترك عن
المزاجر والنواهى ولم يأخذ بمقتضى العقل صار بالطبع بهيمة وقلت النظم مع صاحب النظم
لان هذه الخاتمة ناظرة الى الفاتحة وهى قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم فان براعة
الاستهلال دلت اجمالا على انهم كانوا على امر يجب اجتنابه وضلالة ينبغى ان يتقى
منها ومن ثم فصلت اولا بقوله وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب قال
المص كانوا مستغنين من اموال اليتامى بما رزقهم الله تعالى ومع ذلك يطمعون فيها
وثانيا بقوله وآتوا النساء صدقاتهن قال فى الآية دليل على ضيق المسلك ووجوب
الاحتياط وثالثا بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم قال هو امر لكل احد ان لا يخرج ماله
الى احد من السفهاء ورابعا بقوله وللرجال نصيب قال كان اهل الجاهلية لا يورثون
النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وخامسا بقوله ان الذين يأكلون اموال
اليتامى وسادسا بقوله واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم وسابعا بقوله يا ايها الذين
امنوا لا يحل لكم الآيات قال كانوا يبتلون النساء بضروب من البلايا ويظلمونهن بانواع
من الظلم الخ وثامنا بقوله حرمت عليكم امهاتكم الآية وتاسعا بقوله يا ايها الذين امنوا
لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وعاشرا بقوله ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم وهلم جرا
الى هذه الغاية ومن ثم رجع عودا الى بدء من حديث الميراث بقوله يستفتونك قل الله
يفتيكم فظهر ان التقدير يبين الله ضلالكم لئلا تضلوا فالعلة محذوفة والفعل مذكور
على خلاف تقدير الجمهور **قوله** عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ سورة النساء
فكأنما تصدق على كل مؤمن ومؤمنة ورث ميراثا واعطى من الاجر كمن اشترى محررا
وبرئ من الشرك وكان فى مشيئة الله تعالى من الذين يتجاوزون عنهم اتفق الحفاظ
على انه موضوع من اكاذيب الوضاعين الكذابين على الله ورسوله تم سورة النساء
بعون الله تعالى وتوفيقه والله ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق الحمد لله على الائه
والصلوة والسلام على خير اصفيائه

سورة المائدة

بسم الله الرحمن الرحيم

والتيسير بسم الله الذى يهدى من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور

باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم الرحمن الذى يحب المؤمنين ويحبونه وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله واسع عليم الرحيم الذى يدخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدا رضى الله عنهم ورضوا عنه وذلك هو الفوز العظيم وسورة المائدة
مدنية وروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان سورة المائدة كانت من آخر القرآن
نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وكلماتها الفان وثمان مائة وثلثة وحروفها احد
عشر الفا وتسعمائة واحد وخمسون ثم قال وانتظام هذه السورة بالسورة التى قبلها
ان الله تعالى ذكر فى تلك السورة حكم اموال اليتامى وحكم النساء وحكم المواريث و
المحرمات والمحللات وحكم السكران والصلوات والامانات والقتال وقتل المؤمن
وصلوة الخوف والسرقة والخلع والصلح والشهادة والحكم وحكم المنافقين واهل الكتاب
وختمها بقوله يبين الله لكم ان تضلوا اى هذه الاحكام لئلا تضلوا اى لئلا تخطئوا و
هذه عهود الله تعالى مع خلقه وهى اوامره ونواهيه قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بنى
آدم وقال اوفوا بعهدى وذكر فى آخر تلك السورة نقض اهل الكتاب عهود الله تعالى
وامر اول فى هذه السورة المؤمنين بالوفاء بهذه العهود مخالفة لهم ونظم آخر انه حرم
عليهم بنقضهم الميثاق الطيبات وامرنا بالوفاء بالعهود واخبرنا انه احل لنا الطيبات
بقوله احلت لكم بهيمة الانعام وبما بعده ثم قال والعقود ثلثة عهود الله تعالى مع
عباده وهى اوامره ونواهيه وعهود العباد مع الله تعالى وهى الايمان والنذور وعهود
الناس فيما بينهم وهى العقود الشرعية قال ابو حيان هذه السورة مدنية نزلت منصرف
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الحديبية ومنها ما نزل فى حجة الوداع ومنها ما
نزل عام الفتح وكل ما نزل بعد الهجرة بالمدينة او فى سفر بمكة فهو مدنى ومناسبة افتتاح
هذه السورة لما قبلها هو انه تعالى لما ذكر استفتاءهم فى الكلالة وافتاهم فيها ذكر انه
بين لهم كراهة الضلال فبين فى هذه السورة احكاما كثيرة هى تفصيل لذلك المجمل ثم
قال واصل العقود فى الاجرام ثم توسع فيه فاطلق فى المعانى **قوله** الوفاء هو القيام بمقتضى
العهد قال المحقق التفتازانى الوفاء ضد الغدر والنقل الى افعل لا يفيد الا المبالغة **قوله**
او يحسن عطف على يجب **قوله** ان حملنا الامر على المشترك بين الوجوب والندب فى التيسير
الامر على وجوه عشرة للالزام على الدوام كقوله تعالى آمنوا بالله وللايجاب موقتا كقوله
اقيموا الصلوة وللندب كقوله تعالى ومن الليل فتهجد به وللاباحة كقوله واذا حللتم
فاصطادوا وللتكوين كقوله كونوا قردة خاسئين وللنهى كقوله اعملوا ما شئتم
وللرد فى قوله قل فادرؤا عن انفسكم الموت وللتخيير كقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
وفى معنى الشرط كقوله قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر فى صدوركم اى ان
كنتم حجارة او حديدا فلكم الموت وللاعجاز كقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن **قوله**
ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التى عقدها الله تعالى على عباده والزمها اياهم
من التكاليف وما يعقدونه بينهم من عقود الامانات والمعاملات وغيرها فى الكشاف
وهى عقود الله التى عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف وقيل هى ما
يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها
والظاهر انها عقود الله عليهم فى دينه من تحليل حلاله او تحريم حرامه وانه كلام قدم

كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم وما بعده انتهى فى تفسير ابى
الفرج اختلفوا فى المخاطبين بهذا على قولين احدهما انهم المؤمنون من امتنا وهذا قول
الجمهور والثانى انهم اهل الكتاب قاله جريج والعقود العهود قاله ابن عباس ومجاهد
وابن جبير وقتادة والضحاك والسدى والجماعة وقال الزجاج العقود اوكد العهود
واختلفوا فى المراد بالعهود ههنا على خمسة اقوال احدها انه عهود التى اخذها الله تعالى
على عباده فيما احل وحرم وهذا قول ابن عباس ومجاهد والثانى انها عهود الدين كلها
قاله الحسن والثالث انها عهود الجاهلية وهى الحلف الذى كان بينهم قاله قتادة والرابع
انها العهود التى اخذها الله تعالى على اهل الكتاب من الايمان بالنبى محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم قاله ابن جريج وقد ذكرنا عنه ان الخطاب للكتابيين والخامس انها عقود
الناس بينهم من بيع ونكاح او عقد الانسان على نفسه من نذر او يمين وهذا قول ابن
زيد انتهى قلت فظهر لك مما نقلنا ان المعنى الذى اختاره صاحب الكشاف هو القول الاول
من الاقوال الخمسة وهو قول ابن عباس ومجاهد والمعنى الذى زيفه هو القول الخامس منها
وهو قول ابن زيد واختاره المص هو القول الثانى منها وهو قول الحسن البصرى ولعل
المص اختار ههنا هذا القول لما انه اعم الاقوال الخمسة واشملها ولا مقتضى ههنا للتقييد
والتخصيص فى السياق والسباق والمقام ولعل صاحب الكشاف اختار المعنى الذى ذكره
لما انه قول ابن عباس الذى هو امام المفسرين واعلم الامة بمعانى القرآن العظيم تفسيرها
وتأويلها قال الراغب العقود باعتبار المعقود والعاقد ثلثة اضرب عقد بين الله و
بين العبد وعقد بين العبد ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر وكل واحد باعتبار
الموجب ضربان ضرب اوجبه العقل وهو ما ذكر الله تعالى معرفته من الانسان فيتوصل اليه
اما ببداهة العقل واما بادنى نظر دل عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
الآية وضرب اوجبه الشرع وهو ما دلنا كتاب الله وسنة نبيه فذلك ستة اضرب وكل
واحد من ذلك اما ان يلزم ابتداء او يلزم بالالتزام الانسان اياه والثانى اربعة اضرب
فالاول واجب الوفاء كالنذور المتعلقة بالقرب نحو ان يقول على ان صوم ان عافانى الله تعالى
والثانى مستحب الوفاء به ويجوز تركه كمن حلف على ترك فعل مباح فان له ان يكفر عن يمينه
ويفعل ذلك والثالث مستحب ترك الوفاء وهو ما قاله عليه السلام اذا حلف احدكم على
شئ فراى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه والرابع واجب ترك الوفاء به
نحو ان يقول على ان اقتل فلانا المسلم فيحصل من ضرب ستة فى اربعة اربعة وعشرون ضربا
وظاهر الآية يقتضى كل عقد سوى ما كان تركه قربة او واجبا انتهى وانت خبير بان صدر هذا
الكلام من الراغب سهو فى رسمه وهو قوله ضرب اوجبه العقل وما ذكر الله تعالى معرفته فى الانسان
فيتوصل اليه اما ببداهة العقل واما بادنى نظر انتهى وبيان ذلك ان مذهب اهل السنة
والجماعة سلفا وخلفا بحيث يعم المذاهب الاربعة وكذلك مذاهب الاصحاب والمحدثين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ان عهد الميثاق حق ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة
قبل ظهور الاهواء والبدع وذلك العهد والعقد بان خاطب سبحانه وتعالى خطابا حقيقيا
لا تشبيهيا ولا تخييليا ولا تنزيليا لجميع الذرية التى فى صلب آدم الظاهرة الى قيام الساعة
فقال جل جلاله قولا حقيقيا لا تخييليا ولا تنزيليا الست بربكم فقال جميع الذرارى

قولا حقيقيًّا فخاطبين بهذا الخطاب الحقيقى بل لا تخييليًّا ولا تنزيليًّا تشبيهيًّا وقد بيّن رسول
الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم انّ هذا العهد والميثاق وقع فى حيوة آدم عليه الصّلوة و
السّلام بموضع يقال له وادى النّعمان بقرب جبل عرفات وبيّن ايضا كيفية وقوع هذه القصّة
وانكر المعتزلة ذلك لعدم موافقته لاصولهم وقواعدهم التى اخترعوها من عند انفسهم
ما انزل الله بها من سلطان وقالوا انّ هذا العهد والاخذ المذكور فى قوله تعالى واذ اخذ
ربّك الآية وكذا الاشهاد والقول والخطاب من الله تعالى كلّ منها ليس على حقيقته بل هو تمثيلى
تخييلى فالمراد بتلك الامور فى هذه الآية الكريمة انّما هو معانى المجازية فكانّه سبحانه بخلقه
السّموات والارض وما فيها واعطاية العقل والادراك ليستدلّوا بها على وجود صانع
مدبّر حكيم قال الست بربكم وكأنّهم باستدلالهم بالدلائل المنصوصة الدالّة على وجود صانع
مدبّر حكيم قالوا انت ربّنا ومال الى هذا القول الاعتزالى ابو بكر القفّال الشاشى وابو منصور
الماتريدى والمص فى تفسير واذ اخذ ربّك الآية فلمّا كان هذا الاستدلال منهم وقع قرنا
بعد قرن وجيلا بعد جيل كانوا يقولون بهذا الجواب قرنا بعد قرن وكذا قوله تعالى لهم وخطابه
واشهادهم واخذه تعالى ايّاهم بهذا العهد والميثاق وقع قرنا بعد قرنٍ وعصرا بعد عصرٍ
الى ان تمّ القرون والاعصر بقيام القيمة فجعل الرّاغب العهد والميثاق المذكور فى قوله تعالى
الست بربكم من قبيل العهد والعقد الواقع بين الله تعالى وبين العبد ثم جعله بعد ذلك
من قبيل العقد والعهد الذى اوجبه العقل دون الشرع ثم جعل هذا القسم مقابلا للعقد
والعهد الّذى اوجبه الشرع كلّ منها يشعر اشعارا بيّنا بانّه حمل الآية المذكورة على ما ذهب اليه
اهل الاعتزال لانّ مفهوم الآية المذكورة على مذهبهم يكون من قبيل العقد والعهد الواقع
بين الرّبّ تعالى وبين العبد وانّ هذا العهد مما اوجبه العقل لانّ معرفة الله والنّظر
فى معرفة الله واجبٌ عندهم عقلا لا شرعًا اوجبه العقل دون الشّرع وعند من يحذو حذوهم
وهم فرقة من الماتريديّة **قوله** واضافتها الى الانعام للبيان كقولك ثوب خزٍ ومعناه البهيمة
من الانعام فى الكشاف البهيمة كلّ ذات اربع فى البرّ والبحر واضافتها الى الانعام للبيان و
هى الاضافة الّتى بمعنى من كخاتم فضّة ومعناه البهيمة من الانعام انتهى فى حاشية المحقّق
التفتازانى قد اشترطوا ههنا كون المضاف اليه من جنس المضاف كالفضّة للخاتم و
ههنا الامر بالعكس ومن فى البهيمة من الانعام لا يكون الا بيانية او ابتدائية قلت والانعام
عند اهل اللغة خاص بالابل والغنم او للابل خاصّة ولذا قال المحقّق وههنا الامر بالعكس
انتهى فى حاشية الشيخ زكريّا فتمثيل المص بقوله كثوب خزٍ اولى من تمثيل صاحب الكشاف
بقوله كخاتم فضّة **قوله** ممّا يماثل الانعام فى الاجترار وعدم الانياب الاجترار هو اخراج
الجرّة وهو ما يجرّه الغنم من العلف من الكرش الى الفم فيمضغه ثم يبتلعه **قال** تعالى الا
ما يتلى عليكم غير محلّى الصيد وانتم حرم قال ابو البقاء فى موضع نصب على الاستثناء
من بهيمة الانعام والاستثناء متّصل والتقدير احلّت لكم بهيمة الانعام الا الميتة
وما اهلّ لغير الله به وغيره ممّا ذكر فى الآية الثالثة من السورة غير حال من الضمير المجرور
فى عليكم او لكم وقيل هو حالٌ من ضمير الفاعل فى اوفوا ومحلّى اسم فاعل مضاف الى المفعول
وحذفت النون للاضافة والصّيد مصدر بمعنى المفعول اى المصيد ويجوز ان يكون
على بابه ههنا اى غير محلّين الاصطياد فى حال الاحرام **قوله** الا ما يتلى عليكم لقوله

لقوله تعالى حرّمت عليكم الميتة الآية او الّا ما يتلى عليكم تحريمه وانّما قدّر ذلك
لانّه لا بدّ من المناسبة بين المستثنى والمستثنى منه فى الاتّصال فلا يستقيم استثناء
الآيات من البهيمة فيقدّر امّا المضاف كما يقال الا ما حرم ما يتلى عليكم اى الّذى حرّمه
المتلو وامّا الفاعل بان يقال الا البهيمة الّتى يتلى عليكم اية تحريمها فكلمة ما فى ما يتلى
على كلّ من الوجهين عبارة عن البهيمة فيظهر الاتّصال **قوله** حال من الضمير فى لكم
وقيل من اوفوا وقيل استثناء وفيه تعسّف قال ابو حيّان اتفق الجمهور على نصب غير
واتفق من وقفنا على كلامه من المعربين والمفسّرين على انّه منصوب على الحال واختلفوا
فى صاحب الحال فقال الاخفش هو ضمير الفاعل فى اوفوا وقال الجمهور والزّمخشرى و
ابن عطيّة وغيرهما هو الضمير المجرور فى احلّت لكم وقال بعضهم هو الفاعل المحذوف
من احلّ المُقَامُ مقامه المفعول به وهو انّه تعالى وقال بعضهم هو الضمير المجرور فى
عليكم ثم قال بعد اسطر وقال ابن عطيّة وقد خلط النّاس فى هذا الموضع فى نصب
غير وقدّروا تقديرات وذلك كلّه غير مرضىّ لانّ الكلام على اطّراده متمكّن استثناء
بعد استثناء ثم قال وامّا قول الاخفش ففيه الفصل بين ذى الحال والحال بجملة غير
اعتراضيّة بل منشئة احكامًا وذلك لا يجوز وفيه تقييد الايفاء بالعقود بانتفاء
احلال الموفين الصّيد وهم حرم وهم مأمورون بايفاء العقود بغير قيد ويصير التقدير
اوفوا بالعقود فى حال انتفاء كونكم محلّين الصّيد وانتم حرم فاذا لم توجد هذه الحال
فلا توفوا وامّا قول الجمهور فهو مردود من هذا الوجه الاخير اذ يصير المعنى احلّت لكم
بهيمة الانعام فى حال انتفاء كونكم تحلّون الصّيد وانتم حرم وهم قد احلّت لهم بهيمة
الانعام فى هذه الحال وفى غيرها من الاحوال اذا اريد ببهيمة الانعام الانعام انفسها و
ان اريد بها الظبا وبقر الوحش وحمره فيكون المعنى واحلّ لكم هذه فى حال انتفاء كونكم
تحلّون الصّيد وانتم حرم وهذا تركيب قلقٌ معقّد ينزه القرآن ان يؤتى مثل هذا وامّا
قول من جعل حالًا من الفاعل وقدّره واحلّ الله لكم بهيمة الانعام غير محلّ لكم الصّيد وانتم
حرم قال كما تقول احلّت لك كذا غير مبيحه يوم الجمعة فهو فاسد لانّهم نصّوا على انّ الفاعل
المحذوف فى مثل هذا التركيب يصير نسيًا منسيًّا فلا يجوز وقوع الحال منه لو قلت انزل
المطر للنّاس مجيبًا لدعائهم لم يجز خصوصًا على مذهب الكوفيّين ومن وافقهم لانّ
صيغة الفعل المبنىّ للمفعول صيغة وُضِعَتْ اصلا كما وُضِعت صيغة المبنىّ للفاعل و
ليست مغيّرة من صيغة بنيت للفاعل ولانّه تقييد احلاله تعالى بهيمة الانعام اذا اريد بها
ثمانية الازواج بحال انتفاء احلال الصّيد وهم حرم وهو تعالى قد احلّها فى هذه الحال
وفى غيرها وامّا من جعله حالًا من الضّمير فى عليكم فالّذى يتلى لا تقييد بحال انتفاء احلالكم
الصّيد وهم حرم بل هو يتلى عليهم فى هذه الحال وغيرها ثم قال فنقول وانّما عرض الاشكال
فى الآية من جعلهم غير محلّى الصّيد حالًا من المأمورين بايفاء العقود او من المحلّل لهم او
من المحلّل وهو الله تعالى او من المتلوّ عليهم وغرّهم فى ذلك كونه كتب بالياء محلّى وقدّروه
كأنّه اسم فاعل من احلّ وهو مضاف الى الصّيد اضافة اسم الفاعل المتعدّى الى المفعول وانّه
جمع حذف منه النّون للاضافة واصله غير محلّين الصّيد وانتم حرم الا فى قول من جعله
حالًا من الفاعل المحذوف فلا يقدّر فيه حذف النون بل حذف التنوين وانّما يزول الاشكال

ويتضح المعنى بان يكون قوله محلى الصيد من باب قولهم حسان النساء والمعنى النساء
الحسنا فكذلك هذا اصله غير الصيد المحل والمحل صفة للصيد لا للناس ولا للفاعل
المحذوف ووصف الصيد بانه محل على وجهين احدهما ان يكون معناه دخل في الحل
كما تقول احل الرجل اي دخل في الحل واحرم اي دخل في الحرم والوجه ان يكون معناه صار
ذا حل اي حلالا بتحليل الله وذلك ان الصيد حلال او حرام ولا يختص الصيد في لغة العرب
بالحلال ثم قال واذا تقرر ان الصيد يوصف بكونه محلا باعتبار احد الوجهين المذكورين
من كونه بلغ الحل او صار ذا حل اتضح كونه استثناء ثانيا ولا يكون استثناء من استثناء
اذ لا يمكن ذلك لتناقض الحكم لان المستثنى من المحلل محرم والمستثنى من المحرم محلل بل
ان كان المعنى بقوله بهيمة الانعام الانعام انفسها فيكون استثناء منقطعا وان كان
المراد الظباء وبقر الوحش وحمره فيكون استثناء متصلا على احد تفسيري المحل استثنى
الصيد الذي بلغ الحل في حال كونهم محرمين واطال في ذلك اولا وآخرا فمن اراد الاستقصا
فعليه بالشهر ثم ان السفاقسي والحلبي والجلال السيوطي لم يرضوا التوجيه الذي
اختاره ههنا وزيفوه فمن اراد الوقوف والتفصيل فعليه بمراجعة كلامهم قال تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله الآية قال الامام البغوي وابو الفرج ابن الجوزي
نزلت في الحطم واسمه شريح بن ضبيعة البكري اتى المدينة وخلف خيله خارج المدينة
ودخل وحده على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له الى ما تدعو الناس فقال الى
شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة فقال حسن الا ان لي امراء لا اقطع
امرا دونهم ولعلي اسلم وآتيهم وقد كان النبي عليه السلام قال لاصحابه يدخل عليكم
رجل من ربيعة يتكلم بلسان شيطان ثم خرج شريح من عنده فقال عليه السلام لقد دخل
بوجه كافر وخرج بقفاء غادر وما الرجل بمسلم ومر بسرح المدينة فاستاقه فانطلق
فتبعوه فلم يدركوه فلما كان العام القابل خرج حاجا في حجاج بكر بن وائل من اليمامة ومعه
تجارة عظيمة وقد قلد الهدي فقال المسلمون للنبي هذا الحطم خرج حاجا فخل بيننا وبينه فقال
النبي انه قد قلد الهدي فقالوا يا رسول الله هذا شيء قد نفعله في الجاهلية فابى النبي عليه
السلام عليهم فانزل الله يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله الآية انتهى وكذا ذكره الامام
الواحدي في الاسباب وتفسيره الا انه قال بعد قوله فمر بسرح المدينة فاستاقه فطلبوه
فعجزوا عنه فلما خرج رسول الله عام القضية سمع تلبية حجاج اليمامة فقال لاصحابه هذا
حطيم واصحابه وكان قد قلد ما نهب من سرح المدينة واهداه الى الكعبة فلما توجهوا في طلبه
انزل الله لا تحلوا شعائر الله انتهى وذكر الامام البغوي وابو الفرج وجها آخر في سبب النزول
فقال البغوي قال ابن عباس ومجاهد هي مناسك الحج وكان المشركون يحجون ويهدون
فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فنهاهم الله تعالى عنه انتهى وكذا ذكره الواحدي في الاسباب
الا انه قال كان رسول الله واصحابه بالحديبية حين صدهم المشركون عن البيت وقد اشتد
ذلك عليهم فمر بهم ناس من المشركين يريدون العمرة فقال اصحاب رسول الله نصد هؤلاء عن
البيت كما صدنا اصحابهم فانزل الله تعالى لا تحلوا شعائر الله اي فلا تعتدوا هؤلاء العماد
ان صدكم اصحابهم انتهى قلت وسيذكر المص في سبب النزول مثل ما ذكره الواحدي وقد
اخرجه كذلك ايضا الامام ابن جرير عن عكرمة قوله جمع شعيرة وهي اسم ما اشعر اي جعل شعارا

شعارا سمي به اعمال الحج ومواقفه لانها علامات الحج واعلام النسك قال المحقق التفتازاني
يصرح في امثال هذه المواضع بلفظ الاسم لئلا يتوهم انه صفة حيث ان له اشتقاقا
ظاهرا ودلالة على معنى زائد على الذات ودليل عدم الوصفية انه لا يجري على الموصوف
ولا يعمل عمل الفعل انتهى قال صاحب الكشف ولو قيل انه جمع شعار على الاصل غلب على
علايم الحج خاصة لكان وجها ولم يدخل الهدي ههنا في الشعاير نظرا الى العطف وان
كانت منها كقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعاير الله وحمله على اسلوب و
ملائكته وجبريل يأباه تخلل والشهر الحرام انتهى وقال المحقق التفتازاني ولم يعد الهدي
في الشعاير مع وروده النص بذلك نظرا الى عطفها عليها ولم يجعله من قبيل وملائكته
وجبريل لعدم فضلها على سائرها لا للفصل بالشهر الحرام فانه سلا ايضا فاصل فما في
بعض الحواشي عصام وانما ذكر الهدي مع انه من الشعائر على ما ورد النص به تخصيصا بعد التعميم
لان منع التحليل فيه اهم لان فيه ضمان حق الفقراء بخلاف ما في الشعائر لانه اقرب
بان يقع الناس فيه لان فيه اخذ مال يسير على ارباب الطمع تركه فيما قال المحقق التفتازاني
انه لا وجه لجعله تخصيصا بعد التعميم لانه لا فضل له على ما في الشعاير ليس بشيء انتهى
فلعل القائل لم يفهم مراد المحقق ومرامه اصلا اذ فحوى كلام المحقق ان التخصيص بعد
التعميم مثل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح انما يصح ويعتبر عند ارباب الفصاحة و
البلاغة اذا تحقق وتبين فضل المخصص بالفتح على سائره ولا اشك ان في شعاير الحج فرائض
لا يصح الحج بدونها وواجبات لا يتم الحج بدونها سننا مؤكدة يكون الحج مخالفا للسنة
بتركها وبعد تسليم ما ذكره لم يتبين ولم يتحقق به فضل الهدي على سائره وهو ظاهر
لا سترة فيه فكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم قوله بالقتال فيه او بالنسيء
قال المحقق التفتازاني وفسر الشهر الحرام بشهر الحج قضاء لحق المناسبة والا فالشهر الحرام
رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة و
لا اشتراك في شهر وبعض شهر ووجه الصحة ان معظمه من اشهر الحج فغلب انتهى ففسر الشهر
الحرام بشهر الحج نظرا الى التناسب وانه نوع من التغليب لان معظمه منه ولشرفه وقوته
وفي تفسير ابي الفرج ابن الجوزي وفي المراد بالشهر الحرام ثلثة اقوال احدها انه ذو القعدة
قاله عكرمة وقتادة والثاني ان المراد به الاشهر الحرم قال مقاتل كان جنادة بن عوف
يقوم في سوق عكاظ كل سنة فيقول الا اني قد احللت كذا وحرمت كذا والثالث انه رجب
ذكره ابن جرير الطبري وفي تفسير الثعلبي قال ابن زيد هي النسيء وذلك انهم كانوا يحلونه
عاما ويحرمونه دليله قوله انما النسيء زيادة في الكفر الآية انتهى قلت اظن ان كلمة
السيبي بالسين المهملة بعدها موحدة تحتية ساكنة وبعدها مثناة تحتية كما وقع
فيما عندي من نسخ المصنف تصحيف والصحيح النسيء بالنون بعدها سين مهملة بعدها
ياء ساكنة آخرها همزة قوله كجدي وجمع جدية السرج جدية السرج بفتح الجيم والدال المهملة
الساكنة والياء المفتوحة مثل قرية شيء محشو تحت دفتي السرج والرجل وهما جديتان
والجمع جدى وجديات بالتحريك قوله او لحاء شجر بفتح اللام والحاء المهملة وبالمد قشر
الشجر قوله ان يثيبهم ويرضى عنهم قال الامام الواحدي في الوجيز اي ربحا بالتجارة
ورضوانا بالحج على زعمهم انتهى في تفسير الثعلبي لان الكافر لا نصيب له في الرضوان وهذا

كقوله وانظر الى آلهك ونحوها ولا يرضى الله سبحانه وتعالى حتى يسلموا وقال قتادة
هو ان يصلح لهم معايشهم في الدنيا ولا يعجل لهم العقوبة فيها **قوله** والجملة في موضع الحال
من المستكن في آمين وليست صفة له لانه عامل والمختار ان اسم الفاعل الموصوف
لا يعمل في الكشاف اي لا تتعرضوا لقوم هذه صفتهم تعظيما لهم واستنكارا ان يتعرض
لمثلهم انتهى في حاشية المحقق التفتازاني اشارة الى آمين ويبتغون صفتان لموصوف
محذوف لا ان يكون يبتغون صفة آمين ليرد عليه ان اسم الفاعل اذا وصف لا يعمل
في السعة لضعف شبهه بالفعل وان آمين اذا كان مفعول لا تحلوا كان غير معتمد فلم
يصح عمله فسقط ما قاله ابو البقاء ان يبتغون في موضع الحال من الضمير في آمين ولا يجوز ان
يكون صفة لآمين والمعنى لا تحلوا قتال آمين نعم يتوجه انه اذا جاز الاعتماد على الموصوف
المقدر كان اشتراط الاعتماد لغوا ولا يمتنع العمل في شيء من الصور انتهى قلت فيظهر من
كلامه ان قول الزمخشري لا تتعرضوا القوم هذه صفتهم محل اعتراض حيث يفهم منه ان
يبتغون فضلا الخ صفة آمين فيحتاج حينئذ الى الدفع فاشار الى الدفع بقوله مراد الزمخشري
بهذا القول ان آمين ويبتغون كلاهما صفتان لموصوف محذوف وهو قوما اي لا تحلوا
قوما آمين البيت الحرام يبتغون فضلا الخ ولم يرد ان يبتغون صفة آمين حتى يرد عليه
الاعتراضان المذكوران وانت خبير بان قول الزمخشري لا تتعرضوا القوم هذه صفتهم
ليس بمحل اعتراض اذ ليس ذلك نصا في كون يبتغون فضلا نعتا نحويا بل الظاهر ان مراده
من قوله صفتهم هو الوصف اللغوي الذي وهو بمعنى الحال والشان واذا كان يبتغون
حالا من آمين يصدق عليه ان الابتغاء شان ووصف وصفا لغويا لآمين وهذا
الامر لا سترة فيه ويؤيده ان المص مع انه صرح بكون يبتغون حالا لا وصفا لغويا
قال في ابراز المعنى المقصود من هذا التركيب وفائدة استنكار تعرض من هذا شانه فحج
لا يرد وعلى كلام الزمخشري قول القائل ان اسم الفاعل اذا وصف لا يعمل في السعة لضعف
شبهه بالفعل ولا حاجة في دفع هذا الايراد الى ما ذكره اذ لا موجب في كلامه ان يكون
يبتغون وصفا نحويا لا الموصوف مذكور ولا الموصوف مقدر نعم يحتاج الى التقدير الموصوف
في دفع ما اورد من ان آمين اذا كان مفعول لا تحلوا كان غير معتمد فلم يصح عمله و
التقدير لهذا لا يستلزم التقدير لذلك لعدم الحاجة في ذلك دون هذا ثم انه لا وجه
للاعتراض على قول ابي البقاء بانه كلام ساقط لا يعبأ به اذ ليس مراد ابي البقاء بهذا الكلام
الايراد والاعتراض على كلام الزمخشري وانما مراده بيان انه لا يصح ان يكون يبتغون
وصفا نحويا لآمين لمخالفته قواعد النحو بل هو حال عما قبله فلم يشتغل الا بما هو من وظيفته
من بيان اعراب النظم الشريف مع جواز ان يكون النظم الشريف في نفسه محتملا لوجه آخر
من الاعراب من الوجوه الصحيحة المحتملة فكما لا حرج على المص في بيان اعراب يبتغون
ههنا كذلك لا حرج على ابي البقاء في ذلك ثم انه لا وجه لقوله نعم يتوجه انه اذا جاز
الاعتماد على الموصوف المقدر كان شرط الاعتماد لغوا اذ لا يمتنع العمل حج في شيء من الصور
اذ من الامور المتقررة المتحققة الثابتة عند الخاصة والعامة انه فرق بين تقدير
شيء وملاحظته في عرض كلام وعدم تقديره وعدم ملاحظته اصلا في كلام فبمجرد
ملاحظة شيء يتوجه الصحة للكلام ويتخلص عن المخالفة لقواعدهم واصولهم وبمجرد

وبمجرد اهمال شيء والذهول عنه وعدم ملاحظته يتوجه الانخرام والاختلال للكلام
ولو كان مصحوبا فيه وهو بين لا سترة فيه لمن يزاول الاصول العربية فظهر لك ان ما قاله
السيوطي ان قول المص وليست صفة له لانه عامل الخ اشارة الى الرد على صاحب الكشاف
حيث جعل يبتغون صفة لآمين كلام نشأ من عدم الامعان والاتقان **قوله** قيل معناه
يبتغون من الله رزقا بالتجارة ورضوانا بزعمهم لا وجه لهذا التمريض والتزييف بعد
اعترافه ان الآية نزلت فيما ذكره واخرجه مثل الامام محمد بن جرير الطبري وكذا نقل
الامام البغوي في اسباب النزول وجها آخر عن ابن عباس ومجاهد يشعر ذلك الوجه
كون الآمين مشركين كافرين غير مؤمنين فلا بد من التأويل على كل من الوجهين في
سبب النزول **قوله** نزلت عام القضية قد سمعت ان كفار قريش صد رسول الله صلى
تعالى عليه وسلم عام الحديبية ووقع بين المسلمين وكفار قريش هدنة ومصالحة
على امور منها على ان يخلى له صلى الله تعالى عليه وسلم ولاصحابه الذين معه البيت
ثلثة ايام من قابل فحج رسول الله مع اصحابه البيت في تلك السنة ويقال لهذه الحج عمرة
القضاء ولهذه السنة عام القضية **قوله** وعلى هذا فالاية منسوخة قال الشيخ زكريا
لما فيها من حرمة القتال في الشهر الحرام ومن حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام والاول
منسوخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والثاني بقوله ولا يقربوا المسجد
الحرام بعد عامهم هذا فقوله والآية منسوخة منزل على هذا لكن ان قلنا بشمول آمين
للمسلمين والمشركين انما يكون النسخ فيه في حق المشركين خاصة وهي في الحقيقة تخصيص
لا نسخ في تسميته نسخا تسامح انتهى وفي الكشف قيل الظاهر انه تخصيص لان الحكم باق
في المسلمين من الآمين وليس بذاك لان العام اذا اخرج منه ما علم ارادته كان نسخا
وكان الحكم ثابتا في مشركي اليمامة حيث هم المسلمون بهم فنزلت الآية نهيا انتهى وفي حاشية
المحقق التفتازاني لا خفاء في ان نسخ ولا آمين اذا كان للمسلمين والمشركين انما هو في
حق المشركين خاصة وهو في الحقيقة تخصيص لكن لما كان المخصص متراخيا لا مقارنا يسمى
نسخا على ما هو قاعدة اصول الحنفية **قوله** وهو مصدر اضيف الى المفعول او الفاعل قال
ابو حيان قرئ شنئان بفتح النون وسكونها وهو البغض وفعله شنئ بكسر النون و
ذكر له في البحر ثلثة عشر مصدرا وقال سيبويه كل بناء كان من المصادر على فعلان بفتح العين
لم يتعد فعله الا ان يشذ شيء كالشنئان انتهى وفي المعالم قرئ شنئان بسكون النون
وفتحها لغتان والفتح اجود لان المصادر اكثرها على فعلان بفتح العين مثل الضربان و
السيلان والنسلان انتهى قلت انما كان الفتح اذا كان لازما واما اذا كان متعديا فلا
لكونه شاذا كما سمعت من سيبويه **قوله** وهو ايضا مصدر كليان او نعت بمعنى اجود بغيض قوم
وفعلان في النعت اكثر في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي قال ابن الانباري الشنئان البغض و
الشنئان بتسكين النون البغيض وقال ابو علي الشنئان والشنئان قد جاء وصفا وقد
جاء اسما فمن حرك فلانه مصدر والمصدر يكثر على فعلان ونحو النزوان ومن سكن
قال هو مصدر وقد جاء المصدر على فعلان تقول لويته دينه ليانا انتهى قلت كان قول
المص وفعلان في النعت اكثر مبني على قول ابي علي **قوله** وقرئ ابن كثير وابو عمرو بكسر الهمزة على انه
شرط قال ابن جرير وقراءة من فتح الالف ابين لان هذه السورة نزلت بعد الحديبية و

قد كان الصدّ تقدّم قال تعالى حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما اهلّ لغير الله به
قال الامام كان المشركون يقولون انكم تأكلون ما تقتلون ولا تقتلون ما قتله الله
واعلم انّ تحريم الميتة موافق لما فى العقول لانّ الدّم جوهر لطيف جدّا فاذا مات الحيوان
حتف انفه احتبس الدّم فى غير وقته وتعفّن وفسد وحصل من اكله مضارّة عظيمة ثمّ
قال فى لحم الخنزير الغذاء يصير جزءاً من جوهر المغتذى ولا بدّ ان يحصل للمغتذى اخلاق وصفات
من جنس ما كان حاصلا فى الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة فى
المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيّف بتلك الكيفيّة انتهى قلت ولو كان الامر
كما قاله لكان اكل الابل ايضا منهيا لانه كان يصول صولة الاتلاف والاهلاك ثمّ
انّه بعد ذلك كان حقودا ذا غيظ شديد منتقما يترقّب للانتقام وانتهاز الفرصة
مدّة طويلة بحيث يظنّ انّه نسى عمّا جرى له فاذا انتهز الفرصة ينتقم انتقاما بحيث
لا يبقى ولا يذر وكذلك البقر كان مثلا فى البلادة والحماقة ثمّ بعد ذلك كان همّه بطنه
اكولا لا يفتر عن الاكل اذا صادف المأكل والاقرب انّ حرمة الخنزير لما انّه يتناول
النجاسات والقاذورات ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم فى البرّ والبحر ورزقناهم من
الطيّبات الّذين يتّبعون الرّسول النّبىّ الامّىّ الّذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و
الانجيل يأمرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث
قوله والتّاء فيها للنّقل يعنى التّاء فى الكلمات الاربع للنّقل من الوصفيّة الى الاسميّة فليس
معنى المنخنقة ههنا ذات له الانخناق ولا معنى الموقوذة ذات وقع عليها الوقذ ولا
معنى المتردّية ذات له التردّى ولا معنى النّطيحة ذات وقع عليها النّطح كما هو معانى
الاسماء المشتقّة ومعانى الاوصاف المقابلة لاسماء الاجناس بل هى كلمات عزلت عن
معانى الوصفيّة والاشتقاق ونقلت الى الاسميّة قال الامام واعلم انّ دخول الهاء فى
هذه الكلمات الاربع اعنى المنخنقة والموقوذة والمتردّية والنّطيحة انّما كان لانّها
صفات لموصوف مؤنّث وهو الشّاة كانّه قيل حرّمت عليكم الشّاة المنخنقة والموقوذة
والمتردّية والنطيحة وخصّت الشّاة لانّها من اعمّ ما يأكله النّاس والكلام يخرج على الاعمّ
الاغلب ويكون المراد هو الكلّ فان قيل لم اثبت الهاء فى النّطيحة مع انّها كانت فى الاصل
المنطوحة فعدل بها الى النطيحة وفى مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كفّ
خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انّما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف
يتقدّمها فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصّفة وضعتها موضع الموصوف تقول
قتيلة بنى فلان بالهاء لانّك اذا لم تدخل الهاء لم تعرف ارجل هو او امرأة فعلى هذا دخلت
الهاء فى النّطيحة لانّها صفة لمؤنّث غير مذكور وهو الشّاة انتهى قلت ولعلّ كلام المص
ردّ لهذا الكلام للامام وقد سمعت ما سبق من المحقّق التفتازانى فى قوله تعالى شعائر
الله وقد قال الزمخشرى وهى اسم مما اشعر من انّه يصرّح فى امثال هذه المواضع بلفظ
الاسم لئلا يتوهّم انّه صفة حيث انّ له اشتقاقا ظاهرا ودلالة على معنى زائد على
الذات ودليل عدم الوصفيّة انّه لا يجرى على الموصوف ولا يعمل عمل الفعل قوله وقيل
هو استقسام الجزور بالاقداح على الانصباء المعلومة وواحد الازلام زلم كجمل وزلم
كصرد الاقداح جمع قدح بكسر القاف وهو السّهم قبل ان يراش ويركب نصله فالازلام

فالازلام هى الاقداح واختلف الاقوال فى الاستقسام بالازلام واشهرها ما ذكره
المص اوّلا ثمّ ما ذكره ثانيا مروىّ ايضا الّا انّ المص ذكره فى غاية الاجمال والابهام فمعنى
الاستقسام بالازلام على هذا الوجه الثانى طلب كيفيّة قسمة الجزور باقداح الميسر
وهى عشرة اقداح الفذّ والتوأم والرّقيب والحلس والنّافس والمسبل والمعلّى والمنيح
والسّفيح والوغد لكلّ منها نصيب معلوم ينحرونها ويجزّئونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية
وعشرين الّا الثّلثة المنيح والسّفيح والوغد للفذّ سهم وللتّوأم سهمان وللرّقيب ثلثة و
للحلس اربعة وللنّافس خمسة وللمسبل ستّة وللمعلّى سبعة يجعلونها فى الرّبابة وهى الخريطة
ويضعونها فى يد عدلٍ ثمّ يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا قدحا فمن خرج له
قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب المعيّن له ومن خرج له من تلك الثّلثة لم يأخذ
شيئا وغرم ثمن الجزور كلّه مع حرمانه وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا
يأكلون منها شيئا ويفتخرون بذلك ويذمّون من لم يدخل فيه ويسمّونه البرم وذكر
فى تفسير الثّعلبى والمعالم للبغوى للاستقسام بالازلام معنى آخر ايضا وهو انّ هبل
كانت اعظم اصنام قريش بمكّة وكانت على بئر فى جوف الكعبة وكانت تلك البئر الّتى يجمع
فيها ما يهدى للكعبة وكان على هبل قداح سبع كلّ قدح منها فيه كتاب قدح فيه العقل
اذا اختلفوا فى العقل من يحمله منهم ضربوا بالقداح السّبعة فعلى من خرج العقل حمله وقدح
فيه نعم للامر اذا ارادوا يضربوا به القداح وان خرج قدح نعم عملوا به وقدح فيه لا اذا ارادوا
امرا ضربوا فان خرج قدح لا لم يفعلوا ذلك الامر وقدح فيه منكم وقدح فيه ملصق وقدح
فيه من غيركم وقدح فيه المياه اذا ارادوا ان يحفروا للماء ضربوا بالقداح وفيها ذلك
القدح وحيث ما خرج عملوا به وكانوا اذا ارادوا ان يختنوا غلاما او ينكحوا منكحا او
يدفنوا ميّتا او شكّوا فى نسب احدهم ذهبوا الى هبل به وبمائة درهم وجزور فاعطوهما
صاحب القداح الّذى يضربها ثمّ قرّبوا صاحبهم الّذى يريدون به ما يريدون فقال
يا الهنا هذا فلان بن فلان قد اردنا به كذا وكذا فاخرج الحقّ ثمّ يقولون لصاحب
القداح اضرب فان خرج عليه منكم كان وسيطا منهم وان خرج عليه من غيركم كان حليفا
وان خرج ملصق كان على منزلته فيهم لا نسب ولا حلف وان خرج سوى هذا ممّا يعملون به
نعم عملوا به وان خرج لا اخّروه عامه ذلك حتّى يأتوه مرّة اخرى ينتهون فى امورهم الى ذلك
ممّا اخرجت به القداح هذا نسق الثّعلبى ونسق الامام البغوى مثله الّا انّ القدح السّابع
ذكره البغوىّ مخالفا للثّعلبى حيث قال انّه غفل وعلى نسق الثّعلبى ليس فى القداح غفل
فالسّابع فيه المياه وفى المعالم ايضا قال سعيد بن جبير الازلام حصى بيض كانوا يضربون بها
وقال مجاهد هى كعاب فارس والرّوم يتقامرون بها وقال الشّعبى وغيره الازلام للعرب
والكعاب للعجم وقال سفيان بن وكيع هى الشطرنج انتهى وهو عجيب وقد روى الثّعلبى ايضا
ذلك عن سفيان بن وكيع قوله اشارة الى الاستقسام وقال ابو البقاء ذلكم فسق مبتدأ
وخبر وذلك اشارة الى جميع المحرّمات فى الآية ويجوز ان يرجع الى الاستقسام قوله وكونه
فسقا باعتبار انّه دخول فى علم الغيب وضلال باعتقاد انّه طريق اليه وافتراء على الله
ان اريد بربّى الله وجهالة وشرك ان اريد به الصّنم فى الكشاف فان قلت لم كان استقسام
المسافر وغيره بالازلام لتعرّف الحال فسقا قلت لانّه دخول فى علم الغيب الّذى استأثر به

علام الغيوب وقال لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله واعتقاد ان اليه
طريقا والى استنباطه وقوله امرني ربي ونهاني ربي افتراء على الله وما يدريه انه
امره او نهاه والكهنة والمنجمون بهذه المثابة وان كان اراد بالرب الصنم فقد
روي انهم كانوا يجيلونها عند اصنامهم فامره ظاهر انتهى قال الامام الواحدي في
الوسيط قال المفسرون كان اهل الجاهلية اذا اراد احدهم سفرا او غزوا او تجارة
طلب علمه من الازلام وهي قداح كانت في الكعبة عند سدنة البيت مكتوب على بعضها
امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي فان خرج السهم الامر مضى لحاجته وان خرج السهم
الناهي لم يمض قال الزجاج اخبر الله تعالى ان الاستقسام بالازلام حرام ولا فرق بين
ذلك وبين قول المنجمين لا تخرج من نجم كذا واخرج من اجل طلوع نجم كذا لان الله يقول وما
تدري نفس ماذا تكسب غدا وذلك دخول في علم الله تعالى الذي هو غيب فهو حرام كالازلام
التي ذكرها الله تعالى وقد روى ابو الدرداء عن رسول الله انه قال من تكهن او استقسم
او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى يوم القيمة انتهى كلام الواحدي
قال الامام في الكبير فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه
صلى الله تعالى عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا
قلنا قال الواحدي انما يحرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله وما
تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
وروى ابو الدرداء عن رسول الله من زجر واستقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى
الدرجات العلى يوم القيمة ولقائل ان يقول لو كان الظن بناء على الامارات طلبا لمعرفة
الغيب لزم ان يكون علم التعبير غيبا فيكون كفرا لانه طلب للغيب وينبغي ان يكون اصحاب
الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما
وردت في العلم والمستقسم بالازلام يسلم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد
منه ظنا ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الايات وقال قوم انهم يجيلون تلك
الازلام عند الاصنام فيعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام
وهدايتهم فلهذا السبب كان ذلك كفرا وفسقا وهذا القول عندي اولى واقرب انتهى
كلام الامام قلت ان الرؤيا الصالحة التي يراها النائم هي من المبشرات التي بقيت من اثار
النبوة على ما نطقت به الاحاديث الصحيحة وانه وقع حكاية الرؤيا وتعبيرها عن رسول الله
وعن اصحابه في مجالسه عليه السلام فصار ذلك اذنا من جهة الشارع مع انه ليس مما
يحصل بقصد من العبد واختياره وكسبه وعمله بل انما هو امر يظهر من الغيب وانباء من
العليم الخبير جل وعلا حيث يتعطل الحواس واعمال الاعضاء الظاهرة وتعليم لدني ورحمة من
عنده وكذا الالهامات التي تقع لاولياء الله المقربين انما هي من الله تعالى لا بقصد من
العبد واختياره وكسبه وعمله بل هي موهبة محضة واكرام بحت بكرم الله تعالى لمن يشاء
من عباده فخلاصة كلام الامام ان تقرير كلام الواحدي هكذا الاستقسام بالازلام فسق
لانه دخول في علم الغيب وطلب له وكل دخول في الغيب وطلب له فسق فالاستقسام بالازلام
فسق فقال الامام هذا الدليل يجري في مادة علم التعبير وكذا في مادة الهامات الاولياء فلو
كان هذا الدليل صحيحا لزم ان يكون التصدي للتعبير فسقا وكذا ادعاء الالهام للاولياء

للاولياء فسقا ذلك باطل بالاتفاق والجواب ان هذا الدليل لا يجري في مادة التعبير
لان الصغرى اعني قوله لانه دخول في علم الغيب وطلب له لا يصدق على علم التعبير وعلى
التصدي له انه دخول في علم الغيب وطلب له لانه بعد ما كشفه الله تعالى لصاحب
الرؤيا واظهاره لم يكن غيبا وانما كان غيبا قبل اظهاره تعالى وكشفه لصاحب الرؤيا
قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فالعلم المخصوص به تعالى وان لم يقدر عليه
العبد من حيث ذاته ونشأته الا انه اذا اراد الله حصوله فيه يحصل فيه باعلامه تعالى
وارادته قال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول غايته
ان بعض الرؤيا يرى بحيث لا يحتاج صاحبه الى تعبير معبر اما لرؤية عينه او لوضوحه
عنده وقد يحتاج الى تعبير ليتعين المعنى المراد عند الرائي وان حصل له المعنى المراد بالابهام
والاجمال وكذا الكلام في الهام الاولياء انه خرج عن كونه غيبا بعد الهامه تعالى وكشفه لمن
يشاء من عباده بشهادة ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاطلاق الغيب على كل من الرؤيا
الصالحة المبشرة والالهامات انما هو باعتبار ما كان والا فهو بعد التبشير والالهام
لم يكن غيبا بالضرورة وقد اجمع اهل الحق على ان عامة الخوارق الصادرة من هذه الامة
المرحومة مثلا الى قيام الساعة معجزة لرسول الله وكرامة من الله تعالى على يدي من ظهر منه
فقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ان اظهار الغيب
لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يكون اصالة له عليه السلام ويكون وراثة ونيابة
لورثته ونوابه عليه السلام من ارباب الالهامات الصحيحة معجزة لرسول الله وكرامة لذلك
الوارث النائب ثم لنا ان نسلم ونساعد الامام في ان علم التعبير والهام الاولياء دخول في
الغيب ونسلم ان الصغرى المذكورة صادقة عليهما ونمنع صدق الكبرى اعني قولنا وكل
دخول في الغيب فسق على هذين اعني التعبير والالهام لان كلا منهما باذن من الشارع اما التعبير
فظاهر واما الالهام فقد تحققت ايضا الا انا نذكرها هنا زيادة للايضاح فنقول فقد
ورد في الصحيح عن رسول الله انه كان قبلكم من الامم محدثون بفتح الدال وقد كان عمر منهم
فشهد عليه السلام في حق عمر انه ممن حدثه الله واظهره بما شاء من غيبه وقد كان
رضي الله تعالى عنه تفوه باشياء في حياة النبي عليه السلام قبل ان يوحى اليه عليه السلام
بتلك الاشياء فنزلت القرآن بعده على وفق ما قال وقد صدر منه رضي الله تعالى عنه بعد
الخلافة الى مماته امور كثيرة الهامية ذكرها الثقاة من الحفاظ وقد قال عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد كان رجل في خدمة عثمان رضي الله تعالى عنه و
كان من اهل القرآن وكان يوما غاديا من داره الى دار عثمان فصادف في طريقه امرأة في
غاية الحسن والجمال فلم يملك نفسه حتى استقصى في النظر اليها وتعمق فيه فلما جاء الى مجلس
عثمان فاول ما وقع بصره رضي الله تعالى عنه على ذلك الرجل قال يجيء احدكم الينا واثار
الزنا يلوح من سيماه فتعجب الرجل غاية التعجب فقال اوحي بعد رسول الله فقال عثمان
لا ولكن فراسة اكرمها الله تعالى لمن يشاء من عباده فنقول المراد من قول المستدل كل
دخول في الغيب فهو فسق كل دخول فيه غير مرخص من الشارع والتعبير والالهام مما اخبر
الشارع بوقوعه لمن يشاء واراد تعالى ورخصه بكشفه لمن يشاء وكذا علم القيافة
المتحققة في بني مدلج فانهم يحكمون بامور يغيب عن العامة ادراكها وقد رخص الشارع

المراجعة اليهم والعمل بقولهم وكذا الاستدلال بالنجوم والاهتداء بها في البراري والقفار
الى الجهات والطرق مما رخص فيه الشرع وكذا الاستدلال على وجود صانع قادر مدبر حكيم
بالنظر الى الملك والملكوت والآفاق والانفس لانه مرخص بل نحن مأمورون به في كثير
من الايات القرآنية فالنجوم على ما استعمله المنجمون والكهانة والعيافة والتطير مثل
الاستقسام بالازلام كل منها منهي شرعا وقد كان الامام ممن يقول بالحسن والقبح
الشرعيين وقد ورد انه عليه السلام كان يقول في دعائه الحلال ما احللت والحرام
ما حرمت والدين ما شرعت والامر ما قضيت الخلق خلقك والعبد عبدك انتهى يعني
انه تعالى مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم قول
الامام وايضا فالآيات انما وردت في العلم والمستقسم بالازلام يسلم انه لا يستفيد
من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الآيات
ايراد بان هذا الدليل وان كان صحيحا الا انه غير جار في مادة الاستقسام بالازلام لما
لا يصدق عليه المقدمة الاولى اعني قولنا لانه دخول في علم الغيب لان العلم هو اليقين
الجازم المطابق للواقع وليس في الاستقسام ما يقتضي ذلك فنقول لو اراد الامام بهذا
الكلام ان الاستقسام بالازلام على هذا لم يكن فسقا ولا منهيا عنه فهو باطل قطعا ولا
الظن ان الامام يقول به وان اراد ان هذا الدليل المسرود المفهوم من كلام الواحدي وغيره
لا يدل عليه فهو غير ضار اصلا لان اصل الدليل هو النص الشريف العاطف وان تستقسموا
بالازلام على المحرمات السابقة والمورد عقيبه ذلك فسق فيوجب كون ذلك حراما و
فسقا ثم ايراد هذا الدليل على وجه التبرع مثل ايراد المثال بعد ايراد القاعدة لمجرد الايضاح
فيكون هذا الايراد على المثال في عدم ايجاب الضرر على انا نقول للامام على وجه التبرع ايضا
ان العلم الذي ذكره وهو اليقين الجازم المطابق للواقع على ما اصطلح عليه اهل الكلام ليس
هو غالب الوقوع والتحقق في العباد ولا هم متصفون به في غالب الاحوال بل المتداول والمتعارف
والشائع فيما يتصفون به في المحاورات والخطابات والخطابيات هو الادراك الذي
يكون سببا للاقدام على الفعل وللاحجام عنه ولا شك ان العازم للسفر او الزواج
وغيرهما من الامر اذا خرج له في الاستقسام نهاني ربي فسخ به عزيمته ويترك ذلك الامر المعزوم
وكذلك الكلام في جانب الفعل فهذا الكلام من الامام مجرد جزبزة لا يروج في سوق الشرع
والشريعة ثم نقول للامام انه فسر الدخول في علم الغيب بطلب علم الغيب ولا شك ان طلب
الشيء لا يقتضي حصوله لمجرد طلب حصول الغيب والتصدي له بالاستقسام منهي بنص
الشارع ثم انه وقع في كلام الامام اختلال واضطراب حيث قال في التعبير لزم ان يكون
علم التعبير غيبا فيكون كفرا وقال في الالهام وينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون
للالهامات كفارا لان المنصوص في كلام الواحدي انما هو لزوم الحرمة في الاستقسام
والكهانة والنجوم لا الكفر لانه ذكر في اثبات المدعي التصدي لعلم الغيب ولم يذكر
استرشادهم بالاصنام وايضا لا احتمال لان يريدوا بامرني ربي ونهاني ربي الصنم وانما
ذكر هذا الاحتمال الزمخشري فذكره المص بحيث لا خفاء في تأدية المعنى المراد فلله درهما
ثم قال الامام بعد ذكر وجه آخر فلهذا السبب كان كفرا وفسقا يعني لا يلزم الكفر و
الفسق مما ذكره الواحدي والزجاج وانما يلزم من هذا الوجه قول قد علمت لزوم الفسق

الفسق من كلام الواحدي وتحققت بالاحاجة الى هذا الوجه مع ان هذا الوجه غير
وافٍ في تأدية المعنى المراد مثل وفائهما سيما نسق المص رحمه الله تعالى ثم ان الامام
بعد ما ابرق وارعد واورد هذه الكلمات القعاقع قال في آخر كلامه وهذا القول عندي
اولى واقرب فكان اشار الى ما ذكرنا من الاجوبة المذكورة ثم اقول ذلك ولقد اغتر بظاهر
كلام الامام القطب الرازي في حاشية الكشاف وقال ومن كان ينظر ويرتب المقدمات
او يرتاض فهو لا يطلب الا علم الغيب فلو كان طلب الغيب حراما لانسد طريق الكفر والرياضة
ولا قائل به قال الامام لو لم يجز طلب علم الغيب يلزم ان يكون علم التعبير كفرا لانه طلب الغيب
وان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان ذلك باطل انتهى
فانظر الى هذا الذهول العظيم والغفلة البينة لم يتفطن في نفسه على اندفاع هذه الايرادات
التي اوردها وتوهم انها ايرادات قوية لا مدفع لها ثم الداهية الدهياء والفضيحة
الكبرى ان الامام رحمه الله تعالى اعترف في آخر كلامه بان هذه الايرادات مندفعة عن
الواحدي بل عن القوم ونبه على هذا الاعتراف والاندفاع فبعد هذا التنبيه البين و
الاشارة الواضحة من الامام لم يتفطن الرجل عليه وقال ما قال قال المحقق التفتازاني و
ان مجرد استعلام الغيب واعتقاد ان اليه طريقا ولو من قبل علام الغيوب الذي قد
يطلع عليه بعض العباد حرام ففيه كلام كيف وقد اطبقوا على جواز الاستخارة بالقرآن
وطلب علم الغيب بالنظر والرياضة وان لم يجعل هذا من طلب علم الغيب بناء على تخصيصه ببعض
الاقسام كانت الحرمة مختصة بما لا طريق الى معرفته ولا كلام فيه انتهى قلت فان اراد المحقق
بقوله واما ان مجرد استعلام الغيب الخ تحقيق المقام وبيان الواقع فيها ونعمت وان اراد به
الاعتراض على صاحب الكشاف فهو لا يرد اصلا كما تحققت ثم قوله كيف وقد اطبقوا على
جواز الاستخارة بالقرآن ان اراد بالاستخارة بالقرآن التفأل بالقرآن فعلى القول الصحيح
من اقوال الفقهاء ان التفأل بالقرآن مكروه وان اراد بها ما هو المعروف ولا شك ان لها
كيفية مخصوصة ودعاء ماثورا ثبت عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وليس في مثله
الدخول في علم الغيب لا من قبيل ذلك وانما فيه الدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى
على الخير مثل سائر الادعية مع انها ليست باستخارة بالقرآن ولا يقال لها ايضا استخارة
قال بعض الفضلاء عصام عند قول المص لانه دخول في علم الغيب الخ وجهه انه مخالف لدين
الله لانه مبين في الدين المنهي والمندوب والواجب والمباح فاثبات منهي جعله
الدين مباحا وواجب جعله الدين غير واجب وبناء معرفة الوجوب والحرمة على
هذا الامر والنهي وقد بناه الشرع على الوحي مخالف للدين **قوله** وقد نزلت بعد عصر
يوم الجمعة عرفة حجة الوداع اخرجه الشيخان عن ابن عمر **قال** تعالى اليوم يئس الذين
كفروا من دينكم قال ابو حيان يقال يئس ييأس ويقال ايس وهو مقلوب من يئس و
دليل القلب تخلف الحكم عما ظاهره انه موجب له الا ترى انهم لم يقلبوا ياءه الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها فلم يقولوا آس كما قالوا هاب **قوله** واخلصوا الخشية لي في حاشية
الطيبي دل على الخلوص وورود الامر بعد النهي **قوله** بالنصر والاظهار على الاديان كلها
في الكشاف كفيتكم امر عدوكم وجعلت اليد العليا لكم وفي حاشية الطيبي يريد ان قوله
اليوم اكملت لكم دينكم جملة مستأنفة لبيان موجب نهي الخشية وهو بظاهره لا

يدلّ على ذلك فاوّلها بقوله كفيتكم امر عدوكم على سبيل الكناية اى لا تخشوهم واخشونى
لانّى كفيت شرّهم وجعلت اليد العليا لكم انتهى فتقدير الزمخشرى على ملاحظة الاستيناف
اظهر واوفق من تقرير المص قال تعالى يسئلونك ماذا احلّ لهم الآية فى تفسير ابى الفرج
فى سبب نزولها قولان احدهما انّ النبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم لما امر بقتل الكلاب
قال النّاس يا رسول الله ماذا احلّ الله لنا من هذه الامّة الّتى امرت بقتلها فنزلت هذه
الآية اخرجه الحاكم فى صحيحه من حديث ابى رافع عن النّبى وكان السّبب فى امر النبىّ عليه
السّلام بقتلها انّ جبرئيل عليه السّلام استأذن على رسول الله فاذن له فلم يدخل و
قال انا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا صورة فنظروا فاذا فى بعض بيوتهم جروٌ والثانى
انّ عدىّ بن حاتم وزيد الخيل الّذى سمّاه رسول الله زيد الخير قالا يا رسول الله انا قوم
نصيد بالكلاب والبزاة فمنه ما ندرك ذكاته ومنه ما لا ندرك ذكاته وقد حرّم الله
الميتة فما ذا يحلّ لنا منها فنزلت هذه الآية قاله سعيد بن جبير وكذا ذكر فى المعالم و
اسباب النّزول للواحدى قوله ومن مفهومه حرّم مستخبثات العرب قال الامام
الواحدى فى الوجيز عند قوله تعالى قل احلّ لكم الطيّبات يعنى ما تستطيبه العرب
وهذا هو الاصل فى التّحليل فكل حيوان استطابته العرب كالضباب واليرابيع والارانب
فهو حلال وما استخبثته العرب فهو حرام قوله كواسب الصّيد على اهلها من سباع
ذوات الاربع والطّير فى تفسير الثعلبى قال ابن عمر والضحّاك والسّدى هى الكلاب دون
غيرها فامّا ما صاد غير الكلاب فما ادرك ذكاته فهو لك والّا فلا تطعم وهذا غير
معمول به وقال سائر العلماء هى الكواسب من سباع البهائم والطير مثل النّمر والفهد
والكلاب والعقاب والصّقر والبازى والباشق والشّاهين ممّا يقبل التعليم
سمّيت جوارح لجرحها اربابها اقواتهم اى كسبها يقال فلان جارحة اهله اى كاسبهم ولا
جارحة لفلانة اذا لم يكن كاسب انتهى قال المفسّرون فى قوله تعالى وهو الّذى يتوفّيكم
باللّيل ويعلم ما جرحتم بالنّهار اى كسبتم وفى قوله تعالى ام حسب الّذين اجترحوا السّيئات
اى اكتسبوها لقوله عليه الصّلوة والسّلام اللّهمّ سلّط عليه كلبا من كلابك فى حاشية
الطيّبى هذا الحديث موضوع فى حاشية الجلال السّيوطى قلت معاذ الله ان يكون موضوعاً
بل صحيح اخرجه الحاكم من حديث ابى نوفل بن ابى عقرب عن ابيه قال كان عتبة بن ابى لهب
يسبّ النبىّ فقال عليه السّلام اللّهمّ سلّط عليه كلبا من كلابك فخرج فى قافلة يريد
الشّام فنزلوا منزلاً فقال انى اخاف دعوة محمّد فحطّوا متاعه حوله وقعدوا يحرسونه
فجاء الاسد فانتزعه فذهب به قال الحاكم صحيح الاسناد انتهى واخرجه ابو نعيم فى الدّلائل
من طريق ابن اسحق عن عثمان بن عروة عن ابيه فذكر مثله الّا انّه قال فضربه الاسد
بذنبه ضربة واحدة فمات فى مكانه ورواه البيهقى فى الدلائل والطبرانى من طريق
سعيد عن قتادة مطوّلا نحوه لكن قال عتيبة بدل عتبة ورواه الحاكم والبيهقى ايضا
فى الدلائل فقال لهب بن ابى لهب فذكره مختصراً واهل المغازى يقولون عتبة وعتيبة
انتهى نعم انّه قال ابن عبد البرّ فى الاستيعاب وابن الاثير فى جامع الاصول انّ رسول الله
لما فتح مكة هرب عتبة بن ابى لهب واخوه فبعث العبّاس فاتى بهما فاسلما فسرّ رسول الله
بذلك ودعا لهما وشهدا حنينا والطايف انتهى لكن لا يلزم من ذلك كون الحديث موضوعاً

موضوعاً غايته انّه وقع التّصحيف فى كلمة عتبة وهى امّا عتيبة او لهب وذلك
كلّه بعد ان ثبت ما ذكر ابن عبد البرّ وابن الاثير ثمّ يرد انّه يرد على يرد على قول الجلال
السّيوطى بل صحيح انّه غرّ بما قاله الحاكم صحيح الاسناد لانّ فى بعض تصحيحات الحاكم مقالاً
سيّما فى مستدركه وقد قال الحذاق من اصحاب الجرح والتّعديل فى رواية عبّاس بن الفضل
الازرق وهو ليس بقوىّ فبلوغه درجة الصّحة مشكل الّا انّ الحكم بوضعه شكل
منه واصعب واشنع ثمّ انّه يرد على المص انّه اخلّ بالمقصود الّذى هو محلّ الاستشهاد
فذكر الحديث غير تامّ لانّ الحديث هكذا اللّهمّ سلّط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد
فيفهم حينئذ انّ ارباب الشرايع كانوا يطلقون لفظ الكلب على الاسد ايضا فيظهر
توافق الدّليل للمدّعى حينئذ بخلاف سرد المص نعم انّ قوله رسول الله قدر ما رواه المص
وما عداه من الكلام اعنى فاكله الاسد هو قول الرّاوى لكن الاستشهاد ومحطّ الفائدة
فى هذه التّتمة ثم من العجايب ما وقع فى بعض الحواشى عصام وفى الطيبى الحديث موضوع انتهى
فسكت عليه ولم يقل شيئا بعده تكاسلاً عن التّصفح وتساهلاً عن التفتيش قوله
لقوله عليه السّلام لعدىّ بن حاتم وان اكل منه فلا تأكل منه انّما امسك على نفسه
اخرجه الائمّة السّتّة من حديثه قوله لقوله عليه السّلام سنّوا بهم سنّة اهل الكتاب
غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبايحهم اخرجه مالك فى الموطأ والشّافعى عن جعفر عن عمر انّه
قال ما ادرى ما اصنع فى امرهم يعنى المجوس فقال له عبد الرّحمن بن عوف اشهد لسمعت
رسول الله يقول سنّوا بهم سنّة اهل الكتاب قال مالك يعنى فى الجزية ولم يذكر فيه الجملة
الاخيرة وروى عبد الرّزّاق وابن ابى شيبة والبيهقى من طريق الحسن بن محمّد بن علىّ
قال كتب رسول الله الى مجوس هجر يعرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل ومن اصرّ ضربت
عليه الجزية على ان لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة وفى رواية عبد الرزاق غير نا
كحى نسائهم ولا آكلى ذبايحهم وهو مرسل وفى اسناده قيس بن الرّبيع وهو ضعيف قال
البيهقى واجماع اكثر المسلمين عليه قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو فى
الآخرة من الخاسرين لما كان الايمان ممّا ليس يتعلّق به الايمان والكفر لانّه ليس يؤمن به
اختلفوا فى توجيه هذه الآية فقال قوم المراد به ربّ الايمان على وجه المجاز فى الحذف
وقال قوم المراد به كلمة الشّهادة وقال قوم المراد به القرآن وكلّ من هذين الوجهين
ايضا مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبّب على السّبب وقال قوم المراد به الشرايع والاحكام
وهذا ايضا مجاز من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثمّ اختلفوا فى سبب نزول
هذه الآية ايضا فقال قتادة ذكر لنا ان رجالاً قالوا لما نزلت والمحصنات من الّذين
اوتوا الكتاب من قبلكم كيف نتزوّج نساء لسن على ديننا فانزل الله هذه الآية قال فى
التّيسير فى بيان قول قتادة يعنى ان هذا الكتاب وان كان الحقّ حكمهم فى حلّ ذبايحهم لنا
وفى حلّ نكاح نسائهم لنا بحكم المسلمين فانّهم لم يفارقوا المشركين بل كفروا بالايمان اى
جحدوا به ان يكون دينا حقّا لا يقبل غيره وحبط بذلك عملهم وهو تديّنهم بالكتاب اى
التورية او الانجيل ونبوّة موسى وعيسى انتهى وقال مقاتل بن حيّان نزلت فيما احصن
المسلمون من نساء اهل الكتاب يقول ليس احصان المسلمين ايّاهنّ بالّذى يخرجهنّ من
الكفر او يغنى عنهنّ فى دينهنّ شيئا وجعلهنّ ممّن كفر بالايمان وحبط عمله وهى تعدّ عامّة

للنّاس من يكفر بالايمان فقد حبط عمله فى تفسير ابى الفرج سبب نزول هذا الكلام انّ الله
تعالى لما رخّص فى نكاح الكتابيات قلن بينهنّ لولا انّ الله تعالى قد رضى عنّا لم يبح
المؤمنين تزويجنا وقال المسلمون كيف يتزوّج الرّجل منّا الكتابيّة وليست على ديننا
فنزل ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله انتهى وهذا قول قتادة الّا انّه ليس بعينه ذلك
لما انّ فيه زيادة ليس فى قول قتادة ولذا عدّ وجهًا آخر فالنظم الشريف يكون زجرًا
وردّ القول الكتابيّات لولا انّ الله تعالى قد رضى عنّا لم يبح المؤمنين تزويجنا وتنبيهًا
للمسلمين على حقيقة الحال ودفعا للتوهّم كما ذكره فى التيسير ويحتمل ان يكون النظم على قول
قتادة وابى الفرج ردًّا وزجرًا لمن قال كيف يتزوّج الرّجل منّا الكتابيّة وليست على ديننا
بان الاعتراض على ما انزل الله وعلى احكامه ليس من امارات التسليم والانقياد يعظكم
الله ان تعودوا لمثله ابدًا ان كنتم مؤمنين وفى تفسير ابى الفرج قال الزجاج معنى الآية
من احلّ ما حرّم الله وحرّم ما احلّه فهو كافر وقال ابو سليمن من جحد ما انزله من شرايع الايمان
وعرفه من الحلال والحرام فقد حبط عمله المتقدّم انتهى فهذان القولان يمكن ارجاعه الى
قول قتادة بالاحتمالين المذكورين ثم قال ابو الفرج وسمعت الحسين بن ابى بكر النيسابورى
الفقيه يقول انّما اباح الله تعالى الكتابيّات لانّ بعض المسلمين قد يعجبه حسنهنّ فحذّرنا
نكاحهن من الميل الى دينهنّ بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله انتهى فقول المص تبعا
للزّمخشرى يريد بالايمان شرايع الاسلام وبالكفر به انكاره والامتناع عنه قول ابى سليمان
الدّمشقى والزّجاج فيجوز ارجاعه الى قول قتادة مع الاحتمالين المذكورين فيه قال الفاضل
الطّيبى عند قول الزّمخشرى ومن يكفر بالايمان بشرايع الاسلام وما احلّ الله وحرّم يريد
انّ قوله ومن يكفر الخ كالتّذييل والتأكيد لقوله تعالى اليوم احلّ لكم الطّيبات تعظيما
لشان ما احلّ الله وما حرّمه وتغليظا على من خالف ذلك **قوله** لما روى انّه عليه السّلام
صلّى الخمس بوضوء واحد يوم الفتح الحديث اخرجه مسلم والاربعة من حديث بريدة **قوله**
فقيل انّه مطلق اريد به التقييد والمعنى اذا قمتم الى الصّلوة محدّثين وقال زيد بن اسلم
والسّدى معنى الآية اذا قمتم الى الصّلوة من النّوم **قوله** وقيل الامر فيه للنّدب فقال عكرمة
كان على بن ابى طالب يتوضّا عند كلّ صلوة ويقرا هذه الآية يا ايّها الّذين امنوا اذا
قمتم الى الصّلوة الآية وعن ابى غضيف الهذلى انّه راى ابن عمر توضّا للظّهر ثم للعصر قال
فقلت يا ابا عبد الرّحمن اسنة هذا الوضوء قال ان كان لكافيا وضوئى لصلوتى كلّها ما لم
احدث ولكنّى سمعت رسول الله يقول من توضّا على طهر كتب الله له عشر حسنات ففى ذلك
رغبت يا ابن اخى كذا فى تفسير الثّعلبى **قوله** المائدة آخر القرآن نزولا فاحلّوا حلالها وحرّموا
حرامها رواه الامام احمد والحاكم وصحّحه عن عايشة موقوفا وقال الشيخ ولى الدّين العراقى
وابن حجر لم يجده مرفوعًا انتهى قلت كونه موقوفا لا يضرّ ههنا على قاعدة اهل الحديث
لانّ مثله لا يقال بالرّاى والقياس مثل احوال الآخرة واسباب النّزول وغيرها ممّا لا
يدركه الّا بتوقيف من الشّارع فمثل تلك الموقوفات كلّها فى حكم المرفوع كما سبق
مرادًا كانّهما لم يريدا به اعتراضا على احد بل افادة ما هو الواقع قال الثّعلبى وقال بعضهم
هذا اعلام من الله تعالى رسوله ان لا وضوء عليه الّا اذا قام الى صلوته دون غيرها
من الاعمال وذلك انّه عليه السّلام كان اذا احدث امتنع من الاعمال كلّها حتّى يتوضّا

يتوضّا، فاذن الله تعالى ان يفعل كلّ ما بدا له من الاعمال بعد الحدث غير الصّلوة روى
عبد الله بن ابى بكر بن عمرو بن حزم عن عبد الله بن علقمة ابن العفواء عن ابيه قال كان
رسول الله اذا اراق البول نكلّمه فلا يكلّمنا ونسلّم عليه فلا يردّ علينا حتّى ياتى منزله
فيتوضّا كوضوئه للصّلوة حتّى نزلت آية الرخصة يا ايّها الّذين امنوا اذا قمتم الى
الصّلوة فاغسلوا وجوهكم **قوله** وقيل للتّبعيض فانّه الفارق بين قولك مسحت المنديل
وبالمنديل ووجهه ان يقال انّها تدلّ على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانّه قيل و
الصقوا المسح برؤسكم وذلك لا يقتضى الاستيعاب بخلاف ما لو قيل وامسحوا رؤسكم
فانّه كقوله فاغسلوا وجوهكم قال ابو البقاء الباء زائدة وقال من لا خبرة له بالعربيّة
الباء فى مثل هذا للتبعيض وليس بشئ يعرفه اهل العلم ووجه دخولها انّها تدلّ على
الصاق المسح بالرّاس انتهى وقوله ووجه دخولها بتشديد الجيم على صيغة الماضى من
التّفعيل عطف على قوله قال من لا خبرة له والمعنى وتصدّى هذا القائل الى توجيه دخول
الباء على تقدير كونها للتّبعيض بدلالتها على الصاق المسح بالرّاس فان اراد القائل بهذا
الكلام ردّ ابى البقاء فيرد عليه انّ الرّد انّما يتمّ لو اورد من ائمّة العربيّة نقلا يرفع
كلام ابى البقاء ويثبت كلامه والّا فمجرّد الجواز والاحتمال لا يجدى ههنا نفعا وان اراد به
حلّ كلامه فيرد عليه انّه غير ملايم له ولا ظاهر فيه وقد قال سيبويه فى كتابه خشنت
صدره وبصدره ومسحت راسه وبراسه فى معنى واحد انتهى فيشعر كلام سيبويه انّه
لا فرق فى المعنى بين ثبوت الجار وعدم ثبوته فلا فرق بين مسحت براسه وراسه
فى المعنى بخلاف ما ذكره القائل على قوله بكون المعنى فى الاوّل مسحت بعض الرّاس وفى الثّانى
كلّ الرّاس وكلام ابى البقاء لا يخالف كلام سيبويه بل يوافقه موافقة ظاهرة بخلاف
كلام القائل فى الكشّاف وامسحوا برؤسكم المراد الصاق المسح بالرّاس وماسح بعضه
ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه انتهى فترى كلام القائل مخالف لكلام
الزمخشرىّ ايضا ثم انّ المصنّف وان زيّف كلام القائل اوّلا الّا انّ اللّايح من سبكه
وتقريره انّه يروّج القائل ويرجّحه وقد قال ابو حيّان فى تزييف كلام الزمخشرى انّ ما
مسح بعضه لا يطلق عليه انّه ملصق المسح براسه حقيقة وانّما يطلق عليه ذلك
على سبيل المجاز وتسمية البعض بكلّ **قوله** وجرّه الباقون على الجوار ونظيره كثير فى القرآن
والشّعر كقوله تعالى عذاب يوم اليم وحور عين بالجرّ فى قراءة حمزة والكسائى وقولهم
جحر ضبّ خرب وللنّحاة باب فى ذلك قال ابو البقاء وارجلكم يقرا بالنّصب وفيه وجهان
احدهما هو معطوف على الوجوه والايدى اى فاغسلوا وجوهكم وايديكم وارجلكم وذلك
جائز فى العربيّة بلا خلاف والسّنّة الدالّة على وجوب غسل الرّجلين تقوّى ذلك و
الثّانى انّه معطوف على موضع برؤسكم والاوّل اقوى لانّ العطف على اللفظ اقوى من العطف
على الموضع ويقرا فى الشّذوذ بالرّفع على الابتداء اى وارجلكم مغسولة او كذلك ويقرا
بالجرّ وهو مشهور ايضا كشهرة النّصب وفيها وجهان احدهما انّها معطوفة على الرّؤس فى
الاعراب والحكم مختلف فالرّؤس ممسوحة والارجل مغسولة وهو الاعراب الّذى يقال
على الجوار وليس بممتنع ان يقع فى القرآن لكثرته فقد جاء فى القرآن والشّعر فمن القرآن قوله
تعالى وحور عين على قراءة من جرّ وهو معطوف على قوله باكواب واباريق والمعنى مختلف

اذ ليس المعنى يطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين قال النابغة ، فلم يبق الا اسير
غير منقلب ، وموبق فى حبال القد مجنوب ، والقوا فى مجرورة والجواد مشهور عندهم
فى الاعراب وقلب الحروف بعضها الى بعض والتأنيث وغير ذلك فمن الاعراب ما ذكرنا
فى العطف ومن الصفات عذاب يوم محيط واليوم ليس بمحيط وانما المحيط العذاب وكذلك
قوله فى يوم عاصف واليوم ليس بعاصف وانما العاصف الريح ومن قلب الحروف قوله عليه
السلام ارجعن مازورات غير ماجورات والاصل موزورات ولكن اريد التاخى
وكذلك قولهم انه ليأتينا بالغدايا والعشايا ومن التأنيث قوله تعالى فله عشر امثالها
فحذف التاء فى عشر وهى مضافة الى الامثال وهى مذكرة ولكن لما جاورت الامثال
الضمير المؤنث اجرى عليها حكمه وكذلك قول الشاعر لما اتى خبر الزبير تضعضعت ،
سور المدينة والجبال الخشع ، وقولهم ذهبت بعض اصابعه ومما راعت العرب فيه الجوار
قولهم قامت هند فلم يجيزوا حذف التاء اذ لم يفصل بينهما فان فصلوا بينهما اجازوا
حذفها ولا فرق بينهما الا المجاورة ومن ذلك قام زيد وعمرا كلمته استحسنوا
النصب بفعل محذوف لمجاورة الجملة اسما قد عمل فيه الفعل ومن ذلك قلبهم الواو
المجاورة للطرف همزة كما فى قولهم اوائل كما لو وقعت طرفا وكذلك اذا بعدت عن الطرف
لا تقلب نحو طواويس وهذا موضع يحتمل ان يكتب فيه اوراق من الشواهد وقد جعل
النحويون له بابا ورتبوا عليه مسائل واصلوه بقولهم جحر ضب خرب حتى اختلفوا
فى جواز جر التثنية والجمع فاجاز الاتباع فيهما جماعة من حذاقهم قياسا على المفرد
المسموع ولو كان لا وجه له فى القياس بحال لاقتصروا فيه على المسموع فقط والوجه
الثانى ان يكون جر الارجل بجار محذوف تقديره وافعلوا بارجلكم غسلا وحذف
الجار وابقاء الجر جائز قال الشاعر مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة ، ولا ناعب الا ببين
غرابها ، وقال زهير بدا لى انى لست مدرك ما مضى ، ولا سابق شيئا اذا كان جائيا
فجر بتقدير الباء وليس بموضع ضرورة وقد افردت لهذه المسئلة كتابا انتهى قال ابن الحاجب
والخفض على الجوار ليس بجيد اذ لم يأت فى الكلام الفصيح وانما هو شاذ فى كلام من لا يؤبه
من العرب وكلام ابى البقاء الذى نقلناه مشاهد عليه سيما قوله فاجاز الاتباع فيهما
جماعة من حذاقهم قياسا على المفرد المسموع ولو كان لا وجه له فى القياس بحال لاقتصروا
فيه على المسموع فقط فيشعر هذا الكلام ان الخفض على الجوار قد كثر فى كلام العرب العاربة
الموثوق بعربيتهم ويستشهد بكلماتهم بحيث اجاز جماعة من الحذاق من ائمة العربية
القياس فى التثنية والجمع على المفرد المسموع فلم يقتصر جماعة من الحذاق على ما ورد
من العرب حتى اطرد واذلك فى التثنية والجمع ايضا وكذلك الكلام فى ان ابن الحاجب
حكم بالشذوذ فى الخفض بالجوار سواء كان وقع فى النعت والتأكيد او العطف او غير
ذلك والحذاق من الائمة على ان ذلك يجرى على الاطلاق بلا فرق بين النعت والتأكيد
والعطف وغيرها وانه لكثرة وقوعه على انحاء مختلفة يجوز فيه القياس والاطراد ولا
يجب فيه الاقتصار على السماع وكذلك المراد من قوله واصلوه بقولهم جحر ضب خرب
مثلا لانا نعلم انه لا يتجاسر على القياس والاطراد بمثال ومثالين او امثلة قليلة
بل لا بد من شواهد كثيرة يلوح منها الاطراد والقياس فلذلك ذهب اليه جماعة من

جماعة من الحذاق المتقنين والمهرة المفلقين ثم ان المدعى لابى البقاء بل للقوم والحذاق
فى اعتبار الجوار ليس يختص بالخفض بالجوار بل يعتبر الجوار ويقع فى كلام العرب الموثوق
بعربيتهم فى صور شتى وانحاء مختلفة بحيث يتعسر ضبطها وبالجملة فمن نظر فى كلام ابى
البقاء نظر الانصاف وتأمله حق التأمل لا يتردد هنالك قال فى الكشف وارجلكم
جار على الجوار وجاز ان يكون من قبيل علفته تبنا وماء باردا والثانى اختيار الزجاج
وكثير من نغلبا لولا بان الاعراب بالجوار قليل فى كلام الفصحاء وليس بذلك لانه باب
كثير الشعب فى فنون العربية واذا جاز بالغدايا والعشايا فهو جوز انتهى فى حاشية
التفتازانى ولما ورد عليه ان الجر بالجوار لم يجئ مع الالتباس وههنا ملتبس اجاب
بانه لا التباس لان المسح لم يضرب له الغاية فى الشرع وههنا قد ذكر له غاية بقوله
الى الكعبين فانظر الى هذا التصريح العظيم والتحقيق الجسيم الواقع فى كلام ابى البقاء ولا
شك انه امام متقن فى تحقيقه ثبت موثوق فى نقله وكان القول المذكور فى جر الجوار
من النص ههنا اشارة الى رد كلام ابن الحاجب وخلاصة لكلام ابى البقاء قوله لانه
عليه السلام مسح على ناصيته رواه مسلم قوله وهو ضعيف لان ان لا يقدر بعد
المزيدة وفى بعض الحواشى كانه اخذه من عبارة الكافية حيث قال يقدر بعد لام كى ولام
الجحود لكن صرح فى الرضى والكشاف بالتقدير فى امثاله مع كونه زائدة وقال فى التسهيل
يظهر ان ويضمر بعد لام الجر الغير الجحودية قوله ما هو مطهرة لابدانكم ومكفرة لذنوبكم
وفى بعض الحواشى المطهرة بالفتح اجود من الكسرة وهو الاداوة كذا فى الصحاح والاحسن
ان يجعل مكفرة اسم آلة ويحتمل اسم الفاعل من التكفير انتهى كل من القولين الواقعين فى
المطهرة والمكفرة لا يناسب المقام ولعل التاء فى كل من الكلمتين تحريف من الناسخين
وتصحيف منهم واصلهما بلا تاء على صيغة اسم الفاعل المذكور من التفعيل قوله الميثاق
الذى اخذه على المسلمين حين بايعهم رسول الله على السمع والطاعة فى العسر واليسر والمنشط
والمكره او ميثاق ليلة العقبة او بيعة الرضوان فى حاشية الطيبى عن البخارى ومسلم
فى صحيحهما عن عبادة ابن الصامت بايعت رسول الله على السمع والطاعة فى العسر واليسر
والمنشط والمكره وفى النهاية المنشط مفعل من النشاط وهو الامر الذى ينشط له و
يؤثر فعله وهو مصدر بمعنى النشاط وروى الامام احمد بن حنبل فى مسنده عن عبادة
ابن الصامت بايعنا رسول الله اذ بايعناه على السمع والطاعة فى النشاط والكسل
وعلى النفقة فى العسر واليسر وعلى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وفيه وان ننصر رسول
الله اذا قدم علينا يثرب فنمنعه مما نمنع منه انفسنا وازواجنا وابنائنا ولنا الجنة
قال ابن الجوزى كانت هذه المبايعة فى العقبة الثانية فى سنة ثلث عشرة من النبوة
واما العقبة الاولى ففى سنة احدى عشرة قال عبادة ابن الصامت فبايعناه
بيعة النساء ان لا نشرك بالله شيئا ولا نسرق ولا نزنى ولا نقتل اولادنا ولا
نأتى ببهتان نفتريه بين ايدينا وارجلنا ولا نعصيه فى معروف واما بيعة الرضوان
فقد روينا عن مسلم والترمذى والنسائى والدارمى عن جابر فى قوله تعالى لقد
رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فقال بايعناه على ان لا نفر ولم
نبايعه على الموت ولمسلم سئل جابر كم كنتم يوم الحديبية قال كنا اربع عشر مائة و

عم أخذ بيده تحت الشجرة انتهى لما تمادى كفار مكة في بغيهم وعتوهم وطغيانهم
واذائهم لرسول الله والذين امنوا معه اراد ان يهاجر منهم فكان عليه السلام
يعرض نفسه على القبائل في ايام موسم الحج فصادف ليلة من الليالي وذلك
سنة احدى عشرة من البعثة رجالا من يثرب للحج وفيهم عبادة بن الصامت
وغيرهم من النقباء فعرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لهم الاسلام فاسلموا
وبايعوا رسول الله وتلك البيعة هي بيعة العقبة الاولى ووقع صورة هذه المبايعة
مثل مبايعة النساء الواقعة في سورة الممتحنة يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات
يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن
ولا يأتين ببهتان يفترينه بين ايديهن وارجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن
واستغفر لهن الله ان الله غفور رحيم فكان عليه السلام يبايع المؤمنات بهذه
المبايعة ثم وقع البيعة في ليلة العقبة الاولى مع رجال يثرب على منوال هذه المبايعة
ومماثلتها وكونها على منوالها وجه مماثلتها كونها مبنية على المعاهدة بالتوقي والاجتناب
عن الاشياء الستة المذكورة في مبايعتهن الا انها وقعت مثلها في المخالطة والتقرير
وهو ظاهر ثم ان رجالا من يثرب جاء للحج ايضا في سنة ثلثة عشرة من البعثة وهم
اكثر من الكرة الاولى نحو السبعين وفيهم النساء والنقباء فلقيهم رسول الله ليلة من
ليالي الموسم بمواعدة بينهم ومعه العباس رضي الله تعالى عنه في العقبة فبايعوه فيها
ايضا رسول الله على السمع والطاعة وعلى ان يمنعوه عليه السلام مما يمنعون انفسهم
ونساءهم وابناءهم فهذه هي بيعة العقبة الثانية ثم ان رسول الله خرج بعد هذه
المبايعة من مكة وهاجر الى المدينة ومعه ابو بكر وهاجر المسلمون ايضا بعضهم قبله
عليه السلام وبعضهم بعده والظاهر من قول المص وميثاقه ليلة العقبة هو الميثاق
في الليلة الثانية ويحتمل المبايعة والميثاق الواقع في كل من الليلتين ثم ان من الوجوه
المذكورة في معنى الآية هو اخذ الميثاق في عهد آدم عن جميع الذرية التي في صلبه على
ما هو المروي عن الصحابة والتابعين وتابعيهم وهو المروي عن ابن عباس ومجاهد
وابن زيد في معنى هذه الآية ولم يذكره المصنف لعدم موافقة هذا المعنى مذاقه كما
علمته سابقا ولاحقا **قال** تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط
الاية قال ابو الفرج ابن الجوزي في سبب نزولها ثلثة اقوال احدها انها نزلت من اجل
كفار قريش ايضا وقد تقدم ذكرهم في قوله ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن
المسجد الحرام روى نحو هذا المعنى ابو صالح عن ابن عباس وبه قال مقاتل والثاني ان قريشا
بعث رجلا ليقتل رسول الله واطلع الله نبيه على ذلك ونزلت هذه الآية والتي بعدها
وهذا قول الحسن والثالث ان النبي عليه السلام ذهب الى يهود بني النضير ليستعينهم
في دية فهموا بقتله فنزلت هذه الآية قال مجاهد وقتادة وفي حاشية التفتازاني ان
جرم يجيء متعديا الى مفعول مثل جرم ذنبا وليس هذا منه لان مفعوله يكون الامر المكسوب
كالذنب لا الشخص والى مفعولين وظاهر ان هذا ليس منه لوجود حرف الجر فيما هو في
موقع المفعول الثاني فاعتبر تضمين معنى الحمل ليصح كون الاول هو الشخص والثاني مع حرف
الاستعلاء وفي حاشية الكشف قال الجوهري الشنآن بالفتح والسكون لغتان وهما شاذ

وهما شاذان اما التحريك فلانه يكون فيما فيه حركة واضطراب واما السكون فلانه
لم يجيء عليه شيء من المصادر اقول جاز ان يقال البغض واشتداده من الحركة المعنوية
الا يرى الى قولهم فلان يغلي صدره حنقا وغيظا انتهى وقول الجوهري لم يجيء عليه
شيء من المصادر معناه لم يجيء سوى ليان قال المحقق التفتازاني ولو كان اصله الليان
بالفتح لما صح الادغام للالتباس **قوله** واذا كان هذا العدل مع الكفار فما ظنك بالعدل
مع المؤمنين وفي بعض الحواشي عصام واذا كان هذا الجور مع الكفار فما ظنك بالجور مع المسلمين
قوله روي ان المشركين رأوا رسول الله واصحابه بعسفان قاموا الى الظهر معا الحديث
اخرجه مسلم من حديث جابر والترمذي والنسائي من حديث ابي هريرة وابن جرير من
حديث ابن عباس **قوله** روي ان النبي عليه السلام اتى قريظة ومعه الخلفاء الاربعة
يستقرضهم الحديث اخرجه ابن اسحق في المغازي وقال حدثني والدي اسحق ابن المغيرة
بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام وعبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم وغيرهما
من اهل العلم لما قدم ابو براء عامر بن مالك بن جعفر ابن كلاب على رسول الله فذكره مطولا
وقال فيه ثم خرج رسول الله الى بني النضير يستعينهم في دية القتيلين الذين قتلهما عمرو
بن امية فيما حدثني يزيد بن رومان قال كان بين بني النضير وبني عامر عقد وحلف
فلما اتاهم قالوا نعم اجلس يا ابا القاسم فجلس الى جانب جدار من بيوتهم ثم خلا بعضهم
ببعض فقالوا من رجل يعلو على هذا البيت فيلقي عليه فيقتله فيريحنا منه فانتدب
منهم لذلك عمرو بن جحاش فصعد ليلقي عليه صخرة ورسول الله في نفر من اصحابه منهم ابو
بكر وعمر وعلي فاتاه جبرئيل من السماء بما اراد القوم فقام عليه السلام وخرج راجعا الى
المدينة ثم امر بحربهم والمسير اليهم فسار الناس واخرجه ابو نعيم والبيهقي في الدلائل من
طريق ابن اسحق قال الحافظ العسقلاني في قول صاحب الكشاف انهما كانا مسلمين لم اجد
ذلك في شيء من طرقه بل خرج موسى بن عقبة في المغازي انهما كانا كافرين وكان لهما عهد انتهى
وقلت انا وكذا ليس في رواية هؤلاء ومعه الخلفاء الاربعة بل معه ابو بكر وعمر وعلي كما سمعت
وكذا ليس في رواية هؤلاء خروج رسول الله عليه السلام في هذه القصة الى بني قريظة
بل الى بني النضير كما سمعت والحاصل ان نقل هذا الحديث من المص مخالف لكلام هؤلاء الائمة
من ثلثة اوجه احدها كون القتيلين مسلمين وثانيها كون خروجه عليه السلام في هذه
القصة الى بني قريظة وثالثها كون الخلفاء الاربعة ممن معه عليه السلام في هذه القصة
من الاصحاب وان نقل الزمخشري اياه مخالف لهؤلاء الائمة من الوجهين الاولين لا من الوجه
الثالث **قوله** وقيل نزل رسول الله عليه السلام منزلا وعلق سلاحه بشجرة فتفرق
الناس عنه الحديث اخرجه الشيخان من حديث جابر **قوله** روي ان بني اسرائيل لما فرغوا الخ
اخرجه ابن جرير عن السدي **قوله** بعد ذلك الشرط المؤكد المعلق به الوعد العظيم في الكشاف
بعد ذلك الشرط المؤكد المعلق بالوعد العظيم انتهى ورد عليه ان الوعد بتكفير السيئات
وادخال الجنات جزاء للشرط والجزاء هو المعلق بالشرط لا الشرط بالجزاء فعبارة الكتاب على
القلب وذكر في حاشية الطيبي في الجواب عنه وقال والحق ان الوعد العظيم هو قوله اني
معكم واي وعد اعظم من ذلك لانه مشتمل على جميع ما يصح فيه الوعد من النصرة وتكفير
الذنوب وادخال الجنة والغفران والرضوان والرؤية وغيرها وتعلق الشرط به وهو

قوله لئن اقمتم الى آخره من حيث المعنى كما تقول لصاحبك انا معتنى فى حقك جدا ان
خدمتنى لم اضيع سعيك واصنع بك كيت وكيت فالشرط مع الجزاء مقرر لمعنى الجملة الاولى
واورد صاحب الكشف فى الجواب عن الاعتراض المذكور جوابا آخر فقال لما كان التعليق
فى الحقيقة من الجانبين آثر هذه العبارة لما فيه من الترغيب فى الشرط وذلك لان
كلا منهما سبب للآخر وجه انتهى وتوضيحه ان الشرط من جهة الوجود العينى سبب
للجزاء من هذه الجهة ايضا والجزاء من جهة الوجود العقلى سبب للشرط من جهة الوجود
العينى ثم قال صاحب الكشف وقيل المراد بالوعد قوله انى معكم لان ما بعده مربوط به
معنى وفيه ان السؤال عائد الا اذا أوّل بما مر وفيه عنية انتهى يريد بقوله وقيل المراد
الخ ما اورده الطيبى فى الجواب كما علمت والظاهر ان السؤال عائد وانه لا حاجة الى
التأويل الذى مر قال التفتازانى وعندى ان ليس معنى كلام المص ما فهم من حمل الشرط
على النحوى لظهور ان ليس المعنى من كفر بعد اقامة الصلوة وايتاء الزكوة والايمان
بالرسل بل بعد ما شرطت هذا الشرط ووعدت هذا الوعد وانعمت هذا الانعام ولا خفاء
فى ان الضلال بعد هذا الاخبار والاعلام اقبح واظهر ولا حاجة الى حمل الكفر على الارتداد
خاصة بل يتناول البقاء على الكفر بعد هذا الاخبار والاعلام بمضمون الشرطية ويدل
على ما ذكرنا انه وصف الشرط بالمؤكد ومعلوم ان القسم ليس لتأكيد مضمون الشرط
بل الشرطية بل الجزاء قال السيرافى اذا اقسمت على المجازاة مثل والله ان اتيتنى لا افعل فالقسم
انما يقع على الجواب لانه الاخبار والوعد المحتمل للتصديق والتكذيب والوفاء والاخلاف
والقسم انما يؤكد الاخبار انتهى فعلى هذا يكون المراد من التعليق المفهوم من قوله الشرط
المؤكد المعلق بالوعد العظيم هو معناه اللغوى وهو جعل شئ مرتبطا بشئ ومتعلقا به
فان اريد من الوعد العظيم الجزاء المذكور اعنى لاكفرن الخ يكون هذا التعليق والارتباط
من قبيل ارتباط الكل بجزئه وان اريد من الوعد العظيم انى معكم لم يحتج فى الارتباط
ان يقول انه من قبيل ارتباط الكل بجزئه وهو ظاهر وفى بعض الحواشى عصام ووجه تأكيد الشرط
تعبير المستقبل بلفظ الماضى وتعليق الوعد العظيم به وقد خفى على المحقق التفتازانى انتهى
يريد به رد قول التفتازانى ويدل على ما ذكرنا انه وصف الشرط بالمؤكد ومعلوم ان القسم
ليس لتأكيد مضمون الشرط بل الشرطية بل الجزاء ووجه الرد ان المراد من الشرط فى قول صاحب
الكشاف الشرط المؤكد هو الشرط النحوى كما هو المتبادر والذى يؤكد هذا الشرط هو التعبير
عنه بلفظ الماضى مع كونه مستقبلا فهذا التأكيد قد تحقق فى هذا الشرط واكد هذا الشرط
بهذا التأكيد وليس مؤكد هذا الشرط بالكسر هو القسم المذكور حتى يرد ما ذكره هذا مراده
وفيه نظر ظاهر اذ الافعال التى فى هذا الشرط اعنى لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وامنتم
برسلى وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا كل منها مدخول كلمة ان الشرطية فان اراد به
ان كل واحد منها فعل ماض فى اصله قبل دخول كلمة ان فهو كذلك ولا يفيده اصلا
وهو ظاهر وان اراد ان كل واحد منها فعل ماضى بعد دخول كلمة ان فهو باطل قطعا لوقوع
اجماع الائمة على ان كلمة ان تقلب الماضى الى المستقبل فكما ان تقيمون وتؤتون وتؤمنون
وتعزرون وتقرضون افعال موضوعة بالوضع النوعى للمستقبل كذلك ان اقمتم وآتيتم و
آمنتم وعزرتم واقرضتم مع كلمة ان افعال موضوعة بالوضع النوعى للمستقبل فكما ان الاولى

ان الاولى حقيقة فيه كذلك الثانية فقوله ووجه تأكيد الشرط تعبير المستقبل بلفظ
الماضى فاسد لان قوله تعالى ان اقمتم لفظ موضوع فى لغة العرب وضعا نوعيا حقيقيا
للاستقبال ثم انه بعد تسليم حصول التأكيد ههنا بهذا التعبير لم يفد ولم يجد لنا نفعا
اذ التأكيد المجدى المفيد فى هذا المقام هو تأكيد يؤكد الكلام التام المحتمل للصدق و
الكذب والايفاء والاخلاف والوعد وهو ظاهر **قوله** بخلاف من كفر قبل ذلك اذ يمكن
ان يكون له شبهة ويتوهم له معذرة فى الكشاف فان قلت من كفر قبل ذلك ايضا فقد
ضل سواء السبيل قلت اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما اعظم
قبحه لعظم النعمة المكفورة فاذا زادت النعمة قبح الكفر وتمادى فى حاشية الطيبى فهذا
التقرير اعتزالى خفى لانه مبنى على قاعدة الحسن والقبح العقليين انتهى وفيه نظر اذ قبح
الكفر متفق عليه بين الموافق والمخالف وانما النزاع فى كونه شرعا او عقلا والزمخشرى
لم يصرح ههنا بكونه عقلا **قوله** طردناهم من رحمتنا او مسخناهم او ضربنا عليهم الجزية
فى تفسير الثعلبى قال ابن عباس عذبناهم بالجزية الحسن ومقاتل بالمسخ عطاء ابعدناهم
من رحمتنا انتهى فالوجه الاول من المص هو قول عطاء والوجه الثانى هو قول الحسن ومقاتل
والوجه الثالث هو قول ابن عباس فى الكشاف طردناهم واخرجناهم من رحمتنا وقيل
مسخناهم وقيل ضربنا عليهم الجزية انتهى فالزمخشرى والمص اتفقا على تقديم قول
عطاء لانه المتبادر من النظم وقدمه البغوى ايضا واختاره الزجاج حكاه الحافظ ابو
الفرج ثم ان المص تركه صيغة التمريض فى القولين الاخيرين ايضا لان احدهما منقول عن ابن
عباس والآخر عن الحسن كما تحققت **قوله** لما روى ان ابن مسعود قال الخ رواه الامام احمد
فى مسنده **قوله** خيانة او فرقة خائنة او خائن والتاء للمبالغة قال الثعلبى اختلفوا فى
الخائنة فقال المبرد هى مصدر كالكاذبة واللاغية وقيل هى اسم كالعافية والعاقبة
بمعنى الفاعلة والهاء فيه للمبالغة مثل راوية وعلامة ونسابة ويجوز ان يكون جمع
الخائن كقوله فرقة كافرة وطائفة خارجة قال ابن عباس على خائنة اى معصية وقال
يمان كذب وفجور وكانت خياناتهم نقضهم العهود ومظاهرتهم المشركين على حرب
رسول الله وهمهم بقتله وسمه ونحو هذا من خياناتهم التى ظهرت فقول المص خيانة
اشارة الى كون خائنة مصدرا ويحتمل ان تكون اشارة الى كونها اسم مصدر كالعافية
وقوله او فرقة خائنة اشارة الى كونها اسم مصدر كالعافية وقوله او فرقة خائنة اشارة
الى كونها مفردا مؤنثا لاسم الفاعل ويحتمل ان يكون جمعا للخائن مثل الخارجة كما ذكره
الثعلبى واما الوجه الثالث المذكور فيه فلا يحتمل الا وجها فقط فكلام المص ههنا مع
محتمل لانه حاو للاقوال التى ذكرها الثعلبى فى الكشاف على خائنة اى على خيانة او على فعلة
ذات خيانة او على نفس او على فرقة خائنة اذا كان صفة لموصوف مقدر فذلك
الموصوف المقدر اما فعلة او نفس او فرقة وعلى الاول تكون خائنة بمعنى ذات خيانة
قال المحقق التفتازانى فتكون خائنة على طريقة النسب كعيشة راضية ولابن وتامر **قوله**
واخذنا من النصارى ميثاقهم كما اخذنا ممن قبلهم فى الكشاف اخذنا من النصارى
ميثاق من ذكر قبلهم من قوم موسى اى مثل ميثاقهم بالايمان بالله والرسل وافعال الخير
او اخذنا من النصارى ميثاق انفسهم كذلك انتهى قال مولانا العلامة الطيبى يريد ان

الضمير المضاف اليه فى ميثاقهم لليهود على حذف المضاف لقوله اى مثل ميثاقهم ليستقيم
المعنى اذ لايكون اليهود او للنصارى من غير حذف فعلى الاول قد شبّه اخذ ميثاق
النصارى باخذ ميثاق اليهود والوجه ان يكون الضمير للنصارى لاختلاف العبارتين
والحالتين اتى فى الاولى بالجملة القسمية وهى ولقد اخذ الله وعرّى الثانية عن
التوكيد وقيل ثمّه فبما نقضهم ميثاقهم مع المؤكدة الى حمّا ذكروا به وههنا فنسوا
حظا ممّا ذكّروا به ثم انظر كم التفاوت باين جزاء النقضين لتقف على تمام المراد و
ذلك ان اليهود لمّا كانوا قوما بهتا شديدى الشكيمة جيئ بما يدلّ على قوّة الامر ليؤذن
بالقسر والقهر ويؤيّده قوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوّة وامّا النصارى فلسهولة
مأخذهم ولين جانبهم عرّى ما نسب اليهم عن التوكيد والتشديد وينصره وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كونوا انصار الله كما قال عيسى بن مريم من انصارى الى الله قال الحواريون
نحن انصار الله اى كونوا مثلهم فى القبول بنشاط قلب ووفور رغبة انتهى فاقتصار
المص على الوجه الثانى من الوجهين المذكورين فى الكشاف كانه لملاحظة ما ذكر **قوله**
على انهم سمّوا انفسهم بذلك ادّعاء لنصرة الله فى تفسير الحافظ ابى الفرج قال الحسن انما قال
قالوا انا نصارى ولم يقل من النصارى ليدلّ على انهم ليسوا على منهاج النصارى حقيقة
وهم الذين تبعوا المسيح وقال قتادة كانوا بقرية يقال لها ناصرة فتسمّوا بهذا الاسم انتهى
اقول فى الاناجيل انه عليه السلام من قرية يقال لها ناصرة فلذا يقال له عليه السلام
ايشوع الناصرى فالظاهر ان تسميتهم بالنصارى ادّعاء وهم انهم اتباع ايشوع الناصرى
قال تعالى فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة فى تفسير الحافظ ابى الفرج اغرينا
قال النضر بن شميل هيّجنا وقال المؤرّج حرّشنا بعضهم على بعض وقال الزجاج الصقنا بهم
ذلك يقال غريت بالرجل غرى مقصورا اذا لصقت به هذا قول الاصمعى غريت به غراء ممدود
وهذا الغراء الذى يغرى به انما تلصق به الاشياء ومعنى اغرينا بينهم العداوة والبغضاء
انهم صاروا فرقا يكفر بعضهم بعضا وفى الهاء والميم من قوله بينهم قولان احدهما انه
ترجع الى اليهود والنصارى قاله مجاهد وقتادة والسدى والثانى ترجع الى النصارى
خاصة قاله الربيع وقال الزجاج هم النصارى منهم النسطورية واليعقوبية والملكية
وكل فرقة منهم تعادى الاخرى وفى تمام الآية وعيد شديد لهم **قوله** وهم نسطورية
ملكائية يعقوبية امّا اليعقوبية فهم اصحاب يعقوب السروجى وقيل البردعى ادعوا ان
المسيح عليه السلام اصاره الاتحاد طبيعة واحدة واقنوما واحدا وذلك لان طبيعة الاله
تركّبت مع طبيعة الانسان كما تركبت نفس الانسان مع جسده فصار انسانا واحدا و
كذلك المسيح فالمسيح عند اليعقوبية اله كلّه وانسان كلّه وله طبيعة واحدة تفعل ما يشبه
فعل الاله وما يشبه فعل الانسان وهو قنوم واحد والقنوم بلغتهم هو الشخص والاقانيم
الاشخاص وغالب نصارى مصر ومن اليها على هذه العقيدة وامّا الملكائية فقالوا ان
المسيح بعد الاتحاد طبيعتان وجوهران لا طبيعة واحدة وجوهر واحد كما قال به اليعاقبة
لكنه قنوم واحد فله بطبيعة اللاهوت مشيّة كمشيّة الاب وله بطبيعة الناسوت
مشيّة كمشيّة ابرهيم وداود عليهما السلام غير انه قنوم واحد فردّوا الاتحاد الى
الاتحاد فى الاقنوم اذ رأوه بالنسبة الى الجوهرية محالا والغالب على الروم هذه النحلة وامّا

وامّا النسطورية فهم نصارى المشرق نسبوا الى نسطورس قالوا ان المسيح بعد
الاتحاد جوهران وقنومان لا قنوم واحد كما قال به الملكائية ويعقوبية بل قنومان باقيان
على طباعهما كما كانا قبل الاتحاد وقالوا فهذا الشخص المأخوذ من مريم مشارك للبارى
فى هذه الخاصة فصار بها ابنا ومسيحا **قوله** وقيل لم يصرّح به احد منهم الى آخر القول
هذا القول خلاف الواقع نشاء من عدم الوقوف الى ملل النصارى ونحلهم والاكثر
منهم يقولون ذلك وقد رأيت فى كتبهم وسمعت منهم ذلك القول قال افريم وهو من
قدماء النصارى ان اليد الذى خلق السموات والارض هو الذى سمّر بالمسامير انتهى
وهذا القول الذى ذكره المصنّف هو قول الامام فى تفسيره حيث قال وفى الآية سؤال
وهو ان واحدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح بن مريم فكيف حكى الله تعالى عنهم
ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحلّ فى
بدن انسان معيّن او فى روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى
ذهبوا الى ذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا
القول فاقنوم الكلمة امّا ان يكون ذاتا او صفة فان كانت ذاتا فذات الله تعالى قد
حلت بعيسى واتحدت به فيكون عيسى هو هذا الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم
عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال
اقنوم العلم عن ذات الله تعالى الى عيسى يلزم خلو ذات الله تعالى عن العلم ومن لم يكن
عالما لم يكن الها فحينئذ الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا لا يصرّحون
بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك انتهى فاكثر هذا الكلام حشو فى بيان ما لحن
فيه غير محتاج اليه ههنا مبتنى على الذهول والتساهل عن تصفّح مقالات النصارى فقوله
فثبت ان النصارى وان كانوا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك
يرد عليه انه ان اراد من النصارى من يقول ثالث ثلثة او هو ابن الله ونحو ذلك فسلّم
انهم لا يصرّحون بهذا القول لكن ليس المراد من النصارى هذه الفرقة بل المراد بها افريم و
من تبعه من النصارى وان اراد ان هذه الطائفة ايضا لا يصرّحون بهذا القول ايضا
فهو خلاف الواقع اذ هم يصرّحون بهذه المقالة حتى قالوا انه تعالى قال بعثت انبياء و
رسلا الى قومهم مبشّرين ومنذرين من لدن آدم الى وقت المسيح فما اطاعوا وما اتبعوا ولا
صدّقوا رسلى من البشر فلم يبق الا ان ادعو الناس بنفسى قالوا فدعا سبحانه الناس الى
طريق الله بنفسه فظنّ الناس انه انسان بل هو الله وحده فهذه مقالة افريم ومن تبعه
وهو قبل يعقوب البردعى ونسطورس وملكان واقرب الفرق الى افريم واتباعه هى فرقة
اليعاقبة ثم من قال ثالث ثلثة وبالاقانيم الثلثة فرقة خارجة عن فرق يعقوبية وملكائية
ونسطورية لما علمت ان يعقوبية تقول بالطبيعة الواحدة وبالاقنوم الواحد وملكائية
وان قالوا بالطبيعتين قالوا انهما اقنوم واحد ونسطورية تقول بالطبيعتين وباقنومين
لا بالاقانيم الثلثة فكل موضع من القرآن العظيم يحكى مقالة فرقة من فرق النصارى
البالغ تلك الفرق الى اثنين وسبعين فرقة وما حكى من هذا الموضع من القرآن العظيم
من قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم هو مقالة فرقة منهم وما حكى
فى موضع آخر من القرآن العظيم من قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة هو

مقالة فرقة اخرى من الفرق وليس فرق النصارى منحصرة فى فرق اليعقوبيّة والملكانية
والنّسطورية بل هو معظم فرق النّصارى المنتشرة فى المشّرق والغرب ثمّ انّى ما وجدتّ
فى كتب التّفاسير اوفق الى النظم الشريف وانسب الى ما ذكرنا واحرى بالقبول من
كلام الامام البغوى فى المعالم ههنا فشكر الله تعالى سعيه **قوله** اشياع ابنيه عزير
كما قيل الاشياع ابن الزبير الخبيبون او مقرّبون عندهم قرب الاولاد من والدهم
فى تفسير الامام عند قوله تعالى وقالت اليهود والنّصارى الآية وفيه سؤال انّ
اليهود لا يقولون بذلك البتّة فكيف يجوز نقل هذا عنهم وامّا النّصارى فانّهم
يقولون ذلك فى حقّ عيسى لا فى انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم ثم اجاب
عنه باجوبة اربعة تركناها حذر الاطالة ونقول نحن فى جواب هذا السؤال امّا قوله
انّ اليهود لا يقولون بذلك البتّة فخلاف للواقع يبتنى على انّه هو لعن منها لانّ اليهود
فى سفر اشعيا الّذى اليوم فى ايدى اليهود والنّصارى انت ابونا وابراهيم لا يعرفنا انتهى
والّذين يقولون بهذا الخطاب هم اليهود ومرادهم بالمخاطب ههنا هو الله تعالى فهذا
سفر اشعيا صريح فى انّ اليهود يقولون انّه تعالى ابوهم وهم ابناؤه تعالى وفى الاناجيل
الّتى يقرأها النّصارى فى كنايسهم بالغدوّ والاصال انّ عيسى عليه السّلام كان يوماً
من الايّام فى محادرة اليهود ويبخّهم على سوء اعمالهم وعتوّهم واجترائهم على رسل الله
تعالى فقالوا جميعاً على لسان واحد وصاحوا من جميع الجوانب لسنا مولودين من زنا
وانّما لنا اب واحد هو الله تعالى فقال يشوع المسيح عليه السّلام لو كان ابوكم هو الله
تعالى لما عصيتم امرى ولما كفرتم بى انتهى نقلا بالمعنى فهذا الكلام صريح فى انّ اليهود سلفا
وخلفا يقولون انّهم ابناء الله تعالى وثبت هذا الاطلاق منهم سلفا وخلفا نعم انّهم لا
يقولون ذلك بمعنى انّهم مجانسون ومشاركون له تعالى فى الالوهيّة كما زعمت النّصارى
فى حقّ المسيح وامّا قوله وامّا النّصارى فانّهم يقولون ذلك فى حقّ عيسى لا فى انفسهم
فهو ايضا قول مخالف للواقع وقد حكى الاناجيل الاربعة عن السّيد يشوع المسيح
عليه السلام انّه كان يقول دائما فى وعظه لقومه كونوا بنى ابيكم السّماءى الّذى
يشرق شمسه على الاخيار والاشرار ويمطر غيثه على الاعداء والاحباب فان انتم احسنتم
الى احبائكم فقط دون اعدائكم فاىّ فضل لكم وكيف تكونون بنى ابيكم السماءى فان اردتم
ان تكونوا ابناء الله فاحسنوا الى اصدقائكم واعدائكم حتّى تكونوا بنى ابيكم السماءى
وقال عليه السّلام حين رفع الى السّماء مخاطبا للتلامذة وهم قد تضجّروا من ذهابه
عليه السّلام انى ذاهب الى ابى وابيكم والهى والهكم يعطيكم ويمنحكم فارقليط فان
لم اذهب لم يأتكم الفارقليط وقد سئلوا عنه عليه السلام اىّ شئ يقرؤن فى
صلوتهم فقال عليه السلام قولوا يا ابانا الّذى فى السّماء تقدّس اسمك فلتأت
ملكوتك خبزنا غداءنا آتنا اليوم ولا تدخلنا التّجارب فصرح الاناجيل بانّ
النّصارى لم يتحاشوا عن القول بانّهم ابناء الله وانّه لم يخصّ هذا القول والاطلاق
عندهم بالسّيد يشوع عليه السلام وبالجملة انّ كلا من الفريقين يقولون نحن ابناء
الله كما يفصح عنه قوله تعالى نحن ابناء الله واحبّاؤه وهو موافق كلّ الموافقة لما فى كتب
اليهود والنّصارى ومطابق لمللهم ونحلهم وانّ هذا الاطلاق شايع مستفيض بين

بين كلّ من الفريقين فالاستشكال والاستصعاب بعده انّما نشاء من عدم الوقوف
لمللهم ونحلهم ولمقالات كلّ من الفريقين فقول المص تبعا للزمخشرى اشياع ابنيه عزير
والمسيح كما قيل الاشياع الزبير الخُبَيْبُون تكلّف وتعسّف لا حاجة اليه بوجه كما تحققت
ممّا ذكرنا وخبيب بضم الخاء المعجمة وفتح الباء الموحّدة وسكون الياء آخره باء موحّدة
اسم لولد عبد الله ابن الزّبير تصغير خبّ ضرب من السّير دون عنق ولذلك يكنى به
عبد الله فقال له ابا خبيب وقد يثنّى فيقال خبيبان فقيل المراد عبد الله وابنه وقيل
ابنه واخوه المصعب وامّا الخبيبون فالظّاهر انّه عبد الله وولده واخوه مصعب ووجه
التّكلّف انّه يشعر كلامهما انّ استعمال ابناء الله فيهم واطلاقه عليهم مثل اطلاق
الخبيبان والخبيبون حيث انّ لفظ الخبيب بمفرده لم يطلق ولم يستعمل بمفرده فى عبد
الله واخيه مصعب عندهم اصلا بل الاطلاق والاستعمال فيهما انّما ورد فى ضمن التثنية
والجمع بمعنى ابى خبيب وعمّه كذلك ابناء الله الاستعمال والاطلاق مقصور على صيغة
الجمع ولم يرد استعمال المفرد عند اليهود فى واحد منهم غير عزير وكذا عند النصارى لم
يرد اطلاق المفرد واستعماله فى واحد منهم سوى المسيح مثل خبيب وذلك تكلّف وتعسّف
لا حاجة اليه حتّى الى تأويل ان يكون التشبيه من جميع الوجوه ليس بلازم هذا فليتأمّل
قوله فانّ من كان بهذا المنصب لا يفعل ما يوجب تعذيبه فى الكشاف ولو كنتم ابناء الله
لكنتم من جنس الاب غير فاعلين للقبايح ولا مستوجبين للعقاب انتهى فترك المص اوّل
الكلام لانّه مبنى على قواعد الاعتزال لقولهم بانّ ايجاد الشّرور ليس من الله بل من العبد
والشيطان واقتصر على قوله لا يفعل ما يوجب تعذيبه وهو خلاصة قول الكشاف
ولا مستوجبين للعقاب ولو ترك هذا القول ايضا لكان احسن لانّه يوهم الاعتزال
وهو ظاهر قال الامام واعلم انّا بيّنا انّ مراد المعتزلة انّ كلّ من اطاع الله واحترز عن
الكباير فانّه يجب على الله تعالى عقلا ايصال الرّحمة والنّعمة اليه ابد الاباد ولو قطع عنه
بعد الوف سنين فى الآخرة لحظة واحدة لبطلت الهيّته ولخرج عن صفة الحكمة وهو اعظم
من قول اليهود والنّصارى نحن ابناء الله واحبّاؤه ولمّا كان قوله يغفر لمن يشاء ويعذّب
من يشاء ابطالاً لقول اليهود فبان يكون ابطالاً لقول المعتزلة اولى ثم قال ولله ملك
السّموات والارض وما بينهما بمعنى من كان ملكه هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف
عليه حقّاً واجبا وكيف ملك عليه الانسان الجاهل بعبادته النّاقصة ومعرفته القليلة
عليه دينا لازما كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الّا كذبا **قوله** وهم من امن به
وبرسله الخ فى الكشاف يغفر لمن يشاء وهم اهل الطاعة ويعذّب من يشاء وهم العصاة
انتهى قال مولانا السّكوتى فى كتاب التّمييز هذا تهافت من القول لانّ مغفرة اهل الطاعة و
ثوابه واجب على الله تعالى عند المعتزلة وكذا قوله ويعذّب من يشاء وهم العصاة كلام
باطل ايضا على قول المعتزلة لانّ عذابهم عندهم واجب على الله تعالى والواجب ليس فيه
مشيّة وقد اثبتت الآية المشيّة لله تعالى فى المغفرة والتعذيب فخرج من المسئلة بالدليل
ومقتضى القرآن والآثار صحّة مذهب اهل الحقّ وصوابه من انّه تعالى يغفر من العصاة من
يشاء ويعذّب منهم من يشاء ثمّ انّ المص لو قال وهم العصاة بدل قوله وهم من كفر لكان
احسن واظهر **قوله** واربعة انبياء ثلثة من بنى اسرائيل وواحد من العرب خالد بن سنان

العبسى وقالوا الثلثة هو ما جاء فى قوله تعالى اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا
بثالث والرابع هو خالد بن سنان وقال بعضهم والذين جاؤا بعد عيسى عليه السلام
من الانبياء خمسة ولم يبين الخامس هكذا فى اكثر التفاسير اربعة او خمسة لكن قال الامام
البغوى فى المعالم ولم يكن بعد عيسى عليه السلام سوى رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم
انتهى ثم انه رد على القائلين بالخمسة او الاربعة ان الذين ذكروا فى اوائل يس بقوله تعالى
اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث هم رسل عيسى كما ذكر جمهور اهل التفسير
ورسل عيسى الذين ارسلهم الله عليه السلام الى الناس ليسوا ثلثة فقط بل اثنى عشر رجل
والثانى عشر هو بولس الرسول اقيم بدل يهودا الاسخريوطى المطرود فالثلثة المذكورون
فى سورة يس هم الذين ارسلوا الى قوم انطاقية وبقيتهم ارسلوا الى اقطار الارض فان اعتبر
رسل عيسى لم يقتصر العدد على الاربعة او الخمسة بل يكونون مع خالد بن سنان ثلثة عشر
واربعة عشر فى حاشية الطيبى قال صاحب الكامل فى التاريخ ان خالد بن سنان العبسى
كان نبيا ومن معجزاته ان نارا ظهرت بارض العرب فافتتنوا بها وكادوا يتمجسون فاخذ
خالد عصاه ودخلها حتى توسطها ففرقها فطفئت وهو فى وسطها وقيل ان النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم قال فيه ذلك نبى ضيعه قومه واتت ابنته النبى عليه السلام وآمنت به
تكملة وقد استشكل ههنا انه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر فى الصحيح خصايصه فقال
جعلت لى الارض مسجدا وطهورا واحلت لى الغنايم وختم بى النبوة وبعثت الى الناس كافة
ووجه الاستشكال ان ايشوع المسيح عليه السلام ايضا بعث الى اقطار الارض جميعا رسله
لدعوة الناس كافة الى الله تعالى فاذن لم يكن البعث الى الناس كافة من خصايص نبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان فى ايشوع المسيح عليه السلام ايضا والجواب فرق بين
دعوة المسيح ودعوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم اذ لم يكن احد فى عهده صلى الله تعالى
عليه وسلم ولا بعده متشرفا بمنصب النبوة والرسالة ولا احد دعا الى الله تعالى فى الشرق
والغرب الى دينه وشرعه ملتبسا بخلعة النبوة والرسالة وانما هم نواب فقط عن حضرته
صلى الله تعالى عليه وسلم واما رسل عيسى صلوات الله على نبينا وعليهم فهم انتشروا الى
اقطاب الارض يدعون الناس الى شرع عيسى وكل واحد منهم تشرفوا بخلعة النبوة والرسالة
من الله تعالى ويدل عليه الايات الواقعة فى سورة يس من قوله تعالى واضرب لهم مثلا
الى قوله تعالى خامدون فالبعث الى الناس كافة لم يقع من لدن آدم الى عهد النبى العربى الخاتم
للنبوة فى غيره صلى الله تعالى عليه وسلم مرسلة صلى الله تعالى عليه وسلم دعا الناس الى شرعه
فى عهده شرقا وغربا بعدا وقربا على انهم من احاد امته غير متشرفين بخلعة النبوة والرسالة
فالتشرف بخلعة النبوة والرسالة فى عهده مقصور على ذاته صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا
الدعوة الى الله تعالى الناس شرقا وغربا مقصور عليه صلى الله تعالى عليه وان وقعت الدعوة
بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة ويؤيد ما ذكرنا ان بولس يقال له بولس الرسول
مع انه لم يكن فى عهد المسيح من الحواريين ولا له ذكر فيه بل كان من رجال الدولة عدوا
للنصارى بحيث كان يشعر الى قتلهم فهداه الله فصار من الحواريين تتم به الاثنا عشر اذا
كان يهوذا مطرودا وذلك كله بعد رفع المسيح فالتحق بهم فالحق بمن هم اخصاء به فى صحبته
مثل شمعون الصفا ومتى ويوحنا وغيرهم صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين **قوله** فارشدهم

فارشدهم وشرفكم بهم كلمة بهم متعلقة بامرين اعنى اوشد وشرف **قوله** وجعل منكم او
فيكم وقد تكاثر فيهم الملوك تكاثر الانبياء بعد فرعون حتى قتلوا يحيى وهموا بقتل
عيسى وقيل لما كانوا مملوكين الخ فى الكشاف بعد قوله تعالى وجعلكم ملوكا لانه ملكهم
بعد فرعون ملكه وبعد الجبابرة ملكهم ولان الملوك تكاثروا فيهم تكاثر الانبياء انتهى
والمص ترك المعنى الاول المذكور فى الكشاف ولم يظهر وجهه لان الظاهر انه معنى وجيه
ملايم للمقام واوفق له من المعنى الثانى كما يشهد به اعادة جعل واسقاط فيكم فغير السوق
الاول ههنا ثم ان المص اقتصر ذكره على قتل يحيى عليه السلام مع انهم قتلوا زكريا عليه
السلام ايضا وكذا قتلوا اشعيا وارميا وغيرهم وهموا بقتل داود عليه السلام فانقذه
الله تعالى من شرهم **قوله** وبعضا الاردن بضم الهمزة وسكون الراء وضم الدال المهملتين
وآخره نون مشددة اسم نهر وكورة باعلى الشام **قوله** او لا ترتدوا فى دينكم بالعصيان
وعدم الوثوق على الله فى الكشاف ويجوز ان يراد لا ترتدوا على ادباركم فى دينكم بمخالفتكم امر
ربكم وعصيانكم نبيكم فترجعوا خاسرين ثواب الدنيا والاخرة انتهى فالمص اسقط صيغة
الجواز المبنى عن الضعف والتزييف وعطف هذا الوجه على الوجه الاول بكلمة او ايماء الى
ان هذا الوجه ايضا لا يبعد ان يراد من النظم اعنى ولا ترتدوا على ادباركم ثم الاولى للمص
ان يذكر هذا الوجه قبل ذكر قوله وقيل لما سمعوا احوالهم الخ حتى يذكر المتعاطفين معا فى
سلك بلا فصل ثم يذكر بعدهما هذا القيل بيانا وتبيينا لسبب هذا الخطاب المتوجه
اليهم على الاحتمالين ثم ان المص زاد فى هذا الوجه المعطوف قوله وعدم الوثوق على الله
زيادة على ما فى الكشاف وهو اوجه واحسن من الاهمال بل الاوفق للمص ان يذكر هذا المعنى
فى الوجه الاول وان لا يقتصر ذكره على الوجه الثانى كما يشهده الذوق السليم **قوله** ويشهد له
ان قرئ الذين يخافون بالضم اى المخوفون وعلى المعنى الاول يكون هذا من الاخافة اى
من الذين يخوفون من الله بالتذكير او يخوفهم الوعيد وتفصيل الكلام ان يخافون ههنا اما
بفتح الياء او بضمها فعلى الاول يكون الضمير فى يخافون او الضمير الراجع الى الجبارين اى من
الذين يخافون الجبارين طبقا اما الى الموصول والمفعول المحذوف هو لفظة الله او الى بنى
اسرائيل والمفعول المحذوف هو الضمير الراجع الى الموصول اى يخافهم بنو اسرائيل فالوجه الاول
والثالث ذكره المصنف والوجه الثانى ذكره صاحب التيسير اما على الثانى اعنى على تقدير
ضم الياء يكون الضمير فى يخافون الى الموصول فالذين يخافون يحتمل احتمالات اما انه عبارة
عن الذين يتقون الله فهم مخوفون من الله بالتذكير او يخوفهم الوعيد او عبارة عن الجبابرة
بمعنى ان بنى اسرائيل يخافونهم او يخوفهم الوعيد او عبارة من النقباء لان اتباعهم تحت
امرهم فالوجهان الاولان ذكرهما المص والوجه الثالث ذكره التفتازانى والوجه الرابع
ذكره صاحب الكشف فى الكشاف وقراءة من قرأ يخافون بالضم شاهدة له وكذلك انعم
الله عليهما كانه قيل من المخوفين وقيل هو من الاخافة ومعناه من الذين يخوفون من الله
بالتذكرة والموعظة او يخوفهم وعيد الله بالعقاب انتهى فالزمخشرى كما ترى جعل الشاهد
امرين احدهما قراءة الضم والثانى ايراد عليهما بصيغة التثنية لا بصيغة الجمع لان المتقين
كلهم ممن انعم الله تعالى عليهم فصيغة التثنية ههنا قرينة على ان المراد من الذين يخافون
هم يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبابرة فالرجلان مع انهما منهم انعم الله تعالى عليهما بالاسلام

ونصحا لبنى اسرائيل وتشجيعا وحثا على التوكل والمصنف اسقط الشاهد الثانى واقتصر
على الشاهد الاول ولو لم يقتصر وذكرهما معا مثل الزمخشرى لكان اولى واحسن قال
ابو البقاء ويقرء بضم الياء على ما لم يسم فاعله وله معنيان احدهما هو من قولك خيف
الرجل اى خوف والثانى ان يكون المعنى يخافهم غيرهم كقولك فلان مخوف اى يخافه الناس
وفى بعض الحواشى عصام ترك المص شهادة انعم الله عليهما وقد اثبتهما الكشاف لما رأى ضعفها
بما اشار اليه من تفسير الانعام بالانعام بالايمان والتثبت على الحق لانه يميز كالب
ويوشع عن بنى اسرائيل بخلاف تفسيره بالانعام بالايمان كما فسره الكشاف فانه لا يميزهما
عن بنى اسرائيل لانه وصف مشترك بين الجميع وانما يميز الرجلين من باقى الجبابرة و
يجعلهما منهم انتهى وهذا الكلام مما يتعجب منه ومنشاؤه عدم فهم كلام الزمخشرى
حق الفهم مع وضوحه فى نفسه لانه قال اولا من الذين يخافون الله ويخشونه كانه
قيل رجلان من المتقين وقدم هذا المعنى وجرده عما يشعر التزييف والتمريض ثم قال
ويجوز ان يكون الواو لبنى اسرائيل والراجع الى الموصول محذوف تقديره من الذين يخافونهم
بنو اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم انعم الله عليهما بالانعام فامنا وقالا لهم
ان العمالقة اجسام لا قلوب فيها فلا تخافوهم وازحفوا اليهم فانكم غالبوهم يشجعانهم
على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم الى انتهى ولا اظنك فى ريب من ان قول الزمخشرى
فى بيان النظم الشريف انعم الله عليهما بالايمان فامنا قالا لهم ان العمالقة الى انما هو بيان
للمعنى الثانى فقط توطئة وتمهيدا لما ذكره من قوله وقراءة من قرأ بالضم شاهدة له
وكذلك انعم الله عليهما فالزمخشرى والمص كلاهما متفقان على ان لقوله تعالى من الذين
يخافون معنيين احدهما وهو الظاهر المتبادر من نفس الصيغة الى نفس السامع و
ثانيهما غير ظاهر بالنسبة الى الاول وعلى ان معنى قوله تعالى انعم الله عليهما بالايمان
والتثبيت بالنسبة الى المعنى الاول وبالايمان فامنا بالنسبة الى المعنى الثانى فالمص
ذكر المعنى الملايم للاول وترك المعنى الملايم للثانى اعتمادا على فطانة السامع كما ان
الزمخشرى ذكر المعنى الملايم للثانى وترك المعنى الملايم للاول اعتمادا على فطانة السامع
ثم اعجب منه انه ذكر قول المحقق التفتازانى تأييدا لهذا الفهم السقيم فقال قال المحقق
التفتازانى يكون فى الشهادة ان الظاهر من قول انعم الله عليهما انعام الايمان فان
ثم تمت والا فلا انتهى وانا انقل لك كلام المحقق التفتازانى حتى تطلع على مراده فنقول
قال المحقق انما يظهر كما فائدة قوله انعم الله عليهما على صيغة التثنية فى حق الذين
يكونان عن الجبابرة فانعم الله عليهما ووفقهما للايمان واما الخائفون المتقون
فكلهم قد انعم الله عليهم لا اختصاص بهما الآن يقال المراد الانعام بالتوفيق والثبات
على الحق والامتثال للامر والتشجيع للقوم انتهى فهذا الكلام المحقق يشعر اشعارا بينا
لا سترة فيه انه لا يظهر فائدة صيغة التثنية فى عليهما الا على المعنى الثانى الذى هو
غير ظاهر بالنسبة الى المعنى الاول واما على المعنى الاول فلا يظهر تلك الفائدة الا
بالتكليف والخروج عن الظاهر فى انعم الله عليهما هذا ولما كان معنى انعم الله عليهما
ظاهرا لا اخفاء فيه على تقدير ان يراد من الذين يخافون المعنى الثانى وخفيا غير ظاهر
على تقدير ان يراد من الذين يخافون المعنى الاول اكتفى فى انعم الله عليهما بتصوير المعنى

بتصوير المعنى الخفى فيه واحال المعنى الظاهر فيه على فطانة الناظر اخفاء لما ظهر واظهارا
لما خفى وصاحب الكشاف اكتفى فى تصوير معنى انعم الله عليهما بالمعنى الظاهر الملايم
للوجه الثانى الذين فى يخافون ايماء الى انه هو المعنى الذى عرى عن التكلف ولم يحتج فيه
الى الاخراج عن الظاهر المتبادر فى سبك انعم الله عليهما فخص بالذكر هذا المعنى ايماء
الى سلامته عن التكلف واحال المعنى الآخر فيه الى فطانة السامع فلكل وجهة هو
موليها وملاحظة تصديها فهذا الكلام من بعض الحواشى ينبئ انه لم يفهم مراد الزمخشرى
ولا مراد المص وكذا تلخيص كلام المحقق بما لخصه آب عن مراده وسوق كلامه لا يقال
مقول القول فى قوله قال المحقق ليس مجموع كلامه الواقع بعد قال بل هو من قوله يكون
الى قوله فان ثم واما قوله فان ثم تمت والا فلا فليس من جملة هذا المقول بل هو كلام
نفسه لانا نقول يكون الكلام ايضا مبنيا على الذهول والقصور فى فهم كلام الزمخشرى
والمص كما تبينت وتحققت فمحصل الكلام اى معنى اراد من تفسير المص الانعام بالايمان
والتثبت على الحق ومن تفسير الزمخشرى الانعام بالايمان ان اراد ان المص ذكر هذا المعنى
فى انعم الله عليهما بحيث لم يرد فيه المعنى الذى ذكره الزمخشرى فيه وكذا الزمخشرى
لم يرد فى كتابه المعنى الذى ذكره المص فى قوله انعم الله عليهما فهو فاسد اذ هما اتفقا على
ان ليس رجلان فى قوله قال رجلان محمولا على معنى واحد فقط بل له معنيان فلا بد
لكل من المعنيين فى رجلان من معنى ملايم لذلك المعنى فيما يذكر بعده هو انعم الله عليهما
فكل من المعنيين فى انعم الله عليهما مراد للزمخشرى والمص وان لم يذكرا اياهما صريحا فى
تفسيريهما بل اكتفى كل بمعنى واحد فقط فى تصوير المعنى غير المعنى الذى اكتفى به الآخر
لوجه ظهر له كما تحققت وان اراد ان فى كلام المص اكتفاء بالمعنى الواحد كما ان فى كلام
الزمخشرى ايضا اكتفاء بالمعنى الواحد الآخر فعند كل من المصنف والزمخشرى المعنيان مراد
ليس الا هو كلام حق الا انه يكون كلامه من قوله ترك شهادة انعم الله عليهما الى قوله
قال المحقق التفتازانى لغوا محضا وعبثا بحتا اذ صحة هذا الكلام تبتنى على ان مراد المص
فى كتابه من انعم الله عليهما هو المعنى الذى ذكره فقط وكذا ان مراد الزمخشرى فى كتابه
هو المعنى الذى ذكره فى معنى انعم الله عليهما وليس عند احدهما معنى آخر غير ما ذكره وقد
تحققت ان ذلك فاسد فكلامه الواقع قبل قوله قال المحقق التفتازانى يكون فاسدا
سواء ذكر ما بعده من قول المحقق او لا ثم ما ذكره من الكلام فى قوله قال المحقق التفتازانى
ليس كلام المحقق بعينه كما تحققت بل هو خلاصة له فى زعمه مع غاية الابهام والاجمال
فى التلخيص بحيث استتر المعنى الذى اراده فان كان كل مقول قال الى تمام القول فهو
فاسد يشهد له كلام المحقق وان لم يكن كذلك بل قوله وان ثم تمت والا فلا ليس
من مقول قال بل هو كلام نفسه فيكون الكلام اشارة الى مناقشة للمحقق فيكون
كلامه مع كونه مبتنيا على ما زعمه اولا من ان مراد الزمخشرى فى انعم الله عليهما هو
الذى ذكره فقط حيث اورد كلمة الشك فى تمام كلام المحقق المبتنى على ان ليس المعنى
فى انعم الله عليهما مقتصرا عند الزمخشرى الى ما ذكره بل اكتفى به فى الذكر ومخالفا لقوله
فانه لا يميزهما عن بنى اسرائيل الى مصادمة للبداهة ومقاومة للامر الضرورى فالكلام
المرضى ان المص اكتفى والشهادة بما ذكر جريا على ما اعتاده من الايجاز كما اكتفى بذكر احد

المعنيين دون الآخر قوله اي باغتوهم وضاغطوهم في المضيق وامنعوهم من الاصحار
اي خذوهم بغتة وبالشدة من المضيق وامنعوهم من الذهاب في الصحراء والفضاء قوله
ورفعه عطفا على الضمير في لا املك قال ابو حيان واجاز الزمخشري وابن عطية ان
يكون واخي مرفوعا معطوفا على الضمير المستكن في املك وجاز ذلك للفصل بينهما بالمفعول
المحصور ويلزم من ذلك ان موسى وهرون لا يملكان الا انفس موسى فقط وليس المعنى
على ذلك بل الظاهر ان موسى عليه السلام يملك امر نفسه وامر اخيه فقط انتهى قال
ابو البقاء قوله واخي فيه في موضعه وجهان احدهما نصب عطفا على نفسي او على
اسم ان والثاني رفع عطفا على الضمير في املك اي ولا يملك اخي الا نفسه انتهى فهذا ابو
البقاء ذلك الامام في النحو يقول بان من عطف على المستكن في املك يقدر الكلام
هكذا اي ولا يملك اخي الا نفسه فيقدر مفعولا مناسبا لذلك العطف فاين اللزوم
نعم يتوهم من مجرد العطف ذلك ويندفع بالقرينة الحالية العقلية قوله ويؤيد ذلك
ما روي ان موسى عليه السلام الخ هذا هو الموافق لسفر التوراة التي يقال له سفر الخروج
ففيه ان موسى عليه السلام مع جموع بني اسرائيل قاتلوا الجبارين وهزموهم وقتلوهم
مقتلة عظيمة وفتح مدائنهم انتهى ومن جملتها مدينة يقال لها اورشليم وهي التي
يقال لها ايليا وبيت المقدس واريحا فصارت مقرا لانبيائهم وملوكهم وبنى فيها
سليمان معبدا عظيما يقال لها هيكل سليمان فاستخدم فيه الجن والشياطين من العفاريت
وسخرهم حيث صاروا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور
راسيات في تفسير الثعلبي واختلف العلماء فيمن تولى تلك الحرب وعلى يد من كان الفتح
فقال قوم انما فتح اريحا موسى عليه السلام وكان يوشع مقدمته فسار موسى اليهم
بمن بقي من بني اسرائيل فدخلها بهم يوشع وقاتل الجبابرة الذين كانوا بها ثم دخلها موسى
ببني اسرائيل فاقام فيها ما شاء الله ان يقيم ثم قبضه الله تعالى اليه لا يعلم بقبره احد
من الخلائق وهذا اصح الاقاويل لاجماع العلماء ان عوج بن عنق قتله موسى عليه السلام
وكذا ذكره البغوي في المعالم قال الحافظ ابو الفرج بعد ذكر الاقوال وفيه قول آخر و
هو انه لما مضت الاربعون خرج موسى ببني اسرائيل من التيه وقال لهم ادخلوا هذه القرية
فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة الى آخر القصة وهذا قول
الربيع بن انس وعبد الرحمن بن زيد قال ابن جرير الطبري وابو سليمان الدمشقي وهذا
هو الصحيح وان موسى هو الذي فتح قرية الجبارين مع الصالحين من بني اسرائيل ان اهل
السيرة اجمعوا على ان موسى هو الذي قاتل عوج وكان عوج ملكهم وكان بلعم بن باعورا
فيمن سباه موسى وقتله ولم يدخل مع موسى من قدمائهم غير يوشع وكالب انتهى فالقول
الذي صححه العلماء الراسخون منا مثل جرير الطبري وابو سليمان الدمشقي والامام البغوي
وابو الفرج وابي اسحق الثعلبي هو الموافق لما هو المذكور في سفر الخروج من اسفار التوراة
قال الامام اختلف العلماء في ان موسى وهرون هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما
ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان يفرق بينه وبين
القوم الفاسقين ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان
معهم في ذلك الموضع والثاني ان ذلك من التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون و

لا يعذبون والثالث ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى وهرون ما
كانا كذلك وكيف يجوز ان يكونوا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب ثم القائلون
بهذا القول اختلفوا في انهما هل ماتا في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون مات
موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو
الذي فتح الارض المقدسة وقال آخرون بل بقي موسى بعد ذلك وخرج من التيه
وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض المقدسة انتهى ولما كان الغالب على
الامام الفلسفة والكلام والقول بالرأي في اكثر المواد ولا يكترث بالمنقولات و
الروايات اكتراثه واعتباره بالعقليات لم يميز ههنا بين القولين بل الظاهر
من سبكه وتفصيله القول المذكور اولا واجماله وتأخيره القول المذكور ثانيا
ان الراجح هو الذي ذكره اولا مع انك قد تحققت ان الراجح بل الصحيح الذي لا يصح
غيره هو الثاني ثم قول الامام اختلف العلماء في ان موسى وهرون هل بقيا في التيه
ام لا فقال قوم انهما ما كان في التيه كلام وقع تبعا لصاحب الكشاف الا انه
وجه ضعيف غير موافق لما عليه العلماء الا ان كون موسى معهم في التيه مع انهم مظللين
بالغمام في النهار ويستضيئون بعمود النور في الليل وينزل عليهم المن والسلوى
ويسقون من الحجر امر اجمع عليه ائمة الحديث والتفسير ولا ادري احدا يعبأ بمخالفته
يخالفهم في هذا الاجماع حتى استشكل الكثيرون بان كونهم يتيهون في الارض ابتلاء
وعذاب من الله وكونهم مظللين ومستضيئين ومرزوقين بنزول المن والسلوى
وغير ذلك اكرام من الله تعالى لهم وتكريم منه تعالى اياهم فكيف يصح هذا الابتلاء
والتعذيب مع ذلك الاكرام والتكريم ثم اجابوا برمتهم بانه لا حجر في ذلك فكونهم
يتيهون في الارض في ذلك الوقت ابتلاء من الله تعالى وكونهم مع ذلك متنعمين
بتلك الاشياء اكرام منه تعالى اياهم وتكريم لهم كما كان سبحانه وتعالى يبتلي كثيرا
من اوليائه واصفيائه بانواع من البلايا والاسقام والامراض وغير ذلك مع ان
كل واحد منهم كريم على الله تعالى مكرم ذو يد متين عند ذي العرش مكين مطاع
ثم امين ورب اشعث اغبر ذو طمرين لا يعبأ مدفوع على الابواب والطرق من لو
اقسم على الله لابره قال تعالى فلا تأس على القوم الفاسقين قال ابو البقاء فلا تأس
الف تأسى بدل من واو لانه من الاسى الذي هو الحزن وتثنيته اسوان ولا حجة
في اسيت عليه لانكسار السين ويقال رجل اسوان بالواو وقيل هي من الياء يقال
رجل اسيان ايضا قال تعالى نبأ ابني آدم بالحق قال ابو البقاء الهمزة في ابني همزة وصل
كما هي في الواحد فاما همزة ابناء في الجمع فهمزة قطع لانه حادثة للجمع قال ابو حيان هو
خطاب للنبي عليه السلام وعليه اي على بقية بني اسرائيل الذين عاصروه عليه السلام
وهموا ببسط ايديهم وقالوا انهم ابناء الله واحباؤه وذكرهم موسى عليه السلام بنعم
الله تعالى ومناسبة هذه الآية لما قبلها انه كان من آخر كلامهم لموسى اذهب انت
وربك فقاتلا وذلك لجبنهم وخوى طباعهم عن قتال الجبارين وفي قصة ابني آدم جبن
قابيل على قتل النفس التي حرم الله فقتلها فتشابها من هذا الوجه فكان قابيل اول عاص
في هذه المعصية العظيمة وبنوا اسرائيل اول من خاطب رسولهم بقولهم اذهب انت

ومرتبك فقاتلا انتهى قال في التيسير واتل عليهم اي على اهل الكتاب هؤلاء الذين قال
اسلافهم لموسى ذلك وهؤلاء الذين في عصرك من اولادهم يحسدونك وقد هموا ان
يبسطوا ايديهم اليك بالقتل فاخبرهم بقصة ابني آدم الذي بسط يده الى صاحبه
بالقتل حسدا له والى ما ذا صار امره من خسران الدنيا والآخرة فكذلك حال هؤلاء
قوله بان نزلت نار فاهلكته قال الامام الثعلبي وكانت القرابين اذا كانت مقبولة
نزلت نار بيضاء من السماء فاكلتها واذا لم تكن مقبولة لم تنزل النار واكلتها الطير
والسباع فخرجا ليقربا وكان قابيل صاحب زرع فقرب صبرة من طعام من ادنى زرعه
واضمر في نفسه ما ادري ايقبل مني ام لا ولا اتزوج اختي ابدا وكان هابيل راعيا صاحب
ماشية فقرب حملا من خير غنمه ولبنا وزبدا واضمر في نفسه الرضى لله وفي رواية اسمعيل
بن رافع ثم دعا آدم عليه السلام فنزلت نار من السماء فاكلت الحمل والزبد واللبن ولم
تأكل من قربان قابيل حبا لانه لم يكن زاكي القلب وقبل قربان هابيل لانه كان زاكي القلب
فما زال يرتع في الجنة حتى فدى به ابراهيم عليه السلام قوله وقيل لم يرد بهما ابني آدم
لصلبه الخ قال الحافظ ابو الفرج وفي ابني آدم قولان احدهما انهما ابناه من صلبه وهما
قابيل وهابيل قاله ابن عمر وابن عباس وقتادة ومجاهد والثاني انهما اخوان من بني اسرائيل
ولم يكونا ابني آدم لصلبه وهذا قول الحسن والعلماء على الاول وهو اصح لقوله ليريه كيف
يواري سوءة اخيه ولو كان من بني اسرائيل لكان قد عرف الدفن ولان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم قال عنه انه اول من سن القتل قال تعالى اذ قربا قربانا قال الثعلبي وكان
سبب تقربهما القربان على ما ذكره اهل العلم بالقرآن ان حواء كانت تلد لآدم توأما
في كل بطن غلاما وجارية الا شيثا فانها ولدته مفردا وكان جميع ما ولدته حواء اربعين
من ذكر وانثى في عشرين بطنا اولهم قابيل وتوأمته اقليما وآخرهم عبد المغيث وتوأمته
امة المغيث ثم بارك الله في نسل آدم قال ابن عباس لم يمت آدم حتى بلغ ولده وولد
ولده اربعين الفا قال الحافظ ابو الفرج وفي السبب الذي قربا لاجله قولان احدهما ان
آدم عليه السلام كان قد نهى ان ينكح المرأة اخوها الذي هو توأمها واجيز ان ينكحها
غيره من اخوتها وكان يولد في كل بطن ذكر وانثى فولدت له ابنة وسيمة واخرى
دميمة فقال اخو الدميمة لاخي الوسيمة انكحني اختك وانكحك اختي فقال اخو الوسيمة
انا احق باختي وكان اخو الوسيمة صاحب حرث واخو الدميمة صاحب غنم فقال هلم فلنقرب
قربانا فاينا تقبل قربانه فهو احق بها فجاء صاحب الغنم بكبش ابيض اعين اقرن وجاء
صاحب الحرث بصبرة من طعام فتقبل الكبش فخزنه الله تعالى عز وجل في الجنة اربعين
خريفا فهو الذي ذبحه ابراهيم فقتله صاحب الحرث فولد آدم كلهم من ذلك الكافر
رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس والثاني انهما قرباه من غير سبب روى العوفي عن ابن
عباس ان ابني آدم كانا قاعدين يوما فقالا لو قربنا قربانا فجاء صاحب الغنم بخير غنمه و
اسمنه وجاء الآخر ببعض زرعه فنزلت النار فاكلت الشاة وتركت الزرع فقال
لاخيه اتمشي في الناس وقد علموا ان قربانك تقبل وانك خير مني لاقتلنك قوله
وقيل تقديره اذ قرب كل واحد منهما قربانا قال ابو البقاء قال ابو علي تقديره اذ قرب
كل واحد منهما قربانا كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي كل واحد منهم قوله

قوله قال عليه الصلوة والسلام كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل اخرجه
ابن سعيد في الطبقات عن الجناب ابن الارت قوله وانما قال ما انا بباسط في جواب
لئن بسطت للتبري عن هذا الفعل الشنيع رأسا والتحرز من ان يوصف به ويطلق عليه
ولذلك اكد النفي بالباء قال ابو حيان واللام في لئن هي الموطئة بقسم محذوف وان
شرطية وجواب القسم قوله ما انا بباسط وجواب ان محذوف لدلالة جواب القسم
عليه وذكر ان الحامل له على انه لا يريد قتله خوفه من الله تعالى قال الزمخشري فان قلت
لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت ما انا بباسط
قلت ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المؤكدة
للنفي انتهى وهو كلام فيه انتقاد وذلك ان قوله ما انا بباسط ليس جزاء للشرط بل
هو جواب للقسم المحذوف ولو كان جوابا للشرط لكان بالفاء فانه اذا كان جواب الشرط
منفيا فلا بد من الفاء الا ان كانت الاداة ليست من الجوازم في الكلام فلا يحتاج اذ
ذاك الى الفاء كقوله تعالى واذا تتلى عليهم اياتنا بينات ما كان حجتهم الا ان قالوا
والقاعدة النحوية انه اذا اجتمع قسم وشرط كان الجواب للسابق منهما انتهى كلام ابي
حيان واجاب السفاقسي وكذا الحلبي ان مراد الزمخشري انه جواب الشرط في المعنى لانه
دال عليه لا من حيث صناعة النحو وكثيرا ما يتكلم الزمخشري من حيث ما يعطيه المعنى
انتهى وانت خبير بانهما ان ارادا به دفع هذا الايراد عن مراد الزمخشري وهو الذي
يشعر به كلامهما فليس بموجه اذ ابو حيان صرح بان جواب ان محذوف لدلالة جواب
القسم عليه فهو معترف بان جواب الشرط ههنا ليس بمفقود رأسا وانه لا اعتراض
على مراد الزمخشري وان ارادا بذلك دفعه عن ظاهر كلامه فهو غير صحيح لانه لا يدفع
عن المراد فتقرير المصنف احسن من تقرير الكشاف حيث قال في جواب لئن بسطت فلا يرد
الايراد المذكور لا على المراد ولا على الظاهر بخلاف تقرير الكشاف وسبكه قال صاحب
الانتصاف انما امتاز اسم الفاعل عن الفعل بهذه الخصوصية من حيث ان صيغة الفعل
لا تعطي سوى حدوث معناه من الفاعل لا غير واما اتصاف الذات فذلك امر يعطيه
اسم الفاعل ومن ثمة يقولون قام زيد فهو قائم فيجعلون اتصافه بالقيام ناشيا عن
صدوره منه ولهذا المعنى قوله ليكونن من المسجونين ليكونن من المخرجين لتكونن
من المرجومين عدولا عن الفعل الذي هو لاسجننك ولاخرجنك ولارجمنك الى الاسم
تغليظا يعنون انهم يجعلون هذه لثبوتها ووقوعها بدا كالسمة والعلامة الثابتة ولا
يقتصرون على مجرد ايقاعها بدا انتهى في حاشية الطيبي وقصده ان يبالغ في الامتناع ولو
وجه على هذا المكان العكس اولى اذ لا يلزم من نفي الاتصاف المذكور نفي الحدوث وفي
التركيب ايضا تأكيد ومبالغة لان اللام في لئن موطئة للقسم وما انا بباسط جواب
القسم وساد مسد جواب الشرط انتهى وانت خبير بان كلام الانتصاف بسياقه وسياقه
يرجع الى ما ذكره الطيبي قوله والمعنى انما استسلم لك ارادة ان تحمل اثمي لو بسطت اليك
يدي واثمك ببسطك يدك الي في الكشاف اني اريد ان تحتمل اثم قتلي لك لو قتلتك واثم
قتلك لي انتهى في تفسير الثعلبي اني اريد ان تبوء ترجع باثمي واثمك يعني باثم قتلي الى اثمك الذي
عملته قبل قتلي هذا قول عامة المفسرين وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد قال معناه اني اريد

ان يكون عليك خطيئتي التي عملتها انا اذا قتلتني واثمك تبوء بخطيئتي ودمي جميعا
انتهى وفي تفسير الواحدي اي تحتمل اثم قتلي واثمك الذي كان منك قبل قتلي انتهى
وفي المعالم اي باثم قتلي الى اثمك اي اثم معاصيك التي عملت من قبل هذا قول اكثر المفسرين
وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد وذكر كما ذكره الثعلبي ثم قال وقيل معناه ان ترجع باثم قتلي
واثم معصيتك التي لم يتقبل لاجلها قربانك واثم حسدك انتهى في تفسير الزجاج اني
اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار معنى باثمي باثم قتلي واثمك الذي من
اجله لم يتقبل منك قربانك اي ان قتلتني فانا مريد ذلك انتهى في تفسير الحافظ ابي
الفرج قوله اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فيه قولان احدهما اني اريد ان ترجع باثم قتلي
واثمك الذي في عنقك هذا قول ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك
والثاني ان تبوء باثمي في خطاياي واثمك في قتلك لي وهو مروي عن مجاهد ايضا قال
ابن جرير والصحيح عن مجاهد القول الاول وقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما من
حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لا تقتل نفس ظلما الا
كان على ابن آدم الاول كفل من دمها لانه كان اول من سن القتل انتهى فظهر لك ان
المعنى الذي ذكره الزمخشري في معنى قوله تعالى اني اريد ان تبوء باثمي واثمك وتبعه
المص مخالف لقول هؤلاء الاعلام مخالفة بينة حيث انهم ما نقلوه عن احد من ائمة
التفسير من الصحابة والتابعين ولا تعرضوا له من عند انفسهم ثم بعد ذلك كله
لا يظهر له وجه حسن بحيث كان ذلك داعيا الى اخذه وترك ما عداه مما ثبت بالرواية
من ائمة التفسير ثم ان المص زاد في طنبور الهجنة نغمة اخرى فازداد كلامه سماجة وركاكة
تنزه عنها كلام الزمخشري فقال اثما استسلم لك ارادة ان تحمل اثمي لو بسطت اليك
يدي فاي استسلام يحصل لهابيل لو بسط يده الى قابيل بالقتل والجرح والمقاومة و
المدافعة لان الاستسلام هو الانقياد والتسليم وترك المقاومة والمدافعة قوله
ونحوه المستبان ما قالا فعلى البادي ما لم يعتد المظلوم المستبان مبتداء وقوله ما
قالا فعلى البادي جملة شرطية خبر له وما في قوله ما لم يعتد المظلوم مصدرية فيها معنى
المدة وهي ظرف لمتعلق الجار والمجرور الذي هو خبر المبتداء والمعنى المستبان الذين
استقر ضرره على الذي بداء بالسب مدة عدم اعتداء المظلوم اي ما لم يتجاوز المظلام
حد ما سبه البادي فاذا جاوز استقر ضرر ما قالاه عليهما معا ثم هذا القول
حديث شريف اخرجه الامام مسلم في صحيحه عن ابي هريرة وانس فكان على المص
ان يقول ونحوه قوله عليه السلام المستبان الح كما وقع في الكشاف فتجريد الكلام
عن الامارة الدالة على كونه قولا صدر عن رسول الله مما لم يظهر وجهه ثم ان هذا
الحديث لا يدل على اخذ ما ذكره من المعنى الذي لم يرد عن الصحابة والتابعين وعلى ترك
المعنى الذي ثبت عن ائمة التفسير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قوله وقيل
معنى باثمي باثم قتلي وباثمك الذي لم يتقبل من اجله قربانك والعجب ان الزمخشري لم
يتعرض للمعنى الذي ثبت عن الصحابة والتابعين وبه كان يقول جمهور المفسرين على ما
نقله ثقاة الحفاظ من المحدثين لا على وجه التمريض ولا على وجه الترجيح بل اقتصر على
ترجيح معنى لم يرد عن الائمة وعلى تمريض معنى ورد في تفاسير الثقات والمص تبع في كل

في كل ذلك للزمخشري مع زيادة نغمة في طنبور الخلاف قوله ولعله لم يرد معصية
اخيه وشقاوته بل قصده بهذا الكلام الى ان ذلك ان كان لا محالة واقعا فاريد ان
يكون لك لا لي فالمراد بالذات ان لا يكون له لا ان يكون لاخيه ويجوز ان يكون
المراد بالاثم عقوبته وارادة عقاب العاصي جائزة جواب اشكال ربما يورد ههنا
وهو انه كيف اراد هابيل وهو من المؤمنين ان يبوء قابيل بالاثم وهو معصية و
المؤمن يحب لاخيه ما يحب لنفسه واجاب عنه بجوابين رجح الاول منهما وزيف
الثاني حيث قال ويجوز ان يكون الخ في الثاني وجرد الاول عن صيغ التزييف والتمريض
مع التقديم ولو عكس الامر لكان اولى واحسن لان الجواب الثاني ذكره اكثر المفسرين
وكثير منهم اقتصروا عليه في دفع الاشكال ثم انه في نفسه جواب حاسم واما الجواب
الاول الذي ذكره ورجحه فهو بالتدقيقات الفلسفية لا حد وي يعتد بها تحتها
اشبه وبكلماتهم المزخرفة انسب قوله فسهلته ووسعته من طاع له المرتع الخ
قال ابو حيان فطوعت له وهو فعل من الطوع وهو الانقياد كان القتل كان ممتنعا
عليه متعاصيا واصله طاع له قتل اخيه اي انقاد له وسهل ثم عدي بالتضعيف
فصار الفاعل مفعولا والمعنى ان القتل في نفسه مستصعب عظيم على النفوس فردته
هذه النفس اللجوج الامارة بالسوء طائعا منقادا حتى اوقعه صاحب هذه النفس
وقرئ فطاوعت يكون فاعل فيه للاشتراك نحو ضاربت زيدا قال الزمخشري فيه وجهان
ان يكون مما جاء على فاعل بمعنى فعل وان يراد ان قتل اخيه كانه دعا نفسه الى
الاقدام عليه فطاوعه ولم يمتنع وله لزيادة الربط كقولك حفظت لزيد ماله
انتهى اما الوجه الثاني فهو موافق لما ذكرناه واما الوجه الاول فقد ذكر سيبويه
ضاعفت وضعفت مثل ناعمت ونعمت قال وقد يجيئ فاعلت لا يراد به عمل اثنين
ولكن بنوا عليه الفعل كما بنوه على افعلت وذكر امثلة منها عافاه الله وهذا المعنى
وهو ان فاعل بمعنى فعل اغفله بعض المصنفين من اصحابنا في التصريف كابن عصفور
وابن مالك وناهيك بهما جمعا واطلاعا فلم يذكروا ان فاعل يجيئ بمعنى فعل ولا افعل
بمعنى فاعل وقوله وله لزيادة الربط في قوله فطوعت له يعني انه لو جاء فطوعت نفسه
قتل اخيه لكان كلاما تاما جاريا على كلام العرب وانما جيئ به على سبيل زيادة الربط
في الكلام اذ الربط يحصل بدونه كما انك لو قلت حفظت مال زيد كان كلاما تاما
انتهى قوله وناهيك بهما جمعا واطلاعا الخ كانه طعن وتعريض لهما بانهما مع هذا
الاطلاع العظيم والاحاطة التامة غفلا عن الذي صرح به سيبويه في كتابه قوله
عند عقبة حراء في حاشية الطيبي قال الخطابي اخطأوا عليه في ثلثة مواضع قالوا
حري ففتحوا الفاء وهي مكسورة واما لوا في غير موضع الامالة لان الراء قبل
الالف مفتوحة كراشد فانه لا يجوز فيه الامالة وقصروا الالف وهي ممدودة
قوله وقوله فاواري عطف على اكون وليس جواب الاستفهام اذ ليس المعنى لو عجزت
لو رايت قال ابو حيان قال الزمخشري فاواري بالنصب على جواب الاستفهام انتهى
وهذا خطاء فاحش لان الفاء الواقعة جوابا للاستفهام ينعقد من الجملة الاستفهامية
والجواب شرط وجزاء وههنا لا ينعقد تقول لا تزورني فاكرمك فالمعنى ان تزرني

اكرمك ولوقلت هنا ان اعجز ان اكون مثل هذا الغراب او ادسواءة اخى لم يتجه لان
المواراة لا تترتب على عجزه عن كونه مثل الغراب انتهى قال الجلال السيوطى وسبقه الى
ذلك ابو البقاء وتابعه ابن هشام والحلبى والسفاقسى انتهى وفى كشف الكشاف فى
جواب هذا الايراد ان الاستفهام للانكار التوبيخى وهو من باب اتعصى ربك فيعفو
عنك بالنصب لينسحب الانكار على الامرين وفيه تنبيه على انه فى العصيان وتوقع
العفو مرتكب خلاف المعقول فاذا رفع كان كلاما ظاهريا فى انسحاب الانكار واذا
نصب جاءت المبالغة للتعكيس حيث جعل سبب العقوبة سبب العفو وفيما
نحن فيه نفى نفسه عجزها فنزلها منزلة من جعل العجز سبب المواراة دلالة على التعكيس
المؤكد للعجز والقصور عما تهدى اليه غراب فان قلت الانكار التوبيخى انما يكون على واقع
او متوقع فالتوبيخ على العصيان والعجز له وجه اما على العفو والمواراة فلا قلت التوبيخ
على جعل كل واحد سببا او تنزيله منزلة من جعله سببا لا على العفو والمواراة فانهم
انتهى وهو معنى بديع يتلقاه الذوق وان وقع استبعاده عن بعض [عصام] من اصحاب الحواشى
مع ان صاحب الكشاف يستعمل التعكيس فى مواضع كثيرة من هذا التفسير كما لا يخفى على من
مارسه اولا وآخرا قال التفتازانى قول المص فاوارى بالنصب عطف على جواب الاستفهام
لا يظهر لعدوله عن الظاهر الذى هو العطف على اكون جهة مع ما فى جعله جواب الاستفهام
من التكلف اذ من شرطه كون الاول سببا للثانى والعجز لا يصلح سببا للمواراة ولا يصح
ان عجزت واريت فلا بد ان يصار الى ان الاستفهام للانكار بمعنى النفى وهو سبب اى ان
لم اعجز واريت ثم حكى ما ذكره فى الكشف بجملة فقيل انتهى وانت خبير بان ما ذكره صاحب
الكشف ابلغ واوفق باعتبارات البلغاء وما ذكره التفتازانى من التوجيه وان كان
صحيحا الا انه يكون النظم الشريف كلاما ظاهريا لا بديعا رائقا على ما فى توجيه صاحب
الكشف سيما وصدر النظم الحاكى لقول القائل بقوله يا ويلتى يقتضى المقام كمال التوبيخ
والتعبير لنفسه قال ابو حيان اصل النداء ان يكون لمن يعقل ثم قد ينادى ما لا يعقل
على سبيل المجاز كقولهم يا عجبا ويا حسرتا والمراد بذلك التنبيه كانه قال انظر والهذا العجب
ولهذه الحسرة فالمعنى تنبهوا لهذه الهلكة ويا ويلة هذا اوانك فاحضرى انتهى وتصدير
هذا الاستفهام فى النظم الشريف بمثل هذا النداء ايضا يؤيد ما ذكره صاحب الكشف
يعرفه الذهن السليم ثم ما وقع فى بعض الحواشى [عصام] فى بيان معنى يا ويلتا اقول يا ويلتا منادى
مستغاث اى يا هلاكى نجنى من الم العجز مع كونه ركيكا سيما من القول مخالف لما ورد عن
ائمة النحو والعربية **قوله** وعدم الظفر بما فعله من اجله قال الشيخ زكريا عطف على التحير
وفيه قلاقة او جيرها تقديم تعليل الاسوداد والتبرء عنه **قوله** واجل فى الاصل مصدر
اجل شرا اذا جناه استعمل فى تعليل الجنايات كقولهم من جراك فعلته اى من ان جررته
اى جنية ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تعليل وفى الكشاف من اجل ذلك بسبب ذلك
وبعلته وقيل اصله من اجل شرا اذا جناه يأجله اجلا ومنه قوله واهل خباء صالح
ذات بينهم قد احتربوا فى عاجل انا آجله كانك اذا قلت من اجلك فعلت كذا اردت
من ان جنيت فعلته واوجبته ويدل عليه قولهم من جراك فعلته اى من ان جررته بمعنى
جنيته انتهى فقول الشاعر انا اجله معناه انا جانيه وكاسبه وقوله من جراك فعلته

فعلته كلمة من جارة تعليلية وقوله جراك بفتح الجيم وتشديد الراء المهملة مصدر
بمعنى الجناية وقد يستعمل تخفيفا على الالف المقصورة او الممدودة والتاء فى فعلته
مضمومة على صيغة المتكلم وتقرير المص ونسقه احسن تنقيحا واوفى بتأدية المعنى
المقصود من كلام الزمخشرى مع وجازة اللفظ واختصاره وذلك من ثلثة اوجه
احدها ان الذى يشعر به كلام الزمخشرى ان كلمة اجل يستعمل فى تعليل الشرور والجنايات
فقط ولم يظهر استعماله استعمالا عرفيا فى كل تعليل خيرا كان او شرا ظهوره ووضوحه
من كلام المص حيث نص المص على ان له استعمالين استعمال لغوى اصلى واستعمال لغوى
عرفى وثانيهما ان الزمخشرى قال ويدل عليه قولهم من جراك فعلته وليس هذا يدل
على ذلك الا من اعتبار وجه بعيد وانما هذا شبيه لقولهم من اجلك فعلت كذا فى
استعماله الاصلى فالعبارة الظاهرة الخالية عن التعسف كقولهم من جراك فعلته كما
فى عبارة المص ونسقه وثالثها ان الزمخشرى مرض وزيف كون اجل فى الاصل مصدر
اجل شرا يأجله اجلا مع ان كتب اللغات مشحونة بذلك فلم يظهر وجه التزييف والتمريض
فالتقرير الظاهر والنسق الواقع بتجريده عن صيغة تدل على التمريض والتزييف كما فعله
المص فلله در المص لقد وفق لعبارة سهلة سمحة فى تأدية المعنى المقصود مع غاية الايجاز
الخالى عن الشين والرين **قوله** ومن ابتدائية متعلقة بكتبنا اى ابتداء الكتب وانشاؤه
من اجل ذلك قال الحافظ ابو الفرج قوله من اجل ذلك قال الضحاك من اجل ابن آدم الذى
قتل اخاه ظلما وقال ابو عبيدة من جناية ذلك وجرى ذلك وقال قوم الكلام متعلق
بما قبله والمعنى فاصبح من النادمين من اجل ذلك فعلى هذا يحسن الوقف ههنا وعلى
الاول لا يحسن الوقف والاول اصح انتهى قال الزمخشرى وذلك اشارة الى القتل المذكور
اى من ان جنى ذلك القتل وجرى ذلك انتهى فهذا فى الحقيقة ما قاله ابو عبيدة فى حاشية
الطيبى فان قلت فما المشار اليه بذلك فى التنزيل قلت قال الواحدى القتل اى بسبب
قتل قابيل اخاه فرضنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس وجب عليه القصاص
والظاهر ان المشار اليه تعظيم امر القتل وعن بعض المفسرين وانما ذكر بنى اسرائيل دون
الناس لان الكتاب نزل عليهم بهذا ووجب عليهم فكانت التورية اول كتاب نزل فيه
تعظيم القتل وفى كلام المصنف لمسرفون فى القتل لا يبالون بعظمته ايماء الى هذا المعنى و
قلت وفى تخصيص ذكرهم دون الناس ايذان بانهم اشد تماديا فى الطغيان والمعنى بسبب
هذه العظيمة وبعلتها كتبنا فى التورية تعظيم القتل وشددنا عليهم وارسلنا رسلنا
تترى وانزلنا عليهم البينات توصية فيهم لعلهم يرجعون ثم ان كثيرا منهم بعد هذه
التوكيدات لمجاوزون فى القتل حده ولا يبالون بعظمته الى هنا كلام الطيبى **قوله** بغير
قتل نفس يوجب القصاص فى الكشاف بغير قتل نفس لا على وجه القصاص انتهى ونسق المص
احسن تأدية للمعنى من نسقه لان كون القتل على وجه القصاص اعم من القتل الموجب
للقصاص فى الشرع ومن القتل الذى كان صادرا من القاتل على وجه القصاص عند القاتل
لا عند الشرع بخلاف تقرير المصنف ونسقه **قوله** كالشرك وقطع الطريق فى الكشاف
وهو الشرك وقيل قطع الطريق انتهى والامام الواحدى اقتصر على الشرك فى الوجيز وقد قال
فى خطبته انى تارك ما سوى قول واحد معتمد لابن عباس ومن هو فى مثل درجته انتهى

فالقول المعتمد في بيان فساد في الارض هو الشرك لا غير في تفسير الثعلبي وفسادا
في الارض وهو قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية انتهى وفي المعالم
وبغير فساد في الارض من كفر او زنا او قطع طريق او نحوه انتهى فهذان الامامان
كما ترى ذكرا ما ذكراه في بيان الفساد في الارض ههنا الا انهما لم يعزوا ذلك الى احد
من ائمة التفسير فالظاهر اذ جعل الزنا وقطع الطريق ونحوه مما هو ليس بفساد في
الارض ليس بظاهر ينسق الكشاف **قوله** من حيث انه هتك حرمة الدماء وسن
القتل وجرّأ الناس عليه او من حيث ان قتل الواحد والجميع سواء في استجلاب غضب
الله تعالى والعذاب العظيم في الكشاف فان قلت كيف شبّه الواحد بالجميع وجعل
حكمه حكمهم قلت لان كل انسان يُدلي بما يدلي به الآخر من الكرامة على الله تعالى وثبوت
الحرمة فاذا قتل فقد اهين ما كُرّم على الله وهتكت حرمته وعلى العكس فلا فرق اذا
بين الواحد والجميع في ذلك فان قلت فما الفائدة في ذكر ذلك قلت تعظيم قتل
النفس واحيائها في القلوب ليشمئز الناس عن الجسارة عليها ويتراغبوا في المحاماة
على حرمتها لان المتعرض لقتل النفس اذا تصوّر قتلها بصورة قتل الناس جميعا عظم
ذلك فثبّطه وكذلك الذي اراد احياءها وعن مجاهد قاتل النفس جزاؤه جهنم
وغضب الله عليه والعذاب العظيم ولو قتل الناس جميعا لم يزد على ذلك انتهى فالوجوه
المذكورة في كلام المصنف ما اخذها كلام الكشاف الا ان المص شكر الله تعالى سعيه
لخّص كلام الزمخشري تلخيصا واوجزه ايجازا لم يوجب اخلالا بالمقصود ولا تعقيدا
ولا اغلاقا بل هو في الانسجام وسهولة التأدية ووضوح البيان على جانب عظيم
في تفسير الراغب ان الناس لما كانوا كجسم واحد ونسبة احدهم اليه كنسبة اعضاء الجسم
الواحد اليه صار الساعي في اهلاك بعض الجسم كالساعي في اهلاكهم كما ان الساعي
في اهلاك بعض الجسم كالساعي في اهلاك كله صار قتل الواحد كقتل الناس انتهى في تفسير
الثعلبي فكأنما قتل الناس جميعا اختلفوا في تأويلها فقال ابن عباس في رواية عكرمة و
عطية من قتل نبيا او امام عدل فكأنما قتل الناس جميعا ومن شدّ على عضد نبي او امام
عادل فكأنما احيا الناس جميعا مجاهد من قتل نفسا محرمة يصلى النار بقتلها كما يصليها
لو قتل الناس جميعا ومن احياها وسلم من قتلها فقد سلم من قتل الناس جميعا السدي
من قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا عند المقتول في الاثم ومن احياها واستنقذها
من هلكة من غرق او حرق او هدم او غير ذلك فكأنما احيا الناس جميعا عند المستنقذ
الحسن وابن زيد يعني انه يجب عليه من القصاص بقتلها مثل الذي يجب عليه لو قتل
الناس جميعا ومن احياها ومن عفى عمن وجب له القصاص منه فلم يقتله فكأنما احيا
الناس جميعا قتادة والضحاك عظّم الله تعالى اجرها وعظّم وزرها فمعناها من استحل
قتل مسلم بغير حقه فكأنما قتل الناس جميعا لانهم لا يسلمون منه ومن احياها فحرّمها
وتورّع عن قتلها فكأنما احيا الناس جميعا لسلامتهم عنه انتهى وكذلك ذكره الامام
البغوي في المعالم والحافظ ابو الفرج في تفسيره ثم قال ابو الفرج بعد نقل هذه الاقوال
والقول بالعموم اصح انتهى اقول اذا ثبت الرواية عن ابن عباس فالظاهر انه رضي الله تعالى
عنه لم يقل ذلك على رأي بل بتوقيف من الشارع فاذن يكون المعنى في حكم الحديث

الحديث المرفوع فيجعل غيره اصح منه سيما يرتفع به الاستشكال في التشبيه ويتضح اتضاحا
بينا وقد جعل العلماء الراسخون ادل الاقوال واولها هذا القول المروي عن ابن عباس
مما فيه نظر ظاهر ولو تنزلنا عن كون هذا القول بتوقيف من الشارع بل هو كلام ابن عباس
عن رأي واستنباط منه يترجح ايضا هذا القول على سائر الاقوال كيف وهو سلطان المفسرين
وترجمان القرآن وحبر الامة ومن تشرف بدعاء النبي المعصوم عليه صلوات الحي القيوم
اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فمن كرمه الله تعالى بهذه التكريمات العظيمة لا شك
في انه ليس فهمه بالقرآن مثل فهم سائر من اصحاب هذه الاقوال المذكورة **قوله** وبهذا
اتصلت القصة بما قبلها والاسراف التباعد عن حد الاعتدال في الامر يعني اتصلت قصة
ابني آدم عليه السلام بما قبلها من قصة بني اسرائيل ثم الاظهر في العبارة تقديم قوله و
الاسراف التباعد الخ على قوله وبهذا اتصلت القصة بما قبلها **قال** تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الآية قال الحافظ ابو الفرج في سبب نزولها اربعة
اقوال احدها انها نزلت في ناس من عُرَينة قدموا المدينة فاجتووها فبعثهم رسول الله
في ابل الصدقة وامرهم ان يشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا وارتدوا عن الاسلام
وقتلوا الراعي واستاقوا الابل فارسل رسول الله في آثارهم فجيئ بهم فقطع ايديهم و
ارجلهم من خلاف وسمل اعينهم والقاهم بالحرة حتى ماتوا ونزلت هذه الآية رواه قتادة
عن انس وبه قال سعيد بن جبير والسدي والثاني ان قوما من اهل الكتاب كان بينهم
وبين النبي عهد وميثاق فنقضوا العهد وافسدوا في الارض فخيّر الله رسوله بهذه الآية
ان شاء ان يقتلهم وان شاء ان يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف رواه ابن ابي طلحة عن
ابن عباس وبه قال الضحاك والثالث ان اصحاب ابي بردة الاسلمي قطعوا الطريق على قوم
جاؤا يريدون الاسلام فنزلت هذه الآية رواه ابو صالح عن ابن عباس وقال ابن السائب
كان ابو بردة واسمه هلال بن عويمر وادع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ان لا يعينه
ولا يعين عليه ومن اتاه من المسلمين لم يُهج ومن مرّ بهلال الى رسول الله لم يُهج فمرّ قوم من بني
كنانة يريدون الاسلام بناس من قوم هلال فنهدوا اليهم فقتلوهم واخذوا اموالهم ولم
يكن هلال حاضرا فنزلت هذه الآية والرابع انها نزلت في المشركين رواه عكرمة عن ابن
عباس وبه قال الحسن انتهى في النهاية فاجتووا المدينة اي اصابهم الجوى وهو المرض وداء
الجوف اذا تطاول وذلك اذا لم يوافقهم هواها واستوخموها ويقال اجتويت البلد اذا
كرهت المقام فيه وان كنت في نعمة قوله وسمل اعينهم في النهاية اي فقأها بحديدة
محماة او غيرها وهو بمعنى السمر وقد تقدم وانما فعل بهم ذلك لانهم فعلوا بالرعاة
مثله وقتلوهم فجازاهم على صنيعهم بمثله وقيل كان هذا قبل ان تنزل الحدود فلما
نزلت نهى عن المثلة وقولهم لم يُهَج على صيغة المبني للمفعول اي لم يُزعج ولم يُنفَّر والقول
الاول اخرجه الشيخان فلذا قدمه على سائر الاقوال قال الامام القشيري في تفسيره السعي
بالفساد على ضربين بالظاهر وعقوبته هذه الظواهر وبالباطن وعقوبته وارادة
على السرائر وذلك يقطع ما كان متصلا من واردات الحق والستر بعد الكشف والحجاب
بعد البسط واستشعار الوحشة بعد الانس وتبديل توالي التوفيق بتتابع صنوف
الخذلان والنفي عن بساط العبودية والاخراج الى متابعات النفوس وذلك والله

خزى عظيم وعذاب اليم انتهى وقد ورد فى الحديث القدسى على ما اخرجه الامام
البخارى فى صحيحه من عادى لى وليًا فقد بارزنى بالحرب الحديث بطوله وفى
تفسير ابى الفرج اختلف العلماء هل هذه العقوبة على الترتيب ام على التخيير فمذهب احمد
انها على الترتيب وانهم اذا قتلوا واخذوا المال او قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا
وصلبوا وان اخذوا المال ولم يقتلوا قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم
يأخذوا المال نفوا وقال الشافعى اذا قتلوا واخذوا المال قتلوا وصلبوا واذا قتلوا
ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا واذا اخذوا المال ولم يقتلوا قطعت ايديهم
وارجلهم من خلاف وقال مالك الامام مخير فى اقامة اى الحدود شاء سواء قتلوا
اخذوا المال او لم يأخذوا انتهى قال الامام البغوى فى المعالم والذى ذهب اليه الشافعى
هو قول قتادة والاوزاعى واصحاب الرأى والنخعى انتهى اراد باصحاب الرأى ائمة
الحنفية قال ابو حيان وقال ابن عباس لكل رتبة من الجناية رتبة من العقاب فمن
قتل قتل ومن اخذ المال ولم يقتل فالقطع من خلاف ومن اخاف فقط فالنفى ومن
جمعها قتل وصلب والقائلون بهذا الترتيب اختلفوا فقال ابو حنيفة ومحمد و
غيره يصلب حيا ويطعن حتى يموت وقال الشافعى وجماعة يقتل ثم يصلب نكالا
لغيره قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم
قال الامام البغوى فى المعالم فمن ذهب الى ان الآية نزلت فى الكفار قال معناه الا
الذين تابوا من شركهم واسلموا قبل القدرة عليهم فلا سبيل عليهم بشئ من الحدود
ولا تباعة عليهم فيما اصابوا فى حال الكفر من دم او مال اما المسلمون المحاربون فمن
تاب منهم قبل القدرة عليه وهو قبل ان يظفر به الامام يسقط عنه كل عقوبة وجبت
حقا لله ولا يسقط ما كان من حقوق العباد فان كان قد قتل فى قطع الطريق يسقط
عنه بالتوبة قبل القدرة تحتم القتل ويبقى عليه القصاص لولى القتيل فان شاء عفا
عنه وان شاء استوفاه وان كان قد اخذ المال يسقط عنه القطع وان كان جمع
بينهما يسقط عنه تحتم القتل والصلب ويجب ضمان المال وفى تفسير الحافظ ابى الفرج
اكثر المفسرين هذا الاستثناء فى المحاربين المشركين اذا تابوا من شركهم وحربهم وفسادهم
وامنوا قبل القدرة عليهم فلا سبيل عليهم فيما اصابوا من مال ودم وهذا لا اختلاف
فيه وكذا قال الامام الواحدى هذا الاستثناء فى المشرك المحارب اذا امن واستأمن
قبل القدرة عليه سقط عنه جميع الحدود واما المسلم المحارب اذا تاب واستأمن
من قبل القدرة عليه سقط عنه جميع حدود الله ولا تسقط حقوق بنى آدم وفى
تفسير الثعلبى الا الذين تابوا من شركهم وحربهم وفسادهم وامنوا واصلحوا من قبل القدرة
عليه فانه لا سبيل عليهم بشئ من الحدود التى ذكرها الله فى هذه الآية ولا تباعة
لاحد قبله فيما اصاب فى حال كفره لا فى مال ولا فى دم ولا جراحة فهذا حكم المشركين
المحاربين فاما المسلمون المحاربون فاختلفوا فيهم فقال بعضهم يسقط بتوبته قبل
ان تقدروا عليهم حد الله تعالى ولا يسقط عنه حقوق بنى آدم وهو قول الشافعى
وقال الشافعى وقال بعضهم يسقط عنه جميع ذلك ولا يؤخذ بشئ من احداثه الا
ان يوجد معه مال بعينه فيرد الى صاحبه او يطلبه ولى بدم عليه تقوم البينة

البينة فيه فيقاد به واما الدماء والاموال التى اصابها ولم يطلبها اولياؤها فلا
تبعة للامام بشئ وهذا قول مالك والاوزاعى والليث بن اسد وقال بعضهم اذا
استأمن وجاء تائبا من قبل القدرة عليه قبل امارة توبته ولا يؤخذ بشئ من
جناياته التى سلفت ولا يكون لاحد قبله تبعة فى دم ولا مال وهو قول السدى انتهى
فقول الزمخشرى استثناء من المعاقبين عقاب قطع الطريق خاصة واما حكم القتل
والجراح واخذ المال فالى الاولياء ان شاؤا عفوا وان شاء استوفوا وكذا قول
المصنف تبعا له استثناء مخصوص بما هو حق الله تعالى ويدل عليه قوله تعالى
فاعلموا ان الله غفور رحيم اما القتل قصاصا فالى الاولياء يسقط بالتوبة وجوبه
لا جوازه كل منهما يشعر ان الاستثناء فى حق المسلمين المحاربين وهو خرق لاجماع
هؤلاء الاعلام كما تحققت وكذا قول المص وان الآية فى قطاع المسلمين لان توبة
المشرك تدرأ عنه العقوبة قبل القدرة وبعدها مخالف لقول هؤلاء الاعلام
قوله وفى الحديث الوسيلة منزلة فى الجنة ولقد قصر المصنف تقصيرا فى نقل هذا الحديث
فادى الاخلال فى المعنى والى ايهام خلاف لمعنى المقصود وذلك لان الحديث هكذا الوسيلة
منزلة فى الجنة لا تعطى الا لعبد من عباد الله تعالى وارجوا ان اكون انا هو فلو نقل الحديث
بتمامه لفهم ان ليس المراد من الوسيلة المذكورة فى الآية هى الوسيلة المذكورة فى الحديث
اذ اجمع الحفاظ فى معنى هذا الحديث ان هذه المنزلة من خصايص نبينا صلى الله تعالى عليه
وسلم وانما قال ارجو بصيغة تدل على الظن لا القطع والجزم تواضعا وهضما فاذا لا
تكون هذه المنزلة لعامة الانبياء ولا لخاصتهم جميعا من اولى العزم فضلا عن احاد
الامة فى تفسير الثعلبى الوسيلة هى فعيلة من توسل الى فلان بكذا اى تقرب اليه وجمعها
وسائل قال الشاعر اذا غفل الواشون عدنا لوصلنا وعاد التصافى بيننا والوسائل
قال عطاء الوسيلة افضل درجات الجنة قال النبى عليه السلام سلوا الله لى الوسيلة
فانها درجة فى الجنة لا ينالها الا عبد واحد وارجوا ان اكون انا هو قوله ولا توحيد الضمير
فيه والمذكور شيئان اما لاجرائه مجرى اسم الاشارة فى مثل قوله تعالى عوان بين ذلك
ولان الواو فى ومثله بمعنى مع فى الكشاف فان قلت لم وحد الراجع فى قوله ليفتدوا به وقد
ذكر شيئان قلت هو نحو قوله فانى وقيار بها لغريب او على اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة
كانه ليفتدوا بذلك ويجوز ان يكون الواو فى ومثله بمعنى مع فيوحد المرجوع انتهى فالزمخشرى
كما ترى اورد فى جواب السؤال ثلثة اوجه رجح الاولين منها وزيف الثالث والمص
اسقط الجواب الاول منها واقتصر على الاخرين مع عدم تزييف الثالث قال ابو حيان وقول
الزمخشرى ويجوز ان يكون الواو فى ومثله بمعنى مع ليس بشئ لانه يصير التقدير مع
مثله معه اى مع مثل ما فى الارض ان جعلت الضمير فى معه عايدا على ما فيكون معه حالا
من مثله واذا كان ما فى الارض مع مثله كان مثله معه ضرورة فلا فائدة فى ذكر معه
لملازمة معية كل منهما للاخر وان جعلت الضمير عايدا على مثله اى مع مثله مع ذلك
المثل فيكون المعنى مع مثلين فالتعبير عن هذا المعنى بتلك العبارة عى اذ الكلام المنتظم
ان يكون التركيب اذا اريد ذلك المعنى مع مثليه انتهى واجاب السفاقسى بان التقدير
ليس كالتصريح والواو متضمنة معنى مع وانما يقبح لو صرح بمع انتهى وفيه ان الواو التى

بمعنى مع وضعت في لغة العرب بمعنى مع وليس لهذه الواو معنى آخر سوى مع فما معنى
التضمين والتقدير وعدم التصريح واجاب الحلبي بان الضمير في معه عايد الى مثله ويصير
المعنى مع مثلين وهو ابلغ من ان يكون مع مثل واحد انتهى وهو كلام فاسد ناشئ من عدم
فهم مراد ابي حيان مع وضوحه في نفسه اذ هو لم ينكر بلغية هذا المعنى بل ينكر التعبير عن
هذا المعنى بتلك العبارة القلقة السمجة التي لا تليق بانسجام القرآن العظيم وفصاحته
وادراك ذلك موكول الى الذوق ويفهم من كلام الطيبي ايضا جواب آخر حيث قال قال
المصحح والان يقال جاء زيد وعمرو اي مع عمرو قلت فعلى هذا معه في التنزيل تاكيد
انتهى قال صاحب الكشف عند قول الزمخشري ويجوز ان يكون الواو بمعنى مع فيدل الواو
على معية الثبوت ومع على اقتران الثابتين حال الثبوت لا بمجرد التاكيد انتهى ثم بعد
ذلك كله ان جعل الواو بمعنى مع ثم ذكره بعينه بعد هذه الواو ولا يخلو عن الاشكال
ولو فرضنا اندفاعه فالسبق الموافق لعيار الانتقاد هو سبك الزمخشري العري المجرد
عن امارة التزييف لا سبك المصنف الذي يخالف عيار النقاد ثم ان ترك المص
الجواب الاول المذكور في الكشاف مع انه موافق لاستعمالات البلغاء وطريقة مسلوكة
للقوم لم يظهر وجه حسنه ورجحانه على ذكره قال تعالى يريدون ان يخرجوا من النار
وما هم بخارجين ولهم عذاب مقيم في الكشاف ومما يروى عن عكرمة ان نافع بن ازرق
قال لابن عباس يا اعمى البصر واعمى البصيرة تزعم ان قوما يخرجون من النار وقد قال الله تعالى
وما هم بخارجين منها فقال ويحك اقرأ ما فوقها هذا للكفار فمما لفقته المجبرة و
ليس باول تكاذيبهم وفراهم وكفاك بما فيه من مواجهة ابن الازرق ابن عم رسول الله
وهو بين اظهر اعضاده من قريش وانضاده من بني عبد المطلب وهو حبر الامة وبحرها
بالخطاب الذي لا يجسر على مثله احد من اهل الدنيا وبرفعه الى عكرمة دليلين ناصين
ان الحديث فرية ما فيها مرية انتهى قال الحافظ ابن حجر العسقلاني حديث عكرمة هذا
لم اجده انتهى قلت هذا من جملة ترهات الزمخشري ومنشاؤه الجهل بالسنن والآثار
فقد اخرج ابو داود الطيالسي عن المسعودي عن يزيد الفقير عن جابر قال يخرج قوم من
النار بعد ما احترقوا قال قلت اليس الله يقول يريدون ان يخرجوا من النار وما هم
بخارجين منها قال اقرأ ما قبلها انما هذه للكفار ان الذين كفروا لو ان لهم ما في
الارض جميعا ومثله معه الآية انتهى ولا يخفى ان يزيد الفقير اوثق عند ائمة الحديث و
الحفاظ من عكرمة ولقد كثر القيل والقال في حق عكرمة ولم يأخذ اكثر الحفاظ روايته
بخلاف يزيد الفقير قال الخطيب كان ابو داود الطيالسي مكثرا ثقة ثبتا قدم بغداد
فسمع بها من شعبة والمسعودي كانا بها قال الذهبي في مختصر تهذيب الكمال قال ابن معاين
ابو داود اعلم بشعبة من عبد الرحمن بن مهدي وفيه ايضا قال الفلاس سمعت عبد الرحمن
بن مهدي يقول ابو داود اصدق الناس وفيه ايضا قال حفص بن عمر المهرقاني كان وكيع
يقول ابو داود جبل الحلم قال عبد الكريم بن زاوس سمعت الفلاس يقول ما رأيت في المحدثين
احفظ منه قال احمد بن الفرات سألت عنه احمد بن حنبل فقال ثقة صدوق قال
ابن عدي وابو داود الطيالسي كان في ايامه احفظ من في البصرة مقدما على اقرانه
وما ادري لاي معنى قال فيه ابن المنهال ما قال انتهى قال الامام مسلم في صحيحه حدثنا

حدثنا حجاج بن الشاعر قال حدثنا الفضل بن دكين قال حدثنا ابو عاصم يعني محمد
بن ابي ايوب قال حدثني يزيد الفقير قال قد كنت شغفني رأي من الخوارج فخرجنا في عصابة
ذوي عدد تريد ان نحج ثم نخرج على الناس قال فمررنا على المدينة فاذا جابر بن عبد الله يحدث
القوم جالس الى سارية عن رسول الله قال فاذا هو قد ذكر الجهنميين قال فقلت له
يا صاحب رسول الله ما هذا الذي تحدثون والله يقول انك من تدخل النار فقد اخزيته
وكلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فما هذا الذي تقولون قال فقال اتقرأ القرآن
قلت نعم قال فهل سمعت بمقام محمد يعني الذي يبعثه الله فيه قلت نعم قال فانه مقام
محمد المحمود الذي يخرج الله به من يخرج قال ثم نعت وضع الصراط ومر الناس عليه قال
واخاف ان لا اكون احفظ ذاك غير انه قد زعم ان قوما يخرجون من النار بعد ان
يكونوا فيها قال يعني فيخرجون كانهم عيدان السماسم قال فيدخلون كانهم القراطيس
فرجعنا قلنا ويحكم اترون ان الشيخ يكذب على رسول الله فرجعنا ولا والله ما خرج منا
غير رجل واحد وكما قال ابو نعيم انتهى ومعنى ما خرج منا غير رجل واحد انه بعد ملاقاتنا
جابرا وسمعنا منه هذا الكلام لم يذهب الى مذهب الخوارج احد منا ولم يكن خارجيا الا
رجل واحد منا ثم اقول ولعمري اذا اراد احد ان يجمع الاحاديث الصحيحة الواردة في
حق اهل لا اله الا الله من العصاة الذين دخلوا النار ثم خرجوا منها بشفاعة واحد من
الانبياء والاولياء المقربين ثم تجد ذلك كله بشفاعة ارحم الراحمين وتلك الاحاديث
في الكتب الستة او العشرة او غيرها من المسانيد لبلغت حد التواتر الذي يخاف على جاحده
الكفر ولا اريد بالتواتر ههنا التواتر في المعنى بل التواتر في اللفظ والمعنى ايضا قال خاتمة
الحفاظ والمحدثين الذي قيل في حقه امير المؤمنين في الحديث انه ليس الامر كما زعمه
ابو عمرو ابن الصلاح وغيره من المتكلمين ان المتواتر في الحديث عزيز جدا اذ من الاحاديث
الصحيحة ما اذا جمع بجميع طرقها المذكورة في الكتب الصحيحة لبلغت الى حد التواتر ومثل
ذلك في الاحاديث كثير جدا وهذه فائدة جليلة قد غفل عنها كثير من العلماء فضلا
عن العوام قال مولانا السكوني ثم لو قدرنا عدم صحة نقل هذه المناظرة التي قطع
فيها ابن عباس نافع ابن ازرق الخارجي فلا يغير ذلك تحقيق الحق لان الدلائل القطعية
شاهدة بصحتها شاءت المعتزلة او ابت وسواء صح صدور هذه القصة عن ابن
عباس او لا لانها لا ارتياب ولا ارتياب ايضا من له معرفة بالتراكيب العربية ان الآية الكريمة
اعني ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا الى قوله عذاب مقيم في حق الكفار و
ان الضماير التي هي ضماير الجمع المذكر المذكورة فيه مثل ان لهم وليفتدوا
ما تقبل منهم وغيره من الضماير الثمانية كل واحد منها راجع الى من كفر بالله وكتبه و
رسله بحيث لا مجال لصرفها الى غيره ولا شك ان من دخل النار وهو كافر بالله وكتابه
ورسوله فهو غير خارج من النار ابدا فاي سلطان بقي في هذه الآية لاهل الاعتزال ثم
الاحاديث الواردة في حق الشفاعة المتواترة الدالة على خروج من قال لا اله مخلصا من
قلبه ولو مرة واحدة تقطع النزاع وعند المعتزلة لا خروج لاحد من النار من كل من دخلها
لان الكفار خلودهم معلوم والعصاة اما تائبون او لا فالتائبون يجب عند المعتزلة
قبول توبتهم فلا يدخلون النار والمصرون لا خروج لهم من النار عندهم فخالفوا بهذا

المذاهب اجماع الامة والقرآن والسنة والايمان لانه تكذيب صريح لاحاديث الشفاعة
المتواترة فى خروج العصاة من النار حتى لا يبقى فى النار الا من حبسه القرآن وهو قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به والاجماع من وراء ذلك كله وهو قطعى ومخالفه كافر
على الاصح انتهى قال العلامة الطيبى فى الجواب عن تشنيع الزمخشرى ان اهل السنة ما
نقلوها يعنى قصة نافع مع ابن عباس ولا يتمسكون بها بل بالاحاديث الصحيحة المخرجة
فى كتب الائمة المتقنين مثل البخارى ومسلم وابى داود والترمذى وغيرهم وبالتقديم
المؤذن بالاختصاص فى قوله تعالى وما هم بخارجين من النار كما سبق فى البقرة فلينظر
هناك وروينا فى مسند احمد بن حنبل عن طلق بن حبيب قريبا مما روى من حديث عكرمة
قال كنت من اشد الناس تكذيبا بالشفاعة حتى لقيت جابر بن عبد الله فقرأت
عليه كل آية ذكر الله تعالى فيها خلود اهل النار فقال فان الذين قرأت هم اهلها
المشركون لكن قوما اصابوا ذنوبا فعذبوا بها ثم اخرجوا صمتا واهوى بيده الى اذنيه
ان لم اكن سمعت رسول الله يقول يخرجون من النار ونحن نقرأ ما نقرأ انتهى فتحقق ان ما
ارعد الزمخشرى وابرق من الكلمات ذوات القعاقع من قبيل الهذيانات والترهات
الناشية من التعصب المحض كيف ونص الآية صريح فى كونها فى حق الكفار الذين يكذبون
الله ورسوله ثم القصة واقعة بين الصحابة والتابعين غايته ان صاحب القصة
جابر ويزيد الفقير او طلق بن حبيب لا ابن عباس وعكرمة هذا على تقدير تسليم دلالة
قول الحافظ لم اجد على عدم الوقوع والا فهو لا يفيد القطع فى عدم الوقوع فيحتمل تعدد
القصة ووقوعها مع ابن عباس ايضا ثم قول الزمخشرى وكفاك بما فيه من مواجهة
ابن عم رسول الله وهو بين اظهر اعضاده من قريش الخطاب الذى لا يجسر على مثله
احد من اهل الدنيا كلام نشأ من الجهل بامرين احدهما باحوال الخوارج اذ قد اثبت
الثقات من اصحاب الطبقات انه كان يسكن فى اكثر احواله فى الطائف ونافع ابن الازرق
كان رئيسا لطائفة الخوارج فى عصره فما المانع ان يفاجئ النافع المذكور بكذا
وكذا رجلا من اهل نجدته ويأتيه الى ابن عباس فى ليل او نهار وهو آمن فى بستانه
فى الطائف مع اصحابه القلائل والعجب كل العجب ان جراءة الخوارج والازارقة
وشهامتهم ونجدتهم وشدة بأسهم امر معروف مشهور يعرفه من له ادنى المام بكتب
الطبقات حتى قتلوا عليا عليه السلام وهو فى منعته وسلطانه وقصدوا اقتل
معاوية فى الشام وعمرو بن عاص فى مصر وكل واحد منهما فى منعته وسلطانه و
المتصدى فى كل واحد من القصة رجل واحد فقط لا اثنان فما فوقهما وقد خفى ذلك
على مثل الزمخشرى ولقد اثبت الثقاة من اصحاب الطبقات منهم ابن كثير فى تاريخه
الكبير ان الشبيب الخارجى اغار على الكوفة ليلة من الليالى والحجاج فى الكوفة فى قصر
الامارة فجاء على باب قصر الامارة فجعل يضرب بعصى من حديد فى يده على باب قصر الامارة
وهو يقول ويصيح لا حكم الا الله والحجاج ينادى من قصر الامارة يا خيل الله اركبى
يحرض اهل الكوفة على الخروج والمقاومة فما جسر احد على الخروج والمدافعة مع ان
فى الكوفة مائة الف او يزيدون وليس مع الشبيب الا مقدار يسير لا يزيد على
الف مقاتل وغزالة امرأة شبيب هذا نذرت ان تصلى فى مسجد الكوفة على ان

على ان تقرأ سورة البقرة بتمامها فى هذه الصلوة فصلت وقرأت البقرة بتمامها
وعسكر حجاج من ورائها على عُدّةٍ وعِدّةٍ مع ان مع الغزالة مقدار خمسمائة رجال
من اهل نجدته فما جسروا على المقاومة والمقابلة خوفا من شدة بأسها فهذا فيما
تواترت به الاخبار لا ينكره الا عامى جلف لا يعلم قبيلا من دبير ولقد عُيّر الحجاجُ و
ذُمَّ شعراءُ وقته بالجبن فمما يُنْجَا به قول الشاعر المشهور بيت اَسَدٌ عَلَىَّ وفى
الحروب نُعَامَةٌ ❁ جَرْعَاءُ يَجْبُنَ من صغير الصافر ❁ هلا برزت الى غزالة فى الوغى
بل كان قلبك فى جناحى طائر ❁ ثم من العجايب ان المص سكت ههنا ولم ينطق بشئ
من الرد لا قليلا ولا كثيرا منهما او مبينا مجملا او مفصلا وكان عليه ذلك سامحه
الله تعالى ثم صاحب الكشف مع انه همام شاكى فى ميدان المناظرة وكذا المحقق
التفتازانى من فرسان الميدان لم ينطقا بشئ ههنا وخاتمة الحفاظ العسقلانى
لم يرد على قوله لم اجد وكان عليه ان يذكر شيئا يفتضح به هذا المبتدع البذى
الفاحش المجترى على الفئة الناجية المحمدية ايدهم الله تعالى ونصرهم فكل منهم
سكتوا على هذه الشنعة الفاسدة الواضحة الفاسدة ولم ينطقوا بشئ فيه شفاء
العليل او رداء الغليل غفر الله لنا ولهم تنبيه وقع فى حاشية المحقق التفتازانى ان
نافع ابن الازرق يهودى منافق انتهى وهو غلط واضح لان نافع ابن الازرق كان
فى عصر ابن عباس رئيسا للخوارج وفرق الخوارج كثيرة ينسب الى ابن الازرق هذا طائفة
من الخوارج يقال لهم الازارقة والمذاهب عند الخوارج جميعا ان من دخل النار لا يخرج
منها ابدا ولقد علمت ان اليهود يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة واخاف
ان يكون صاحب الكشاف ايضا على هذا الزعم الفاسد الواضح فلذا ارعد وابرق بهذا
الاعاد والابراق فان كان الامر كذلك فهو اخنث فسادا وابين بطلانا من زعمه قوله
جملتان عند سيبويه اذ التقدير فيما يتلى عليكم السارق اى حكمها وجملة عند المبرد
والفاء للسببية دخل الخبر لتضمنها معنى الشرط اذ المعنى والذى سرق والتى سرقت وقرئ
بالنصب وهو المختار فى امثاله لان الانشاء لا يقع خبرا الا باضمار وتأويل فى الكشاف
رفعهما على الابتداء والخبر محذوف عند سيبويه كان قيل وفيما فرض عليكم اى حكمهما ووجه
آخر وهو ان يرتفعا بالابتداء والخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى
الشرط لان المعنى والذى سرق والتى سرقت فاقطعوا ايديهما والاسم الموصول يضمن
معنى الشرط وقرأ عيسى بن عمر بالنصب وفضلها سيبويه على قراءة العامة لاجل الامر
لان زيدا فاضربه احسن من زيد فاضربه انتهى قال صاحب الانتصاف المستقرء
من وجوه القراءات ان العامة لا تتفق فيها ابدا على العدول عن الافصح وجدير بالقرآن
ان يجئ من افصح الوجوه وان لا يخلو من الافصح ويشتمل عليه كلام العرب الذى لم يصل
احد منهم الى ذروة فصاحته ولم يتعلق باهدابها وسيبويه يحاشى من اعتقاد عراء
القرآن عن الافصح واشتماله الشاذ الذى لا يعد من القرآن عليه ونحن نورد المفصل
من كلام سيبويه على هذه الآية ليتضح لسامعه براءة سيبويه عن عهدة هذا النقل
قال سيبويه فى ترجمة باب الامر والنهى بعد ان ذكر المواضع التى يختار فيها النصب و
ملخصها انه متى بنى الاسم على فعل الامر فذاك موضع اختيار النصب ثم قال كالموضح

لامتياز هذه الآية عمّا اختار فيه النصب واما قوله عزّ وجلّ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فان هذا لم يبن على الفعل ولكنّه جاء على مثال قوله مثل الجنّة التى وعد المتقون ثم قال بعدُ فيها انهار كذا يريد سيبويه تمييز هذه الآى عن المواضع التى بيّن فيها اختيار النصب فيها ووجه التميّز بانّ الكلام حيث يختار النصب يكون الاسم فيه مبنيّا على الفعل واما فى هذه الآية فليس بمبنى عليه فلا يلزم فيه اختيار النصب عاد كلامه وانّما وضع المثل للحديث الذى ذكر بعده فذكر اخبارا وقصصا فكأنّه قال ومن القصص مثل الجنّة فهو محمول على هذا الاضمار والله اعلم وكذلك الزانية والزانى لما قال جلّ ثناؤه سورة انزلناها وفرضناها قال فى جملة الفرائض الزانية والزانى ثم جاء فاجلدوا بعد ان مضى فيهما الرفع يريد سيبويه لم يكن الاسم مبنيّا على الفعل المذكور بل بنى على فعل محذوف متقدّم وجاء الفعل طاريًا عاد كلامه قال كما جاء وقائلة خولانَ فانكح فتاتهم فجاء الفعل بعد ان عمل فيه المضمر وكذلك والسارق والسارقة اى وفيما فرض عليكم السارق والسارقة فانّما دخلت هذه الاسماء بعد قصص واحاديث وقد قرأ ناس والسارق والسارقة بالنصب وهو فى العربية على ما ذكرت لك من القوّة ولكن ابت العامّة الّا الرفع يريد سيبويه انّ قراءة النصب جاء الاسم فيها مبنيّا على الفعل غير معتمد على متقدم فكان النصب قويّا بالنسبة الى الرفع حيث يبنى الاسم على الفعل لا على متقدّم وليس انّه يعنى انّه قوّى بالنسبة الى الرفع حيث يعتمد الاسم على المحذوف المتقدّم فانّه قد بيّن انّ ذلك يخرجه عن الباب الذى يختار فيه النصب فكيف يفهم عنه ترجيحه عليه والباب مع القرائن مختلف وانّما يقع الترجيح بعد التساوى فى الباب فالنصب ارجح من الرفع حيث يبنى الاسم على الفعل والرفع متعيّن لا اقول ارجح حيث يبنى الاسم على كلام متقدم وانّما التبس على الزمخشرى كلام سيبويه من حيث اعتقد انّه باب واحد عنده الا ترى الى قول الزمخشرى لانّ زيدًا فاضربه احسن من زيد فاضربه كيف رجّح النصب على الرفع حيث بنى الكلام فى الوجهين على الفعل وقد صرّح سيبويه انّ الكلام فى الآية مع الرفع مبنى على كلام متقدم ثم حقّق سيبويه هذا المقدّر بانّ الكلام واقع بعد قصص واخبار ولو كان كما ظنّه الزمخشرى لم يحتج سيبويه الى تقدير بل كان يرفعه على الابتداء ويجعل الامر خبره كما عبر به الزمخشرى فالملخّص على هذا انّ النصب على وجه واحد وهو بناء الاسم على فعل الامر والرفع على وجهين احدهما ضعيف وهو الابتداء وبناء الكلام على الفعل والآخر قوىّ بالغ كوجه النصب وهو رفعه على خبر ابتداءٍ محذوف دلّ عليه السّياق واذا تعارض فى الرفع وجهان واحد قوىّ والآخر ضعيف تعيّن حمل القراءة على القوىّ كما عبر به سيبويه رضى الله تعالى عنه انتهى كلام الانصاف قلت قول سيبويه وكذلك والسارق والسارقة اى وفيما فرض عليكم السّارق والسارقة فانّما دخلت هذه الاسماء بعد قصص واحاديث يريد سيبويه بهذا الكلام انّ قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما سبق عليه قوله تعالى انّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادًا الآية وقد ذكر فيها جزاء المحاربين واحكامهم وكذلك قوله تعالى يا ايها

يا ايها الذين امنوا اتقوا الله الى قوله تعالى ولهم عذاب مقيم فذكر فيها تحريض المؤمنين على الجهاد فى سبيل الله مع الذين كفروا والعذاب الاليم المقيم الذى صابهم يوم القيمة فهذه قصص واحاديث ذكرت قبل هذه الاسماء فناسب ان يقدّر وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى احكامهما وجيئ بالفاء رابطة الجملة الثانية بالاولى والثانية جاءت موضحة للحكم المبهم فيما قبل ذلك ومثل هذا باب من النحو كثير الورود فى القران وكلام العرب العاربة فذكر من جملة الامثلة قوله تعالى والزانية والزانى فاجلدوا الآية وقوله تعالى مثل الجنّة التى وعد المتقون الآية وقوله تعالى والسارق والسارقة الآية وقول الشاعر وقائلةٍ خولان فانكح فتاتهم واكرومة الحيّين خلو كما هيا وقول العرب الهلال والله فانظر اليه فكانّك قلت هذا الهلال ثمّ جئت بالامر وكذا كانّك قلت باين يديك قبيلة خولان ثمّ جئت بالامر وقلت فانكح ويؤيّد ما قاله سيبويه رضى الله تعالى عنه ما ذكره ائمّة المعانى والبيان من انّ قوله تعالى الم تعلم انّ الله له ملك السموات والارض يعذّب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كلّ شئ قدير تذييل للكلام السابق من لدن قصّة موسى ومقاتلة الجبارين وقصّة قابيل وهابيل واحكام قطّاع الطريق وتحريض المؤمنين على الجهاد وقطع السارق ومن العجب العجاب انّ الامام اعترض فى تفسيره الكبير على هذا الكلام لسيبويه من وجوه كثيرة ومنشاؤه توهم انّ فنون العربيّة مثل الفلسفيات التى هى من قبيل الهذيانات ومقالات المبرسمين عند من يرد الله ان يهديه ويشرح صدره للاسلام وقد كان دأب الرجل وديدنه ان يقول فى المواضع برأيه وهواه فيجعل الشئ قبيحا مع انّه فى نفسه حسن ويجعل الشئ حسنا مع انّه فى نفسه قبيح ويدّعى الحذاقة والمعرفة فى العلوم الشّرعية والعلوم العربيّة مع انّه فى كلّ منهما راجل اخذهما من الصّحف والاوراق وبطون الدفاتر بتوجّه يسير من غير اتقان واحكام اغترارا منه على ذهنه وفهمه المألوف بالفلسفة والفلسفيات وزعما منه انّ العلوم الشّرعية والعلوم العربيّة عند صاحب الفلسفة ايسر الاشياء واسهلها وليس الامر كما توهّمه مع ان المخطئ فيهما مفتضح افتضاحًا واضحًا عند العامّة والخاصّة فلذا اتى فى تفسيره بطامّات ودواهى ازفت الآزفة ليس لها من دون الله كاشفة وقد كفانا فى نصرة سيبويه وبيان الحق الصّريح من قبله و خطاءِ الامام خطاءً فاحشا فى هذا المقام سيبويه زمانه وخليله وانا ابو حيّان فى تفسيره الموسوم بالبحر فردّه قولا قولا وزيّفه كلمة كلمة شكر الله تعالى سعيه فمن اراد الاستقصاد وتكثير الفوايد والعوايد فليرجع الى البحر فتلخّص من جميع ما ذكرنا انّ نسق المصر لا يرد عليه ما يرد على نسق الزمخشرى كما لا يخفى على من هو عارف باساليب الكلام قوله ولذلك ساغ وضع الجمع موضع المثنّى كما فى قوله فقد صغت قلوبكما اكتفاء بتثنية المضاف اليه فى تفسير ابى الفرج قال الفرّاء وانّما قال فاقطعوا ايديهما لانّ كلّ موحّد من خلق الانسان اذا ذكر مضافا الى اثنين فصاعدا جمع تقول قد هشمت رؤسهما وملأت بطونهما ومثله فقد صغت قلوبكما قوله لانّه عليه السّلام اتى بسارق فامر بقطع يمينه اخرجه البغوى وابو نعيم فى معرفة الصحابة من حديث من حديث الحارث بن عبد الله بن ابى ربيعة قال تعالى والله عزيز حكيم فى تفسير ابى الفرج قال الاصمعى قرأت هذه الآية والى جنبى اعرابىّ فقلت والله غفور رحيم سهوًا فقال الاعرابىّ كلام من هذا قلت كلام الله

قال لا عَدِ فاَعَدْتُ والله غفور رحيم فقال ليس هذا كلام الله فقلت له اتقرأ القرآن
قال لا قلت فمن اين علمت انّى اخطأتُ قال يا هذا عزّ فحكم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع
انتهى فانظر هذه القريحة والسجية والطبع المطبوع على الفصاحة والبلاغة والقرآن
ان نزل على امثاله المطبوعين على الفصاحة والبلاغة والقرآن ان نزل على امثاله المطبق على
على الفصاحة والبلاغة **قوله** اى صنيع الذين يقعون فى الكفر سريعًا اى فى اظهاره اذا
وجدوا منه فرصة فى الكشاف عند قوله تعالى لا يحزنك الآية والمعنى لا تهتمّ ولا تبال
بمسارعة المنافقين فى الكفر اى فى اظهاره بما يلوح منهم ومن آثار الكيد للاسلام و
من موالات المشركين فانّى ناصرك عليهم وكافيك شرّهم انتهى فى حاشية الطيبى وفى
تفسير قوله لا يحزنك بقوله لا تهتمّ وتعليله بقوله انّى ناصرك نظر لانّ النهى عن الحزن
لم يكن لانّه خاف شرّهم فحزن حتّى يقال انّى ناصرك وكافيك شرّهم وانّما نهى عن الحزن
لاجل مسارعتهم فى الكفر ثمّ بيّن بقوله من الذين قالوا آمنّا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم ومن الذين هادوا سمّاعون للكذب الخ على سبيل التعليل حيث اوقع تلك
الصفات صلات للموصولات لانّ سبب مسارعتهم فى الكفر النفاق وسماع الكذب
وتحريف كتاب الله وتغيير احكامه وكتمان نبوّته وذلك الذى اوقعه فى الحزن انتهى
قلت قال الزجّاج على ما نقله غير واحد من ثقات المفسّرين ان لا يحزنك مسارعتهم
فى نصرة الكفر اذ كنت موعودا النصر عليهم انتهى فما ذكره الزمخشرى من المعنى ليس معنىً
مخترعًا له بل منتزع ومأخذه كلام الزجّاج والامام الواحدى ذلك الامام اختاره
وذكره فى الوسيط والوجيز مقتصرًا عليه وقول المعترض حيث اوقع تلك الصفات
صلات للموصولات لانّ سبب مسارعتهم فى الكفر النفاق وسماع الكذب والتحريف
كتاب الله وتغيير احكامه وكتمان نبوّته وذلك الذى اوقعه فى الحزن اورده فى صدد
اثبات مدّعاه اعنى انّ النهى عن الحزن لم يكن لانّه خاف شرّهم الخ مع انّه يفيد خلاف
مدّعاه لانّ تحريف التوراة وتغيير احكامه واخفاء حكمه الحقّ الواقع فى التوراة كيد منهم
ومكر بانّ ما جاء به رسول الله من الاحكام مخالف لما فى كتابهم وذلك طعن فى دينه
وصدّ الناس عنه وكذلك كتمان نبوّته وكتمان الاعلام والدلائل الواقعة فى كتبهم
الدالّة على رسالته صدّ للناس عن دين الله مع انّ الناس فى اقطار الارض يراجعونهم
فى الامور المتعلّقة بالكتب المنزلة والشرايع لانّهم يتوسّمون باهل الكتاب وفى كلّ ذلك
تقوية لاعداء الدين واغراء لعوام الناس على التكذيب وذلك مظنّة الخوف والخشية
عن انفاذ مكرهم وامضاء كيدهم لولا نصرة الله تعالى ايّاه ووعده به فقول المحقّق
التفتازانى وما ذكر من قوله لا تبال فانّى ناصرك عليهم انّما يحسن ان لو كان حزنه
للخوف منهم لا للخوف عليهم حيث لم يدخلوا فى الايمان وبقوا لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء
مع انّه فى غاية من الفلاقة والابهام لا يشفى العليل ولا يروى الغليل ثمّ بعد ذلك
يختصّ بامر واحد من الامرين وفرقة واحدة من الفريقين يظهر ذلك بادنى تأمّل فالجواب
الحاسم لمادّة الاشكال ما ذكرنا ثمّ انّ المص اقتصر فى الكلام على ما ذكره فيحتمل انّه انّما
اسقط فانّى ناصرك وكافيك شرّهم وكذا ترك النسق الواقع بقوله لا تهتمّ ولا تبال بمسارعة
المنافقين لانّه قصد مخالفة الزمخشرى ولم يقصد ذلك بل اراد مجرّد الايجاز والاختصار

والاختصار ويؤيّد الثانى قوله اى فى اظهاره اذا وجد ومنه فرصة لانّ اظهار شعائر
الكفر يتوسّل به اعداء الدين لتمشية امورهم ولتغرير السفهاء وتحريضهم على مخالفة
الحقّ وانكاره وذلك كلّه مظنّة الخوف على الدين الحقّ واهله لولا نصرة الله تعالى و
بالجملة فكلام المصنّف لا يخلو عن التعقيد بحيث لا يؤدّى كلامه لمراده فالاحسن للمص
ان لا يهمل احدًا من الامرين المذكورين فى الكشاف امّا اخذ النسق او اوّله حتّى يحصل
تأدية المعنى المراد فى الجملة بسهولة **قوله** خبر محذوف اى هم سمّاعون والضمير للفريقين
او للذين يسارعون ويجوز ان يكون مبتدأ ومن الذين خبره اى ومن اليهود قوم سمّاعون
فى الكشاف ومن الذين هادوا منقطع ممّا قبله خبر لسمّاعون والضمير للفريقين او للذين
هادوا انتهى والمص كما ترى خالف الزمخشرى فرجّح ما زيّفه وزيّف ما رجّحه فى تفسير ابى
الفرح قال سيبويه سمّاعون للكذب هو مرفوع بالابتداء انتهى قال الامام الواحدى فى
الوسيط والوجيز من الذين هادوا يعنى يهود المدينة سمّاعون للكذب اى فريق سمّاعون
للكذب انتهى فاقتصر فيهما على هذا المعنى ولم يذكر ههنا وجها آخر فيشعر كلامه انّ كلمة
من تبعيضيّة ولا شكّ انّه لو اراد العطف على من الذين قالوا تعيّن ان يكون كلمة من
بيانيّة ابتدائيّة فاقتصاره على هذا المعنى بدون ذكر معنى آخر ههنا اشارة الى ترجيح
هذا المعنى وقد ايّد هذا المعنى بما قاله سيبويه ايضا فنسق الزمخشرى وتقريره ليس امرًا
مخترعا من عنده بل منتزعا ومأخوذًا من كلام الامام الواحدى ذلك الامام فى العربيّة
والروايات ثمّ بعد ذلك هو الموافق لكلام امام الائمّة وكاشف الشكوك المدلهمّة
سيبويه وفى المعالم ايضا ومن الذين هادوا يعنى اليهود سمّاعون اى قوم سمّاعون
للكذب انتهى فانظر الى هذا التوافق والتطابق فى كلمات الائمّة **قوله** واللام فى الكذب
امّا مزيدة للتأكيد ولتضمين السماع معنى القبول اى قابلون لما يفتريه الاحبار او للعلّة
والمفعول محذوف اى سمّاعون كلامك ليكذبوا عليك فيه فى الكشاف ومعنى سمّاعون
للكذب قابلون لما يفتريه الاحبار ويفتعلون به من الكذب على الله وتحريف كتابه
من قولك الملك يسمع كلام فلان ومنه قوله سمع الله لمن حمده ثمّ قال وقيل سمّاعون
الى رسول الله لاجل ان يكذبوا عليه بان يمسخوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان و
التبديل والتغيير انتهى فالزمخشرى ذكر مجيئ السماع ههنا بمعنى القبول ولم يذكر التضمين
والظاهر انّه فى هذا المعنى مجاز عنده كما صرّح به فى الاساس وزاد المص التضمين على ما ذكره
الزمخشرى والظاهر انّه لا حاجة اليه والزمخشرى اورد لثبوت هذا المعنى شاهدين لزيادة
التقرير والمص حذفهما لمجرّد الاختصار ولو ذكر واحدًا منهما لكان اولى وزيّف الزمخشرى
كون اللام للتعليل بناء على انّ الكذب من جنس الالفاظ التى يتعلّق بها حسّ السمع
والسماع يتعدّى ولا يتعدّى فالظاهر ان يكون مفعولا لسلامته عن الحذف لا علّة
كما يشهد به الذوق ايضا والمص رحمه الله تعالى بنى تقرير التعليل على الخطاب والزمخشرى
على الغيبة والظاهر نسق المص لانّ النظم الشريف ههنا يطول على الخطاب **قوله** ويتجافون
عنك تكبّرا وافراطا فى البغضاء والمعنى على الوجهين فى الكشاف سمّاعون لقوم آخرين لم
يأتوك يعنى اليهود الذين لم يصلوا الى مجلس رسول الله وتجافوا عنه لما افرط منهم
من شدّة البغضاء وتبالغ من العداوة اى قابلون من الاحبار ومن اولئك المفرطين

في العداوة الذين لايقدرون ان ينظروا اليك انتهى فصاحب الكشاف كما ترى علل تحابي
اليهود وتباعدهم عن مجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بامر واحد فقط و
المصنف بامرين احدهما التكبر والآخر الافراط في البغضاء ثم كلاهما يبتنى على ان المراد من
اليهود الذين لم يصلوا الى مجلس رسول الله يهود المدينة وما اتصل بها واما اذا كان
المراد من السماعون بنى قريظة ومن القوم الآخرين يهود خيبر فيحتمل عدم اتيانهم الى
مجلسه عليه السلام لامر آخر مثل عدم وقوع المهادنة والصلح بينهم كما وقع لبني قريظة
وبني النضير وقت نزول الآية او تباعد الدار وغير ذلك **قوله** روى ان شريفا من خيبر
زنى بشريفة وكانا محصنين الخ اخرجه ابن المسيب عن ابي هريرة فيما خرجه ابن اسحق
في المغازي واخرجه البيهقي في الدلائل من رواية معمر عن الزهري مطولا زاد فيه قصة
ابن عم الملك الذي كان زنى منهم فلم يرجموه واصله في الصحيحين من حديث ابي هريرة وغيره
مختصرا في تفسير ابي الفرج يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الآية اختلفوا
فيمن نزلت على خمسة اقوال احدها ان النبي عليه السلام مرّ بيهودي وقد حمموه وجلدوه
وقال اهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم قالوا نعم فدعا رجلا من علمائهم فقال انشدك
الله الذي انزل التورية على موسى هكذا تجدون حد الزاني في كتابكم قال لا ولكنه كثر
في اشرافنا وكنا نترك الشريف ونقيمه على الوضيع فقلنا تعالوا نجتمع على شيء نقيمه على الشريف
والوضيع فاجتمعنا على التحميم والجلد فقال رسول الله اللهم اني اول من احيا امرك اذ اماتوه
فامر به فرجم ونزلت هذه الآية رواه البراء بن عازب والثاني انها نزلت في ابن صوريا
آمن ثم كفر وهذا المعنى مروي عن ابي هريرة والثالث انها نزلت في يهودي قتل يهوديا
ثم قال سلوا محمدا فان كان بعث بالدية اختصمنا اليه وان كان بعث بالقتل لم نأته
قاله الشعبي والرابع انها نزلت في المنافقين قاله ابن عباس ومجاهد والخامس ان رجلا
من الانصار اشارت اليه بنو قريظة يوم حصارهم على ما ننزل فاشار اليهم انه الذبح
قاله السدي قال مقاتل هو ابو لبابة بن عبد المنذر قالت له قريظة اننزل على حكم
سعد فاشار بيده انه الذبح وكان حليفا لهم قال ابو لبابة فعلمت اني قد خنت الله
ورسوله فنزلت هذه الآية **قوله** بالجلد والتحميم يقال حممت الرجل سخمت وجهه بالفحم
في الاساس حمم وجه الزاني اي سخم انتهى والتسخيم بالخاء المعجمة والمهملة هو التسويد
وكلام الاساس يشعر انه التسويد مطلقا باي شيء كان وكلام الصحاح وغيره يشعر انه
التسويد بالفحم فقط **قوله** فارسلوهما مع رهط منهم الى بني قريظة ليسألوا رسول الله
عنه وقالوا ان امركم بالجلد والتحميم فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا الخ وفي المعالم فقدم
الرهط حتى نزلوا على قريظة والنضير فقالوا انكم جيران هذا الرجل ومعه في بلده وقد
حدث فينا حدث فلان وفلانة فجرا وقد احصنا فنحب ان تسألوا محمدا
عن قضائه فقالت لهم قريظة والنضير اذا والله يأمركم بما تكرهون ثم انطلق قوم
منهم كعب بن الاشرف وكعب بن اسد وشعبة بن عمرو ومالك بن الضيف وكنانة بن ابي
الحقيق وغيرهم الى رسول الله فقالوا يا محمد اخبرنا عن الزاني والزانية اذا احصنا ما حدهما
في كتابك فقال هل ترضون بقضائي قالوا نعم فنزل جبرئيل بالرجم فاخبرهم بذلك
فابوا ان يأخذوا به فقال له جبرئيل اجعل بينك وبينهم ابن صوريا ووصفه له فقال

فقال رسول الله هل تعلمون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا
قالوا نعم قال فاي رجل هو فيكم قالوا هو اعلم يهودي بقي على وجه الارض بما انزل الله
على موسى في التورية قال فارسلوا اليه ففعلوا فاتاهم فقال له النبي انت ابن صوريا
قال نعم قال وانت اعلم اليهود قال كذلك يزعمون قال اتجعلونه بيني وبينكم قال
عليه السلام انشدك بالله الذي لا اله الا هو الذي انزل التورية على موسى واخرجكم
من مصر وفلق لكم البحر وانجاكم واغرق آل فرعون والذي ظلل عليكم الغمام وانزل عليكم
المن والسلوى وانزل عليكم كتابه فيه حلاله وحرامه هل تجدون في كتابكم الرجم
على من احصن قال ابن صوريا نعم والذي ذكرتني به لولا خشيت ان تحرقني التورية ان
كذبت او غيرت ما اعترفت لك ولكن كيف هي في كتابك يا محمد قال اذا شهد اربعة رهط
عدول انه قد ادخله فيها كما يدخل الميل في المكحلة وجب عليه الرجم قال ابن صوريا
والذي انزل التورية على موسى هكذا انزل الله على موسى في التورية فقال له النبي فما كان
اول ما ترخصتم به امر الله عز وجل قال كنا اذا اخذنا الشريف تركناه واذا اخذنا
الضعيف اقمنا عليه الحد فكثر الزنا في اشرافنا حتى زنى ابن عم ملك لنا فلم نرجمه ثم
زنا رجل آخر في اسرة من الناس فاراد ذلك الملك رجمه فقام دونه قومه فقالوا
والله لا ترجمه فلانا لان عم الملك فقلنا تعالوا نجتمع فلنضع شيئا دون الرجم على
الشريف والوضيع فوضعنا الجلد والتحميم وهو ان يجلدا اربعين جلدة بحبل مطلي
بالقار ثم يسود وجوههما ثم يحملان على حمارين وجوههما من قبل دبر الحمار ويطاف
بهما فجعلوا هذا مكان الرجم **قوله** وهو كما ترى نص على فساد قول المعتزلة في الكشاف
اولئك الذين لم يرد الله ان يمنحهم من الطافه ما يطهر به قلوبهم لانهم ليسوا من اهلها
لعلمه انها لا تنفع فيهم ولا تنجع انتهى قال صاحب الانتصاف كم تتلجلج والحق ابلج هذه
الآية كما تراها منطبقة على عقيدة اهل السنة في ان الله تعالى اراد الفتنة من المفتونين
ولم يرد ان يطهر قلوبهم من دنس الفتنة ووضر الكفر لا كما تزعمه المعتزلة من انه تعالى
ما اراد الفتنة من احد واراد من كل احد الايمان وطهارة القلب وان الواقع من الفتن
على خلاف ارادته وان غير الواقع من طهارة قلوب الكفار مراد ولكن لم يقع فحسبهم
هذه الآية وامثالها لو اراد الله ان يطهر قلوبهم من وضر البدع افلا يتدبرون القرآن
ام على قلوب اقفالها وما ابشع صرف الزمخشري هذه الآية عن ظاهرها بقوله لم
يرد الله ان يمنحهم من الطافه لعلمه ان الطافه لا تنجع فيهم ولا تنفع تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم تنجع الطاف الله ولم تنفع فلطف من ينفع وارادة من
تنجع وليس وراء الله للمرء مطمع **قوله** وثانيها لكونها نظيرة المؤنث في كلامهم لفظا انما
قال هذا لان التورية اسم اعجمي وتاء التأنيث انما يكون في العربي قاله العلامة التفتازاني
قوله كموماة ودوداة قال الجوهري الموماة هي المفازة والجمع الموامي واصلها
مومومة على فعللة وهو مضاعف قلبت واوه الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها واما
الدوداة فما وجدته في كتب اللغة وفي الحاشية ارجوحة الصبي كذا في حاشية الطيبي
وفي حاشية الكشف قال الازهري ابو عبيد عن الاصمعي الدوادي آثار ارجوحة الصبيان
واحدها دوداة قال كانني فوق دوداة يقلبني عن القراء سمعت لهم دوداة منذ اليوم

اى جلبة انتهى الاراجيح جمع ارجوحة وفى النهاية هى حبل يشد طرفاه فى موضع عال
ثم يركبه الانسان ويحرك وهو فيه سمى به لتحركه ومجيئه وذهابه انتهى ثم كلام صاحب
الكشف يشعر ان الدوداة ليست نفس الارجوحة بل اثارها والذى استشهد به
من الكلام وهو قوله كانى فوق دوداة يقلبنى يقتضى انها نفس الارجوحة لا
اثارها وهو ظاهر وقد قال غير واحد من الفضلاء ومنهم المحقق التفتازانى انها
الارجوحة وثانيهما الاثر مثل الصوت والصيحة وغيره ويدل على ما ذكرنا ما نقله
عن الفراء من قوله سمعت لهم دودات منذ اليوم اى جلبة لان معنى الجلبة الصوت
والصيحة ولعل عبارة الكشف شئ بقى والافهى فى الاختلال والاضطراب كما ترى
ولعمرى لقد كتبت هذا الموضع وعندى كتاب القاموس ولم اراجعها حين الكتابة ثم
راجعتها احتياطا فقال فيه الدوداة الجلبة والارجوحة فحمدت الله تعالى على التوفيق
والله الموفق **قوله** اوبك وبهم اى ما اولئك بالمؤمنين اصلا لا بك ولا بكتابهم فى
الكشاف او وما اولئك بالكاملين فى الايمان على سبيل التهكم انتهى والذى ذكره
المص من المعنى الثانى لم يذكره الزمخشرى فاسقط المص الوجه الثانى المذكور فى الكشاف
وذكر بدله هذا المعنى وهو الاظهر لانه اوفق بسقوط النظم او اطلاقه متى لا قدمه
على الوجه الاول لكان له ذلك ولم يظهر لطف ما ذكره الزمخشرى من المعنى الثانى **قوله**
صفة اجريت على النبيين مدحا لهم وتنويها بشان المسلمين وتعريضا باليهود انهم
بمعزل عن دين الانبياء واقتفاء هديهم فى الكشاف صفة اجريت على النبيين على سبيل
المدح كالصفات الجارية على القديم سبحانه لا للتفصلة والتوضيح واريد باجرائها
التعريض باليهود وانهم بعداء من ملة الاسلام التى هى دين الانبياء كلهم فى القديم
والحديث وان اليهودية بمعزل منها وقوله الذين اسلموا منادى لذلك انتهى قال
صاحب الانتصاف وانما بعثه على حمل هذه الصفة على المدح دون التفصلة والتوضيح
ان الانبياء لا يكونون الا متصفين بها فذكر النبوة يستلزم ذكرها فمن ثم حملها
على المدح وفيه نظر فان المدح انما يكون غالبا بالصفات الخاصة التى يتميز بها الممدوح
عمن دونه والاسلام امر عام يتناول امم الانبياء ومتبعيهم كما يتناولهم الا يرى انه
لا يحسن فى مدح النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان يقتصر على كونه رجلا مسلما فان قيل
متبعيه كذلك فالوجه والله اعلم ان الصفة قد تذكر لتعظم فى نفسها وينوه بها اذا
وصفها عظيم القدر كما يذكر تنويها بقدر موصوفها فالحاصل انه كما يراد اعظام الموصوف
بالصفة العظيمة فقد يراد اعظام الصفة بعظم موصوفها وعلى هذا الاسلوب جرى
وصف الانبياء بالصلاح فى قوله تعالى وكان نبيا من الصالحين وامثاله تنويها بمقدار
الصلاح اذ جعل صفة للانبياء وبعثا لاحاد الناس على الدأب فى تحصيل صفته وكذلك
قيل فى قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به و
يستغفرون للذين آمنوا فاخبر عن الملائكة المقربين بالايمان تعظيما لقدر الايمان و
بعثا للبشر على الدخول فيه ليساووا الملائكة المقربين فى هذه الصفة والا فمن المعلوم
ان الملائكة مؤمنون ليس الا ولهذا قال ويستغفرون للذين امنوا اى من البشر
لثبوت حق الاخوة فى الايمان بين القبيلتين فلذلك والله اعلم جرى وصف الانبياء

الانبياء فى هذه الآية بالاسلام تنويها به ولقد احسن القائل اوصاف الاشراف اشراف الاوصاف
والناظم فى مدحه عليه السلام بقوله فلئن مدحت محمدا بقصيدتى فلقد مدحت قصيدتى
بمحمد والاسلام وان كان من اشرف الاوصاف اذ حاصله معرفة الله بما يجب له وما يستحيل
عليه ويجوز فى حكمه الا ان النبوة اشرف واجل لاشتمالها على عموم الاسلام مع خواص
المذاهب التى لا تسعها العبارة فلو لم نذهب الى الفائدة المذكورة فى ذكر الاسلام بعد
النبوة فى سياق المدح لخرجنا عن قانون البلاغة المألوفة فى الكتاب العزيز وفى كلام العرب
الفصيح وهو الترقى من الادنى الى الاعلى لا التنزل على العكس الا ترى بالطيب كيف تزحزح
عن هذا المهيع فى قوله شمس ضحاها هلال ليلتها ۞ در تقاصيرها زبرجدها ۞ فنزل
عن الشمس الى الهلال وعن الدر الى الزبرجد فى سياق المدح فمضغت الالسن عرض بلاغته
ومزقت اديم صنعته فعلينا ان نتدبر الايات المعجزات حتى يتعلق فهمنا باهداب علوها
فى البلاغة المعهودة لها والله تعالى الموفق للصواب انتهى كلام الانتصاف فى حاشية
الطيبى وقلت والذى يقتضى العجب من هذا الفاضل قوله ان الصفة ذكرت لتعظيم
نفسها وتنويه شانها اذا وصف بها عظيم القدر وليست بصفة مدح فيقال اذا لم يكن
صفة مدح فهل تكون للتى للتفصلة والتميز او الكشف والتوضيح او للتقرير والتوكيد
اذ لا خامس ام كيف يتسنى لك ما تقصد به من التعظيم او التنويه وكونها مرغوبا فيها
اذا لم تحملها على المدح ونقول اذا كان النبيون مع جلالة قدرهم ورفعة منصبهم يتمدحون
بوصف الاسلام فما بال الغير فعند ذلك يحصل التنويه والترغيب واليه اشار صاحب
المفتاح لو اريد اختصاره لما انخرط فى الذكر يؤمنون به اذ ليس احد من مصدقى حملة
العرش يرتاب فى ايمانهم ووجه حسن ذكره اظهار شرف الايمان وفضله والترغيب
فيه انتهى كلام الطيبى قلت يريد ان الصفة التى جاءت بعد الموصوف ينحصر حالها
فى اربعة انواع مدح الموصوف وتمييزه وتوضيحه وتقديره ولا خامس لها فاذا لم تكن
للثلثة الاخيرة تعين كونها لمدح الموصوف قطعا بحيث لا مجال لغير ذلك ثم انه لا منافاة
بين كونها لمدح الموصوف وبين كونها لحصول التنويه والترغيب على تلك الصفة
واظهار شرفها وعظم قدرها حيث ان الانبياء مع عظم شانهم يتمدحون بوصف الاسلام
فما بال غيرهم من احاد المؤمنين فعند ذلك يحصل تنويه شان الصفة فى نفسها وترغيب
الخلق اليها فلم يكن الصفة خارجة عن احد من الانواع الاربعة ولم يفت المقصود ايضا
وهو اظهار عظم قدر الصفة فى نفسها هذا مراد العلامة الطيبى وانت خبير بانه
كلام ينبئ عن الوهن والضعف وكلام الخصم ينبئ عن الاحكام والتشييد اذ لم ينكر
صاحب الانتصاف ان ايراد الصفة لاحد هذه الانواع الاربعة لكنه يعمم المدح ويقول
كما ان ايراد الصفة يكون لمدح الموصوف كذلك يكون لمدح الصفة فى نفسها وبيان
عظم قدرها ويدل على ذلك كلام الفصحاء فمعنى قول صاحب الانتصاف فان المدح انما
يكون غالبا بالصفة الخاصة التى يتميز بها الممدوح عمن دونه ان مدح الصفة بالموصوف
انما يكون بالصفات الخاصة بالممدوح فهو لا ينكر ان يكون ايراد الصفة ههنا للمدح
وانما ينكر كونها ههنا لمدح الموصوف فيجوز ان يكون ايرادها ههنا لمدح الصفة فى
نفسها واظهار شرفها وان ايراد الصفة كما يكون للاول يكون ايضا للثانى كما يدل عليه

كلام ائمة التفسير وكلام السكاكى ثم ان وجه الحمل على الثانى والصرف عن الاول مع ظهوره
وشيوعه لئلا يلزم الخروج عن قانون البلاغة المألوفة فى الكتاب العزيز فى كلام
العرب العادية وهو الترقى من الادنى الى الاعلى لا التنزول من الاعلى الى الاسفل ولقد وقع
هذا فى كلام ابى الطيب مع انه فى اعلا طبقات المولدين واقربهم الى العرب العرباء
فطعن عليها ائمة البلاغة بان التسفل والتنزول امر محل للبلاغة فكل ذلك بيّن فى
نفسه ويتبين من كلام الانتصاف قطعاً وقول الطيبى كيف يتسنى لك ما تقصده
من التعظيم او التنويه وكونهم مرغوباً فيها اذا لم تحملها على المدح ان اراد به اذا لم تحملها
على مدح الموصوف لا يحصل تعظيم الصفة وتنويهها واظهار كونها مرغوباً فيها فهو
فاسد لما تحققت انه لم يحمل الصفة ههنا على مدح الموصوف مع تحقق ذلك التنويه
والتعظيم على وجه ابلغ وآكد وان اراد به اذا لم تحملها على المدح لا على مدح الموصوف ولا
على مدح الصفة فى نفسها لا يحصل ذلك التنويه والتعظيم فمسلم ولا يفيد لك ولا يضر
خصمك اذ لا ينكر كون الصفة ههنا للمدح وانما ينكر كونها لمدح الموصوف المانع يمنع ذلك
فيعترف بان ايراد الصفة ههنا وذكرها لتنويه الصفة فى نفسها واظهار عظم قدرها
وايذان انها مرغوب فيها ويدل على ذلك قطعاً قوله ان الصفة قد تذكر لتعظم فى نفسها
ويُنوَّه بها اذا وضعها عظيم القدر كما يذكر تنويهها بقدر موصوفها فالحاصل كما انه
يراد اعظام الموصوف بالصفة العظيمة فقد يراد اعظام الصفة بعظم موصوفها فهذا
الكلام يدل قطعاً على ان ايراد الصفة للمدح فى كلامهم على صنفين احدهما وهو الاكثر
ان يراد به مدح الموصوف واظهار شرفه واعلام عظم قدره اذا لم يكن ذلك متبيّناً
ومتحققاً عند المخاطب قبل التوصيف وثانيهما ان يراد بها مدح الصفة فى نفسها و
اظهار شرفها وايذان عظم قدرها وذلك اذا كان الموصوف عند المخاطب بنية الشرف
وعظيم القدر وجليل الشان بلا حاجة فى بيان ذلك الى ايراد هذا الوصف وقد كان
الواصف المورد لهذا الوصف فى نهاية العظمة والجلال ثم قول العلامة الطيبى فى
تأييد كلامه ولتوهين كلام الانتصاف واليه اشار صاحب المفتاح بقوله ليس
احد من مصدّق فى حملة العرش يرتاب فى ايمانهم ووجه حسن ذكره اظهار شرف الايمان
وفضله والترغيب فيه لا يدل على توهين كلام الانصاف وتأييد كلامه بل الظاهر
انه مؤيّد لكلام الانتصاف ومراده دون كلام الطيبى ومرامه والله الموفق فقول المص
رحمه الله تعالى صفة اجريت على النبيين مدحاً لهم كلامه وقع اتباعاً لكلام الزمخشرى
فيرد عليه ما اورده صاحب الانتصاف على الزمخشرى ولا يفيد فى دفع الايراد ما ذكره
العلامة الطيبى كما تحققت قال فى بعض الحواشى عند هذا القول للمص يرد عليه انه يرد
البلاغة المدح بالاسلام بعد الوصف بالنبوة ولذا اوّل عبارة الكشاف انه صفة
اجريت على سبيل المدح تارة بانه اراد انه صفة غير موضحة ولا مخصصة بل على طريقة المدح
لكن لا للمدح بل للتعريض لليهود وتارة بانه صفة على سبيل المدح للصفة حيث جعلت
صفة لهؤلاء العظام فقوله مدحاً لهم وتعريضاً نتيجة البعد عن فهم مقصود الكشاف
قلت الاسلام للنبى كمال المدح لان الانقياد من المقتدى للخلايق التى لا يحصى وصف
لا وصف فوقه ويمكن ان يكون الوصف به اشعاراً بمنشاء الحكم ليحافظ عليه الامة ولا

الامة ولا يحرم عن الحكم ولا يتوهم ان الحكم بها للنبوة فغير النبى خارج عن هذا المسلك
انتهى قلت ان اراد بقوله ان الانقياد من المقتدى للخلايق التى لا يحصى وصف لا
وصف فوقه ان صفة الاسلام فى نفسه صفة كمال بحيث ينوط به مراتب الكمالات
المتحققة فى الانسان والملك فهو كذلك ولا يفيده وان اراد الخصم ان صفة الاسلام
عند الموازنة والمقايسة بصفة النبوة فهى دون الصفة النبوة اذ صفة النبوة
اشرف الاوصاف المتحققة فى الانسان والملك واعلى الكمالات واعظمها وان اراد ان
صفة الاسلام اعظم الاوصاف البشرية والملكية واعليها واشرفها حتى من صفة
النبوة ايضا فهو فاسد لا يقول به عاقل اذ صفة الاسلام امر عام يتحقق فى عامة
الملائكة خاصتهم وعامتهم علويهم وسفليهم وفى عامة البشر المقربة المذعنين
للشرايع الغير المنسوخة خواصهم وعوامهم برهم وفاجرهم صالحهم وطالحهم ظالمهم
وعادلهم وكذا الكلام فى عامة الجن المذعنين للشرايع فاين صفة النبوة والاسلام
وقد اجمع المحققون من اهل السنة ان الذكورة شرط فى النبوة فلا وصف اعلى واعظم
واشرف فى المخلوق من صفة النبوة والرسالة ثم ان كون النبى مقتدى لخلايق لا يحصى
لم ينشأ من صفة الاسلام بل من صفة النبوة والا لكان كل من وجد هذه الصفة
مقتدى لخلايق لا يحصى وهو بديهى البطلان ثم قوله ويمكن ان يكون الوصف الخ كلام
فى غاية السقوط اذ كان فريق من الاصحاب يقضون بين الناس ويحكمون فيهم
والنبى حى بين اظهرهم كما ذكره ثقات الحفاظ ومنهم ابو بكر وعمر وعلى وزيد بن ثابت وغير
هم من سادات الصحابة وفقهائهم وقد ورد فى الصحيح عنه عليه السلام افضيكم
على وافرضكم زيد واقرؤكم ابى وقد بعث صلى الله تعالى عليه وسلم عليا ومعاذ ابن
جبل الى اليمن يقضيان بين الناس وفى قوله تعالى وما كان المسلمون لينفروا كافة
فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون دليل واضح على ما قلنا اذ ذكر المفسرون فى معناه انه لا بد وان
لا ينفر للغزو طائفة من اقوام بعداء عن ارض رسول الله ليتفقهوا فى الدين ويتعلموا الشرايع
والاحكام حتى يعلموا قومهم ويقضى بينهم اذا رجعوا اليهم مع ان فى نفس الآية ما يشعر
التعميم حيث عطف على النبيون بقوله والربانيون والاحبار فلو اسقط الذين اسلموا
الفهم التعميم بلا ارتياب قوله زهادهم وعلماؤهم فى تفسير الثعلبى عند قوله تعالى والربانيون
والاحبار يعنى العلماء وهم ولد هرون واحدهم حَبر وحِبر وهو العالم المحكم للشئ ومنه
قيل لكعب بن قانع كعب الاحبار وكعب الحبر قال الفراء اكثر ما سمعت العرب يقول فى واحد
الاحبار حِبر بكسر الحاء واختلفوا فى اشتقاقه فقال الكسائى وابو عبيد هو من الحبر الذى
يكتب به وقال النضر بن شميل سألت الخليل عنه فقال هو من الحبار وهو الاثر الحسن وانشد
لا تملاء الدلو وعرّق فيها ۰ الا ترى حبار من يسقيها ۰ قطرب هو من الحَبْر والحِبر معا وهو
الجمال والهيئة يدل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يخرج رجل من النار رجل قد ذهب
حِبْره وسِبْره فالعالم بهى بجمال العلم وسئال العباس رسول الله عليه السلام يا ابن اخ
فيم الجمال قال فى اللسان وقال مصعب بن الزبير لابنه يا بنى تعلم العلم فان كان لك
مال كان جمالاً وان لم يكن مال كان مالاً انتهى وفى تفسير ابى الفرج وهل بين الربانيين

والاحبار فرق ام لاقنيه قولان احدهما الاوفق والكل العلماء هذا قول الاكثرين منهم ابن
قتيبة والزجاج وقد روى عن مجاهد انه قال الربانيون الفقهاء العلماء وهم فوق
الاحبار وقال السدى الربانيون العلماء والاحبار القراء وقال ابن زيد الربانيون الولاة
والاحبار العلماء وقيل الربانيون علماء النصارى والاحبار علماء اليهود انتهى قال الامام
البغوى الذين هادوا والربانيون قيل فيه تقديم وتأخير تقديره فيها هدى ونور للذين
هادوا ثم قال يحكم بها النبيون الذين اسلموا والربانيون وقيل هو على موضعه ومعناه
يحكم بها النبيون الذين اسلموا على الذين هادوا كما قال وان اسأتم فلها اى فعليها و
كقوله اولئك لهم اللعنة اى عليهم اللعنة وقيل فيه حذف كأنه قال للذين هادوا
وعلى الذين هادوا فحذف احدهما اختصارا قوله بسبب امر الله تعالى اياهم بان يحفظوا
كتابه من التضييع والتحريف والراجع الى ما محذوف ومن للتبيين قال فى الكشاف
بما استحفظوا من كتاب الله بما سألهم انبياؤهم حفظه من التوراة اى بسبب سؤال
انبيائهم اياهم ان يحفظوه من التبديل ومن فى من كتاب الله للتبيين وكانوا عليه شهداء
رقباء لئلا يبدل والمعنى يحكم باحكام التورية النبيون بين موسى وعيسى وكان
بينهما الف نبى للذين هادوا يحملونهم على احكام التورية لا يتركونهم ان يعدلوا عنها
كما فعل رسول الله من حملهم على حكم الرجم وارغام انوفهم وابائهم عليهم ما اشتهوه
من الجلد وكذلك حكم الربانيون والاحبار المسلمون بسبب ما استحفظهم انبياؤهم
من كتاب الله والقضاء باحكامه وبسبب كونهم عليه شهداء ويجوز ان يكون الضمير
فى استحفظوا للانبياء والربانيين والاحبار جميعا ويكون الاستحفاظ من الله
اى كلفهم حفظه وان يكونوا عليه شهداء انتهى وفى الكشف قوله ومن فى ومن كتاب
الله للتبيين يدل على ان قوله بسبب سؤال انبيائهم اياهم تلخيص للمعنى وابراز لمرجع
الضمير المرفوع فى استحفظوا واظهار لمعنى الطلب وانه استدعاء لا تكليف وارشاد
الى ان سببية المستحفظ اعنى الكتاب للحكم بواسطة الوصف اعنى استدعاء الحفظ
ثم الحفظ ولهذا جاء بحفظ التفسير بعد ما قرر كون ما موصولة بقوله بما سألهم انبياؤهم
حفظه من التورية وكذلك قوله فيما بعد وبسبب كونهم عليه شهداء تلخيص للمعنى
وان جاز ان يعطف كانوا على الموصولة فتأول بالمصدر لكنه ضعيف فيما لا يكون
المعطوف عليه حدثا انتهى كلام الكشف قلت ان الزمخشرى كما ترى ذكر لقوله بما استحفظوا
من كتاب الله محملين ذكر احدهما اولا مع التجريد عن عنوان يدل على الضعف والترتيب
وذكر الآخر ثانيا مع العنوان الدال على الضعف والترتيب وان حمل السين فى قوله
بما استحفظوا على كل من المحملين على الطلب غاية ان جعله فى الاول للاستدعاء وفى
الثانى للتكليف والظاهر ان ما ذكره المص من المعنى واقتصر عليه هو المحمل الثانى من
المحملين المذكورين فى الكشاف فخالف الزمخشرى من الوجهين احدهما انه اسقط و
ترك ما جعله الزمخشرى اول المحملين واوليهما ولم يلتفت اليه وثانيهما انه جعل ما
ذيله الزمخشرى وذكره بالتمريض وجها وجيها خاليا عن التمريض والتضعيف الا
انه وافق الزمخشرى فى حمل السين فى قوله بما استحفظوا على الطلب ولم يخالفه
وهذا المحمل حيث قال بسبب امر الله تعالى اياهم بان يحفظوا وفى ان امر الله اياهم

اياهم بحفظه هو تكليفه تعالى اياهم بحفظه وهو ظاهر ثم الظاهر ان الامر من الله
تعالى للانبياء والربانيين والاحبار بحفظ الكتاب لئلا يستمر بل لئلا يقع نسيان
الناس لكتاب الله تعالى اى اصل الكتاب فينسون جميع احكامه بالآخرة على ما ذكره بعض
المحققين فى بيان الوجه الثانى فى تقرير الزمخشرى لا لئلا يقع تحريف الكتاب وتبديله
كما ظنه المص لان هذا انما يلايم الوجه الاول لا الوجه الثانى فظهر لك ذلك من
نسق الزمخشرى وانما قلنا انه يلايم الاول دون الثانى لان الظاهر بقاء الانبياء و
حيوتهم يمنع عن وقوع التحريف والتبديل فيه لمنعهم عن ذلك ولامكان مراجعة قومهم
اليهم فى ذلك بخلاف ما اذا ماتوا وبعد موتهم فاحتاج الناس وساحتها الا ان فضلوا
واضلوا والمص مع انه اقتصر على المحمل الثانى وترك المحمل الاول راسا وحمل الباء فى بما
استحفظوا على السببية مع ان الاحتمال الاقرب ح ان يكون بدلا من بها فى قوله يحكم بها
النبيون ذكر فى حفظهم الكتاب حفظهم عن التضييع والتحريف فالمص فى هذا المقام ترك
الظاهر الملايم وذهب الى ما هو خلاف الظاهر الغير الملايم من خمسة اوجه يظهر ذلك
من تقريرنا فالظاهر الملايم نسق الزمخشرى لا نسق المص والمعنى على نسق المص يحكم بها
النبيون والربانيون والاحبار بسبب شئ امرهم الله تعالى اياهم بحفظ ذلك الشئ
من التحريف والتبديل وذلك الشئ هو كتاب الله تعالى وعلى نسق الزمخشرى فى الوجه
الاول يحكم بها الربانيون والاحبار بسبب شئ طلب واستدعى انبياؤهم حفظ ذلك
الشئ من التغيير والتبديل وذلك الشئ هو كتاب الله وعلى نسقه فى الوجه الثانى يحكم
النبيون والربانيون والاحبار بشئ كلفهم الله تعالى اياهم حفظ ذلك الشئ حتى
لا يقع نسيان الناس اياه وذلك الشئ هو كتاب الله وهذا ظاهر لا سترة فيه سيما
وقد تحققت مما ذكرنا فحوى كلام الزمخشرى والمص فما وقع فى بعض الحواشى عند قول
المص والراجع الى ما محذوف ومن للتبيين يتبادر منه ان تبيين ما كما هو لان ما
عبارة عن الامر اى بسبب امر استحفظوا اى بسبب ذلك الامر فهو لتبيين مفعول استحفظوا
اى بما استحفظوا به شيئا من كتاب الله والاحسن جعل ما مصدرية ليستغنى عن
تقدير حذف العائد فكلام خال عن التحصيل ناش عن سوء الفهم لكلامى الزمخشرى و
المص مع ظهور المرام منهما بعد جودة التأمل ثم ان المص ترك تفسير للذين
هادوا وكلمات ذكرها الزمخشرى فيه كما تحققت مع انها مما مست الحاجة اليها فى تبيين
المرام وتوضيح المقام فاسقطها وبين النظم الشريف وغاية من الاجمال والابهام قال
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون الآية وفى تفسير ابى الفرج فاولئك
هم الكافرون واولئك هم الظالمون واولئك هم الفاسقون اختلف العلماء فيمن
نزلت على خمسة اقوال احدها انها نزلت فى اليهود خاصة رواه عبيد الله بن عبد الله عن ابن
عباس وبه قال قتادة والثانى انها نزلت فى المسلمين روى سعيد بن جبير عن ابن عباس
نحو هذا المعنى والثالث انها عامة فى اليهود وفى هذه الامة قاله ابن مسعود والحسن
والنخعى والسدى والرابع انها نزلت فى اليهود والنصارى قاله ابو مجلز والخامس ان
الاولى فى المسلمين والثانية فى اليهود والثالثة فى النصارى قاله الشعبى انتهى اعترض
بانه يلزم على هذا ان يكون المسلمون اسوء حالا من اليهود والنصارى واجيب بان

المسلم اذا نسب اليه الكفر حمل على التغليظ والتشديد والكافر اذا وصف بالظلم
والفسق اشعر بعتوه في الكفر وتمرده فيه قال الامام الواحدي في الوسيط وعن البراء
بن عازب عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه رجم يهوديا ويهودية ثم قال ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون قال نزلت كلها في الكفار رواه مسلم
عن ابي بكر ابن ابي شيبة قال قتادة في الايات الثلث ليست والله كما تاولها اهل الشبهات
واهل البدع واهل الفرى على الله وعلى كتابه وانما انزل ما تسمعون في اهل الكتاب حين
نبذوا الكتاب وعطلوا حدوده وتركوا امره وقتلوا رسله انتهى قلت وليس بين هذا
القول وبين القول الاول من الاقوال الخمسة فرق يعبأ به فلذا قدمه الحافظ ابن الجوزي
واختاره المص والزمخشري ثم قال في الوسيط ايضا وقال عبد العزيز بن يحيى انها
تقع على جميع ما انزل الله لا على بعضه فكل من لم يحكم بجميع ما انزل الله فهو كافر ظالم
فاسق فاما من حكم بما انزل الله من التوحيد وترك الشرك ثم لم يحكم بما انزل الله من
الشرايع فليس هو من اهل هذه الاية انتهى فهذا كما ترى قريب من القول الاول ايضا
فالتعويل عليه وقد رواه الامام مسلم في صحيحه عن البراء بن عازب وروي عن ابن
عباس وقتادة فلذا ضعف المص القول بان كلا من الثلثة لطائفة **قوله** ويجوز ان
يكون كل واحدة من الصفات باعتبار حال انضمت الى الامتناع عن الحكم به ملايمة لها
او لطائفة الخ يريد انه يجوز ان تكون كل واحدة من الصفات الثلث باعتبار حال
انضمت تلك الحال الى امتناعهم عن حكمهم بما انزل الله ملايمة تلك الحال لتلك الصفة
المخصوصة كما صورنا بقولنا فكفرهم بانكاره وظلمهم الخ فصفة الكفر المذكورة اولا
باعتبار حال وهي انكارهم لما انزل الله انضمت هذه الحال الى الامتناع عن الحكم به الملايمة
هذه الحال لتلك الصفة التي هي الكفر فصفة الظلم المذكورة ثانيا باعتبار الحال التي
هي الحكم على خلاف ما انزل الله المنضمة الى الامتناع المذكور الملايمة لهذه الصفة و
كذا الكلام في صفة الفسق فيكون تلك الصفات جميعا في طائفة واحدة فقط مثل
اليهود مثلا ويجوز ان تكون كل واحدة من الصفات الثلث لطائفة مخصوصة
من طوايف الناس فقوله او لطائفة عطف على قوله باعتبار حال فيكون الكافرون
بالنسبة الى المسلمين والظالمون بالنسبة الى اليهود والفاسقون بالنسبة الى النصارى
قوله وفرضنا على اليهود قيل (كازروني) وههنا محل نظر وهو ان هذا الكلام يدل على ان القصاص
فرض على اليهود وفي شرح المواقف ان القود اي القصاص يتعين على اليهود وهذا ينافي
ما سيجيء من قوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له لانه اذا جاء العفو لم يكن القصاص
متعينا والجواب ان هذا الحكم وهو التصدق بالنظر الى شرعنا لا بالنظر الى شرع اليهود انتهى
وفيه نظر اذ عند اليهود وشرعهم العفو جائز ايضا فيكون شرعهم مختصا بالعفو والقصاص
ولا يصح اخذ الدية كما في شرعنا والتخصيص والحصر المستفاد من قول شرح المواقف ان
القود يتعين على اليهود وكذا من قول المص وفرضنا على اليهود كل منهما حصر اضافي
بالنسبة الى اخذ الدية لا حصر حقيقي كما توهم القائل **قوله** تعالى وكتبنا عليهم فيها ان
النفس بالنفس والعين بالعين قال الامام الواحدي والبغوي وابن الجوزي قال ابن عباس

قال ابن عباس وكتبنا عليهم اي على اليهود فيها اي في التورية ان النفس بالنفس فما بالهم
يخالفون فيقتلون النفسين بالنفس ويفقأون العينين بالعين وكان على بني اسرائيل
القصاص او العفو وليس بينهم دية في نفس ولا جرح فخفف الله تعالى عن امة محمد بالدية
انتهى قال ابو حيان مناسبة هذه الاية لما قبلها انه تعالى بين في التورية ان حكم
الزاني المحصن الرجم وغيره اليهود وفضلوا بني النضير على بني قريظة وخصوا ايجاب
القود على بني قريظة دون بني النضير انتهى في تفسير الثعلبي والوسيط والمعالم وابن
الجوزي والقصاص من الجروح انما يثبت فيما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر
والانثيين والقدمين واليدين واما ما لا يمكن القصاص من رضة لحم او كسر عظم
او جراحة في البطن ففيه ارش انتهى ثم ان الزمخشري والمص كان عليهما ان ينبها ان
في هذه الاية ايضا تعريضا لليهود بانهم غيروا احكام التورية فقتلوا نفسين بالنفس
وفقأوا عينين بالعين وكذا اخذوا الدية مع انه تعالى لم يشرع لهم في دينهم وكتابهم
اخذ الدية بل الذي شرع لهم العفو او القصاص لا غير فلم يتعرضا في بيان وهذا النظم
الشريف لشيء من ذلك مع انه قد تعرض هؤلاء الائمة الاعلام **قوله** من المستحقين الاوليين
من اصحاب الحق بدل من المستحقين كما في الكشاف **قوله** اي فالمتصدق كفارته التي
يستحقها بالتصدق له في الكشاف وقراءة ابي فهو كفارته له يعني فالمتصدق كفارته
اي الكفارة التي يستحقها له لا ينقص منها وهو تعظيم لما فعل كقوله فاجره على الله و
ترغيب في العفو انتهى في حاشية الطيبي يعني كان قوله فالمتصدق كفارته وعدا
من الله تعالى ومؤكدا بقوله له كما تقول زيد ماله له فان له تأكيد لدفع توهم
من يزعم ان المال للذي لزيد وبيده لغيره كما ان على في قوله على الله تأكيد للوعد لما
تقتضيه من الوجوب انتهى في الكشف اي الكفارة التي يستحقها لدلالة الاضافة
على الاختصاص واما قوله لا ينقص فلان قوله له يدل على حصول تلك الكفارة و
انما يكون تلك اذا لم تنقص واما التعظيم فلان الفعل المقتضي للاستحقاق اللايق
من غير نقصان حري بالتعظيم لسوقه مساق الاستحقاق انتهى فقال المصنف فالمتصدق
بكسر الدال وتشديدها مبتداء كفارته مبتداء ثاني والضمير للمتصدق والتي يستحقها
بالتصدق صفة كفارته وقوله له خبر المبتداء وفي بعض الحواشي (عصام) فان قلت يلزم ان
يستحق التصدق بالتصدق وفيه تعليل الشيء بنفسه قلت يستحق بالتصدق
كفارة الذنوب فيجعل الله تعالى نفس تصدقه كفارة لها فذات التصدق صارت
سببا لوصفه الذي هو كونه كفارة ونحن نقول والله اعلم الاظهر الابلغ ان يكون
معنى كفارته انه كفارة يحتاج اليها المتصدق وهي ما يكفر ذنوبه كلها **قوله** والاية
تدل على ان الانجيل مشتملة على الاحكام لا انها مقتصرة على الحكم والمواعظ مثل
الزبور الشريف بل مشتملة على الاحكام المتغايرة لاحكام التورية مثل النهي عن
التمسك بالسبت وتعلل عليه السلام بان الانسان هو رب السبت لا ان السبت
هو رب الانسان مع ان في نص التورية تأكيد عظيم لمحافظة السبت وايجاب القتل
بلا امهال لمن تساهل فيها والنهي عن الختان فقال عليه السلام ان من الختان يهلك
الانسان مع ان في نص التورية الشريف ان من ترك الختان يجب اهلاكه وازالة

وجوده عن الشعب ومثل تحليل لحم الخنزير مع ان في نص التوراة تحريم لحم الخنزير
مثل كتابنا العزيز وامر عليه السلام اياهم ان يقولوا في صلواتهم هكذا ابونا الذي
في السماء ليتقدس اسمك لتأت ملكوتك لتكن مشيتك كما في السماء وعلى الارض
خبزنا كفافنا اعطنا اليوم واغفر لنا خطايانا كما نغفر نحن لمن اخطاء الينا ولا تدخلنا
التجارب لكن نجنا من الشرير انتهى وليس في نص التوراة الشريف ذكر هذه الكلمات
الشريفة ولا ايجاب قراءتها على الناس وامر عليه السلام للذي عصى بيده ان يقطع
ذلك اليد في حيوته قبل ان يموت وللذي عصى الله تعالى برجله ان يقطع ذلك الرجل
في حيوته قبل موته وكذلك امر عليه السلام للذي نظر بشهوة الى من لا يحل نظره
اليها قلع عينه قبل موته فقال عليه السلام في نص الانجيل فان شككتك يدك
فاقطعها خير لك ان تدخل الحيوة الابدية وانت اعسم من ان تكون لك يدان وتذهب
الى جهنم في نار لا تطفى حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفى وان شككتك رجلك
فاقطعها خير لك ان تدخل الحيوة الابدية وانت اعرج من ان يكون لك رجلان وتلقى
في جهنم في النار غير المطفية حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفئ وان شككتك
عينك فاقلعها خير لك ان تدخل الى ملكوت الله وانت اعور من ان تكون لك عينان
وتلقى في جهنم في النار حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفى وليس في نص التوراة
الشريف مثل هذا الايعاد والايجاب بل ولا التخويف والانذار بنار جهنم نعم في
اسفار الانبياء الذين جاؤا بعد موسى الانذار والتخويف بنار جهنم وكذا انه عليه
السلام امرهم بمحبة اعدائهم والاحسان الى من يبغضهم والصلوة على من يطردهم
ويظلمهم فقال عليه السلام في نص الانجيل المباين وانا اقول لكم احبوا اعدائكم واحسنوا
الى من يبغضكم وصلوا على من يطردكم ويظلمكم كما يكونوا بني ابيكم الذي في السموات
الذي يشرق شمسه على الاخيار والاشرار ويمطر على الصديقين والظالمين وان كنتم
احببتم من يحبكم اي اجر يكون لكم اليس العشارون يفعلون هذا وان سلمتم على
اخوتكم فقط اي فضل تعملون اليس كذلك تفعل الوثنيون ايضا فكونوا انتم كاملين
مثل ما ابوكم السمائي هو كامل وفي الانجيل ايضا لا تحلفوا بالسماء فانها كرسي الله
ولا بالارض فانها موطئ قدميه ولا باورشليم فانها مدينة ملك عظيم فليكن
كلامكم لا لا ونعم نعم انتهى فنهى لهم الحلف والقسم مطلقا واوجب لهم ان يقولوا مكان
الحلف والقسم لا لا ونعم نعم وفي الانجيل ايضا قد سمعتم انه قيل للاولين لا تقتل وان
من قتل يكون مستوجب الدينونة وانا اقول لكم كل من غضب على اخيه فقد وجبت
عليه الدينونة ومن قال لاخيه رقا فقد وجبت عليه ائمة الجماعة ومن قال يا احمق
فقد وجبت عليه نار جهنم انتهى الى غير ذلك من الاحكام التي ذكرت في الاناجيل
الاربعة التي في ايديهم الآن وقد حرم عليه السلام عليهم ادخار الاموال والاقوات
لغد فنرى كثيرا من الاساقفة والرهابنة والبطارقة يدخرون اموالا عظيمة وبقيت
تركة لهم بعد موتهم وقد جاء رجل من المياسير الى يشوع المسيح عليه السلام يطلب منه
الدخول في دينه عليه السلام فقال اوصني يا معلم فقال عليه السلام لا تزن لا
تسرق الى غير ذلك من الجرائم المشهورة فقال يا معلم انا اعلم جميع ما ذكرت وانما اردت

وانما اردت ان اتحلى بدينك وملتك فقال عليه له فاذهب فانفق جميع اموالك
الى الفقراء بحيث تصير لا تملك شيئا فتعال الي بعده اعلمك ما تقول فحزن الرجل حزنا عظيما
لانه لم تقدر على ذلك لانه كان ذا اموال عظيمة فنرى النصارى اليوم غيروا احكام
الانجيل المباين تغييرا فاحشا كما غيروا المعتقدات الواقعة في الانجيل الموافق لتلك
المعتقدات لكتابنا العظيم الاعظم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد كما سبق البعض منا **قوله** خلاف الظاهر بل خلاف الواقع لما تحققت
من الاحكام الواقعة في الاناجيل المباينة لاحكام التورية والله يقول الحق وهو يهدي
السبيل **قال** تعالى ومهيمنا عليه في تفسير الثعلبي اي شاهدا قال السدي والكسائي
وهي رواية الوالبي عن ابن عباس قال الشاعر ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذووا
الالباب اي شاهد سعيد بن جبير وابو عبيدة مؤتمنا وهذه رواية ابي اسحق عن التميمي
عن ابن عباس الحسن امينا وهي رواية العوفي عن ابن عباس ومعنى امانة القرآن ما قاله
ابن جريج القرآن امين على ما قبله من الكتب كما اخبر اهل الكتاب في كتبهم فان كان في القرآن
فصدقوا والا فكذبوا واصله على هذا القول مؤيمن فقلبت الهمزة هاء كما قيل ارقت
الماء وهرقته وابرية وهبرية وهيهات وايهات واياك وهياك فهو مبني من امين
كما بني بيطر ومبيطر من بيطار قال النابغة شك المبيطر اذ يشفي من العضد وقال
الضحاك قاضيا عكرمة دالا ابن زيد مصدقا الخليل رقيبا وحافظا يقال هيمن فلان
على كذا اذا شاهده وحفظه وسمعت ابا القاسم الحبيبي يقول سمعت ابا منصور محمد بن
احمد بن منصور البستي يقول سمعت ابا عمر محمد بن عبد الواحد اللغوي يقول العرب للطائر
اذا طاف حول وكره وترفرف على فرخه صيانة له هيمن الطائر يهيمن وكذلك تقول
للطائر اذا ارخى جناحيه والبسهما بيضه وفرخه هيمن ومنه قيل لله تعالى المهيمن
كان معناه الرقيب الرحيم ورايت في بعض الكتب انها لغة العبرانية فعربت وقرأ مجاهد
وابن محيص ومهيمنا بفتح الميم بالمفعولية **قوله** وقرئ على بنية المفعول اي هو من عليه
وحوفظ من التحريف في حاشية الشيخ زكريا فمهيمنا بفتح الميم على القراءة الشاذة لا ضمير
فيه وضمير عليه للكتاب الثاني في الآية وبكسرها على القراءة المشهورة فيه ضمير يعود الى الكتاب
الاول فيها وضمير عليه الى الكتاب الثاني انتهى وفيه ان جعل ضمير عليه للكتاب الثاني على
تقدير فتح الميم والقراءة الشاذة غير صحيح بل هو للكتاب الاول لا غير **قوله** فعن صلة لا
تتبع لتضمنه معنى لا تنحرف وحالا من فاعله اي لا تتبع اهواءهم مائلا عما جاءك قال المحقق
التفتازاني في تقرير معنى التضمين عبارات مثل ان يجعل المضمن حالا او بالعكس او غير ذلك
مثل احمد اليك فلانا اي انهي اليك حمده لان المقصود اعتبار معنى الفعلين كيف ما يناسب
المقام **قوله** واستدل به على انا غير متعبدين بالشرائع المتقدمة ووجه الدلالة ان الخطاب
يعم الامم والمعنى لكل امة دين يخصها ولو كانت متعبدة بشريعة اخرى لم يكن ذلك
الاختصاص قال المحقق التفتازاني بعد تسليم دلالة الكلام على الاختصاص الحصري منع
الملازمة لجواز ان نكون متعبدين بشريعة من قبلنا مع زيادة خصوصيات في ديننا بها
يكون الاختصاص في حاشية الشيخ زكريا وعلى تسليم دلالة الآية وما وافقها من الآيات
على الاختصاص لا منافات بينها وبين الآيات الدالة على عدمه كقوله شرع لكم من الدين

ما وصّى به نوحًا الى قوله ولا تتفرقوا فيه وكقوله اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده
لانّ هذه الايات فى اصول الدين والايات الاوّل فى فروعه انتهى ولعلّه لهذا مرّضه
الزمخشرى بكلمة قيل والمص بايراد صيغة المجهول فى الاستدلال وفى الكشف هذا الاستدلال
غير واضح والحقّ فى المسئلة قد ذكر فى موضعه الاخصّ **قوله** من الشرايع المختلفة المناسبة
لكلّ عصر وقرن هل تعملون بها مذعنين لها معتقدين انّ اختلافها مقتضى الحكمة
الالهيّة انه تزيغون عن الحقّ وتفرطون فى العمل فى الكشاف ولكن اراد ليبلوكم فيما
اتاكم من الشرايع المختلفة هل تعملون بها مذعنين معتقدين انّها مصالح قد اختلفت على
حسب الاحوال والاوقات معترفين بانّ الله لم يقصد باختلافها الا ما اقتضته الحكمة
انّه تتبعون الشبه وتفرطون فى العمل انتهى قال مولانا السكونى فى كتابه التميز وهذه
من الزمخشرى اشارة منه الى الاعتزال فى وجوب رعاية الاصلح على ما تعتقده شيعته
المعتزلة وقد ابطلنا كلامهم من قبل وعند اهل الحقّ انّ مصالح العباد فضلٌ من الله تعالى
وليست بواجبة على ما تقدّم بيانه والحكمة ايضا ليست برعاية المصلحة فى احكامه
تعالى وافعاله بل الحكمة علمه تعالى واحكامه بارادته لما شاءه من ان يمنعه مانع عن
ذلك بل هو تعالى مانع لكلّ مانع ولكان منعه تعالى عن مراده محالا واصل اشتقاق الحكمة
فى اللّغة المنع كما قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم اى امنعوا وقال حسان بن ثابت
فنحكم بالقوافى من هجانا اى نمنع انتهى قلت قول المصنّف معتقدين انّ اختلافها مقتضى
الحكمة الالهيّة ظاهره انّه اختصار كلام الزمخشرى فيرد عليه حينئذ ما اُورِدَ على
الزمخشرى قلت الحكمة عند الماتريديّة هى ماله عاقبة حميدة وعند المعتزلة هى ما فيه نفع للفاعل
او لغيره وعند الاشاعرة هى ما وقع على قصد فاعله فالقصد والارادة يكون فيما يصحّ فيه
الفعل والترك فلا اقتضاء فيه بخلاف الحكمة على الاوّلين اذ يكون ضدّها على الاوّلين
سفها وهو تعالى لا يتصّف بالقدرة عليه عند اكثر الماتريديّة وعند المعتزلة هو
مقدور لعموم قدرته الا انّه يجب تنزيهه تعالى عنه كسائر النقايص فعلى كلا المذهبين
الاقتضاء متحقّق فقول المص مذعنين لها معتقدين ان اختلافها مقتضى الحكمة
الالهيّة ظاهره انّه اختصار كلام الكشّاف وانّه لا يلتئم على قول الاشاعرة لاخذه
الاقتضاء وانّما يلتئم على قول المعتزلة او الماتريديّة القائلين بالحسن والقبح العقليّين
وبايجاب العقل وهو ظاهر **قوله** فابتدروها انتهازا للفرصة وحيازة لفضل
السّبق والتقدّم فى الكشاف فابتدروها وتسابقوا نحوها انتهى ونسق المصنّف كما
ترى افيد واتمّ من سبك الزمخشرى **قوله** استيناف فيه تعليل الامر بالاستباق ووعد
ووعيد للبادرين والمقصّرين فى الكشّاف استيناف فى معنى التعليل لاستباق الخيرات
انتهى والمص كما ترى زاد على الكشّاف امرين احدهما انّه وعد للمبادرين وثانيهما انّه
وعيد للمقصّرين فاكتسى كلامه بهما حسنا الا انّ الزمخشرى قال عند قوله تعالى فينبئكم
فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقّكم ومبطلكم وعاملكم ومفرطكم
فى العمل انتهى فيكون مجموع الكلام استينافا فى معنى التعليل وعدا ووعيدًا للمحقّ والمبطل
والعامل والمفرّط والظاهر على ما ذكره المص انّ الوعد والوعيد حصل اوّلا من قوله الى
الله مرجعكم جميعًا مع انّه ايضا ذكر عند قوله تعالى فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون

تختلفون مثل ما ذكر الزمخشرى حيث قال بالجزاء الفاصل بين المحقّ والمبطل و
العامل والمقصّر ولو ذكر بدله معنى آخر مناسبًا للمقام لكان اولى لئلا يلزم التكرار
الا ان يحمل قوله تعالى فينبئكم الآية على التقرير والتوكيد للكلام السابق فسبك الزمخشرى
احسن وابعد من التكلّف فما فى بعض الحواشى عند قول المص فينبّئكم بالجزاء الفاصل بين
المحقّ والمبطل اراد جعله بمنزلة فيجازيكم ليكون وعدا ووعيدا ولا حاجة اليه لانّ
انباء الله بانّك كنت محقّا فوق كلّ نعيم وانباؤه بانّك كنت مبطلا فوق كل جحيم انتهى
فرد عليه انّ تقريره يشعر بان قوله كنت محقّا لمن اطاع وكنت مبطلا لمن عصى صلة
ينبّئكم وهو مخالف لسبك الزمخشرى والمص بناء على انّ سبكهم ونسقهم يشعر بانّ صلة
ينبئكم هو الجزاء الفاصل لانّ الزمخشرى جعل الصلة بما كنتم وبيّنه بقوله من الجزاء الخ
فيكون الصلة هو الجزاء كما فى تقرير المص مع انّه لا مناص ايضًا عن قائلة التكرار الا بالتو
الذى ذكرنا ثمّ قوله ولا حاجة اليه لانّ انباء الله تعالى الخ ليس فى محزّه لانّ جعله
بمنزلة فيجازيكم هو المعنى الذى يوجبه السّبك الذى اختاره المص والزمخشرى فان
اراد انّه لا حاجة اليه فى غير هذا السّبك فمسلّم ولا يفيده اذ الكلام فى هذا السّبك
وان اراد انّه لا حاجة اليه فى هذا السّبك فهو فاسد اذ هذا السّبك يدلّ عليه دلالة
واضحة بحسب التراكيب العربيّة **قوله** روى انّ احبار اليهود قالوا اذهبوا الحديث اخرجه
ابن جرير وابن ابى حاتم والبيهقى فى الدلائل عن ابن عبّاس ومعنى فتقضى لنا عليهم الخ
ان اردت ان نؤمن لك ونتبع دينك فاحكم لنا كما اردنا وكما قلنا لك على خصومنا فنكون
فى كلّ مرافعة ودعوى غالبين اَعِزَّاءَ وخُصُومُنا مغلوبين مقهورين اَذِلَّاء **قوله** يعنى
ذنب التولّى عن حكم الله فعبّر عنه بذلك تنبيها على انّ لهم ذنوبا كثيرة وهذا مع عظمته
واحد منها معدود من جملتها وفيه دلالة على التعظيم كما فى التنكير ونظيره قول لبيد
او يرتبط بعض النفوس حمامها فى الكشاف يعنى بذنب التولّى عن حكم الله وارادة خلافه
فوضع ببعض ذنوبهم موضع ذلك واراد انّ لهم ذنوبا جمّة كثيرة العدد وانّ هذا
الذنب مع عظمه بعضها او واحد منها وهذا الابهام لتعظيم التولّى واستسرافهم فى
ارتكابه ونحو البعض فى هذا الكلام ما فى قول لبيد او يرتبط بعض النفوس حِمامُها اراد نفسه
وانّما قصد تفخيم شانها بهذا الابهام كانّه قال نفسا كبيرة ونفسًا اى نفس وكما انّ
التنكير يعطى معنى التكبير وهو فى معنى البعضيّة فكذلك اذا صرّح بالبعض انتهى فقول المص
فعبّر عنه بذلك اى عبّر عن ذنب التولّى عن حكم الله ببعض ذنوبهم وقوله وفيه دلالة على
التعظيم كما فى التنكير اى فى التعبير عن ذنب التولّى عن حكم الله ببعض ذنوبهم دلالة الخ ثمّ انّه
لا تفاوت بين الكلامين فى المآل الا انّ تقرير الزمخشرى على طريقة مثل جرى عليها البلغاء
ويرضاها لوضوح الدلالة على المعنى المقصود فى هذه الطريقة بخلاف طريقة المص
اذ ليست بمثابة تلك الطريقة فى وضوح الدلالة ووضوح الدلالة ملتزم عند
الفصحاء والبلغاء وتقرير المص لا يخلو عن التعقيد ولولا المراجعة الى كلام الزمخشرى
ومعاونته لم يفهم الناظر لكلام المص مراده بسهولة قال فى بعض الحواشى ونحن نقول
المراد انّهم ان تولّوا عن الحكم المنزل ولم ينقادوا دين الاسلام انّما يريد الله عقابهم
ببعض ذنوبهم امّا لو لم يتولّوا واسلموا فيغفر ذنوبهم كلّها وانّما قال ببعض ذنوبهم اشارة

في الكشف استشهد بعدّه مسرفا والسرف مجاوزة في النفقة وغيرها
[illegible]

الى انّ بعض الّذنوب يغفر لامحالة كالّصغاير بالاجتناب عن الكبائر والكبيرة الّتى محاها
التوبة انتهى قلت وهو كلام خالٍ عن التحصيل اذ المراد من الّذين يريد الله ان يصيبهم
ببعض ذنوبهم هم الّذين لم ينقادوا لدين الاسلام من طائفة اليهود فان اراد بقوله
انّ بعض الذنوب يغفر لامحالة كالّصغاير من المؤمنين فسلّم لكن ليس الكلام فيه بل فى
اليهود الغير المنقادين للاسلام وان اراد من الكفرة والمشركين فهو فاسد على انّا نقول
ان الصغاير مثل الكباير فى مشية الله قبل التوبة وبعدها فان شاء عفى وان شاء عذّب
اذ لايجب عليه تعالى قبول الّتوبة وكذا لايجب عليه تعالى العفو عن الّصغاير كما زعمت المعتزلة
فقوله انّ بعض الّذنوب يغفر لامحالة كالصغاير لايقول به اهل الحقّ وانّما هو قول
اهل الاعتزال وبالجملة فمن تاب عن كبيرة فهو فى مشيّته تعالى ايضا ان شاء عفى وان شاء
عذّب بناءً على انّه لايجب عندهم قبول الّتوبة كما زعم اهل الاعتزال وكذا اذا اجتنب الكباير
وارتكب الصغائر فهو ايضا فى مشيّة تعالى ان شاء عذّبه بتلك الّصغاير وان شاء عفى
اذ لايجب عليه تعالى العفو عن الّصغاير كما زعمت المعتزلة فالّنصوص مثل قوله تعالى وهو
الّذى يقبل الّتوبة عن عباده ومثل قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم
مقيّدة بالمشيّة والتفضّل على اصول اهل الحقّ قوله الّذى هو الميل والمداهنة فى الحكم و
المراد بالجاهليّة الملّة الجاهليّة الّتى هى متابعة الهوى وقيل نزلت فى بنى قريظة والنضير
طلبوا رسول الله ان يحكم بما كان يحكم به اهل الجاهليّة من التفاصل بين القتلى فى الكشاف
فيه وجهان انّ قريظة والّنضير طلبوا اليه ان يحكم بما كان يحكم به اهل الجاهليّة من التفاضل
بين القتلى وروى انّ رسول الله قال لهم القتلى سواء فقال بنوا النضير نحن لانرضى بذلك
فنزلت والّثانى ان يكون تعييراً لليهود بانّهم اهل كتاب وعلم وهم يبغون حكم الملّة الجاهليّة
الّتى هى هوى وجهل لايصدر عن كتاب ولاترجع الى وحى من الله انتهى فى تفسير ابى الفرج
سبب نزول هذه الآية انّ الّنبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم لما حكم بالّرجم على اليهوديين
تعلّق بنو قريظة ببنى الّنضير وقالوا يا محمّد هؤلاء اخواننا ابونا واحد وديننا واحد فاذا
قتلوا منّا قتيلاً اعطونا سبعين وسقاً من تمر وان قتلنا منهم واحداً اخذوا منّا
اربعين ومائة وسق وان قتلنا منهم رجلاً قتلوا به رجلين وان قتلنا امراءة قتلوا بها
رجلاً فاقض بيننا بالعدل فقال رسول الله ليس لبنى الّنضير على بنى قريظة فضل فى عقد
ولادم فقال بنوا الّنضير والله لانرضى بقضائك ولانطيع امرك ولنأخذنّ الاوّل
فنزلت هذه الآية رواه ابو صالح عن ابن عبّاس انتهى ثمّ انّه كان على المصنّف ان لايسقط
اتمام القول المذكور فى الكشاف فى سبب النزول وهو وروى انّ رسول الله قال لهم
القتلى سواء فقال بنو الّنضير لانرضى بذلك فنزلت فعلى ما ذكرنا يكون طلب حكم الجاهليّة
الوارد فى قوله تعالى افحكم الجاهليّة يبغون من بنى الّنضير فقط دون بنى قريظة لانّ
الّنضير تبغى بقاء حكم الجاهليّة وقريظة تبغى ابطاله ورفعه فالّضمير البارز فى قوله تعالى
افحكم الجاهليّة يبغون اما راجع الى الّنضير بمعنى يبغون بقاءها واستمرارها دون
رفعها او الى النظير وقريظة معاً فالّنضير تبغى حكم الجاهلية بمعنى بقا واستمرارها وقريظة
ذلك بمعنى ابطاله ورفعه لابقائه واستمراره فالمراد من قول الّزمخشرى انّ قريظة
والّنضير طلبوا اليه انّ الّنضير طلب فى المحاكمة بقاء حكم الجاهليّة وقريظة طلب

طلب ابطال ذلك الحكم ورفعه فجمع فى العبارة على طريق الّتسامح وكذا الكلام فى عبارة
المصنّف ثمّ قول الّزمخشرى فى بيان سبب الّنزول وروى انّ رسول الله قال لهم القتلى
سواء الى المراد انّه عليه السّلام حكم بابطال حكم الجاهليّة ورفعه وهو ما كان تبغى قريظة
وتأبى عنه الّنضير فمعنى قوله عليه السّلام القتلى سواء انّ الّنفس بالّنفس والعين بالعين
والانف بالانف والاذن بالاذن والسّن بالسّن وليس فى كتابى وكتابكم الحكم بالّتفاضل
وانّما هو حكم الجاهليّة فتقرير المصنّف اشدّ اختلالاً من تقرير الّزمخشرى حيث ترك تمام
سبب الّنزول فاخلّ المقصود اخلالاً بيّنا وطلب الايجاز لايصلح عذراً فظهر انّ تقرير
الزمخشرى وتقرير المصنّف تسامحاً وتساهلاً اعتماداً على ظهور المراد حيث قال كلّ منهما
فى تقرير سبب الّنزول انّ قريظة والّنضير طلبوا اليه ان يحكم بما كان يحكم به اهل الجاهليّة
من التفاضل بين القتلى وليس المراد هذا الّظاهر كما تحقّقت بل المراد انّ قريظة والّنضير
بعد قصّة الّرجم على رواية وهى الاكثر وبعد مجيئ رسول الله الى المدينة على رواية وقع
بينهم تخاصم حتّى شكى بنو قريظة الى رسول الله من تغلّب بنى الّنضير عليهم فى الّدم والعقل
والارش فترافعوا الى رسول الله فحكم بينهم بحكم الّتوراة الّنفس بالنفس والعين بالعين
الخ فلم يرض بنوا الّنضير بحكم رسول الله وطلبوا منه ان يحكم بما كانوا عليه من حكم الجاهليّة
فابى فاعترّ المحقّق التفتازانى بظاهر كلام الزمخشرى فحكى اعتراضاً واورد جواباً كلّ منهما
مبنى على ذلك فقال طلب التفاضل انّما كان من قريظة حيث قالوا بنوا النضير اخواننا
فان قتلوا منّا قتيلاً اَعْطَوْنَا سبعين وَسَقاً من تمرٍ وان قتلنا منهم واحداً واحداً
اخذوا منّا مائة واربعين وسقا وارو شجنا يا تنا على الّنصف من اروش جنايا تهم و
الجواب انّهم اذا طلبوا ذلك فبنوا الّنضير بالّطريق الاولى الى قوله فلم يرض بنو الّنضير
بالّتسوية بل الطلب بالحقيقة منهم وانّما كانت قريظة مذعنين منقادين لذلك وامّا
ما قيل بعد هذا الّنقل انّ قريظة لم يطلبوا الّتفاضل بل الّتسوية فهو ظاهر انتهى قلت
هذا الاعتراض الّذى نقله المحقّق والجواب الّذى اورده كلّ منهما ذهول عن حقيقة الحال
واغترار بظاهر المقال وقد ذكرت القصّة الواقعة بين قريظة والّنضر فى غير واحدٍ من
كتب القوم وذكرها المفسّرون مثل البغوى والثّعلبى والواحدى فى كتاب الّنزول وغيرهم
على وفقها وعلى طبق ما نقلت من ابى الفرج غايته انّ بعضهم ذكروها فى سبب نزول
آية سبقت وبعضهم ذكروها فى سبب نزول هذه الآية ولم يرد فى واحد منها انّ
قريظة طلبوا الّتفاضل او انّ قريظة والّنضير طلب كلّ منهما الّتفاضل على ما وقع فى ظاهر
كلامى المصنّف والّزمخشرى بل وقع فى الكلّ مثل ما ذكره ابو الفرج ثمّ قول الّتفتازانى و
امّا ما قيل بعد هذا الّنقل انّ قريظة لم يطلبوا التفاضل بل الّتسوية فهو ظاهر
فالمراد به القطب الّرازى فليس فى كلامه سهو بل هو حقّ صريح موافق لما وقع فى الكتب
من رواية هذه القصّة فى ظاهر السّبك والتقرير ومن الذاهلين فى هذا المقام من
قال واورده على قوله طلبوا رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم ان يحكم الخ انّ الطلب
كان من بنى قريظة على ما اثبت فى الّتواريخ وانّ بنى قريظة ينبغى ان يكونوا طالبى الّتسوية
والّثانى ليس بشئ لما عرفت انّهم لم يرضوا بتغيير ما كان مقرّراً فى آبائهم وبان يمشى
حكم الشريعة فيهم انتهى قلت قوله على ما اثبت فى التواريخ فاسد اذ الثابت فى الطبقات

وليس كذلك ثم قوله ليس بشئ ليس بشئ ايضا بناءً على اغترار بكلام التفتازانى
وقوله وبانهم لم يرضوا بتغيير ما كان مقررا فى بابهم فاسد لان قريظة هى الطالبة كما
تحققت وقوله بان تمشى حكم الشريعة فيهم باطل ايضا لان قريظة قالوا فى المرافعة
ابونا واحد وديننا واحد قوله وقرئ الحكم الجاهلية بفتح الحاء والكاف مثل قلم
قوله وقرئ برفع الحكم على انه مبتداء ويبغون خبره والراجع محذوف حذفه فى الصلة
فى قوله اهذا الذى بعث الله رسولا واستضعف ذلك فى غير الشعر قال ابو البقاء ويقرئ
بضم الحاء وسكون الكاف وضم الميم على انه مبتداء والخبر يبغون والعايد محذوف اى
يبغونه وهو ضعيف وانما جاء فى الشعر الا انه ليس بضرورة فى الشعر والمستشهد به
على ذلك قول ابى النجم، قد اصبحت ام الخيار تدعى، على ذنبا كله لم اصنع، فرفع كله ولو
نصب لم يفسد الوزن قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون فى الكشاف
قوله لقوم يوقنون للبيان كاللام فى هيت لك اى هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم
يوقنون فانهم هم الذين يتبينون ان لا اعدل ولا احسن حكما منه انتهى قال المص اى
عندهم واللام للبيان كما فى قوله هيت لك اى هذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم
الذين يتدبرون الامور ويتحققون بانظارهم فيعلمون ان لا احسن حكما من الله انتهى
قال ابو البقاء ومن احسن مبتداء وخبر وهو استفهام فى معنى النفى وحكما تمييز ولقوم
هو فى المعنى عند قوم يوقنون ونحو ذلك وقيل هى اصلها والمعنى ان حكم الله للمؤمنين
على الكافرين انتهى فترى كلامى الزمخشرى والمص متحدان مالا الا ان كلام المص ابين
فى المقصود قال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء الاية
قال الثعلبى والامام البغوى وابو الفرج ابن الجوزى يدخل كلام بعضهم فى بعض واللفظ
للثعلبى اختلفوا فى نزول هذه الاية وان كان حكمها عاما لجميع المؤمنين فقال العوفى
والزهرى لما قتل اهل بدر قال المسلمون لاوليائهم من اليهود امنوا قبل ان يصيبكم
الله بيوم مثل يوم بدر فقال مالك بن ضيف اغركم ان اصبتم رهطا من قريش لا علم لهم بالقتال
اما لو امررنا العزيمة ان نستجمع عليكم لم يكن لكم يدان بقتالنا فجاء عبادة بن الصامت
الخزرجى الى رسول الله فقال يا رسول الله ان لى اولياء من اليهود كثير عددهم قوية انفسهم
شديدة شوكتهم كثير سلاحهم فانى ابرأ الى الله والى رسوله من ولايتهم وولاية اليهود
ولا مولى لى الا الله ورسوله فقال عبد الله بن ابى لكنى لا ابرأ من ولاية اليهود لانى
اخاف الدواير ولا بد لى منهم فقال رسول الله يا ابا الحباب ما نفست به من ولاية اليهود
على عبادة الصامت فهو لك دونه قال اذا قبل فانزل الله عز وجل هذه الاية وقال السدى
لما كانت وقعة احد اشتدت على طائفة من الناس وتخوفوا ان يدال عليهم الكفار فقال
رجل من المسلمين اما انا فالحق بدهلك اليهودى فاخذ منه امانا فانى اخاف ان
يدال علينا اليهود وقال رجل اخر اما انا فالحق بفلان النصرانى ببعض ارض الشام فاخذ
منه امانا فانزل الله هذه الاية ينهاهما وقال عكرمة نزلت فى ابى لبابة بن عبد المنذر
قال لبنى قريظة اذ رضوا بحكم سعد انه الذبح انتهى وفى تفسير ابى الفرج قال الزجاج لا تتولوا
هم فى الدين وقال غيره لا تستنصروا بهم ولا تستعينوهم بعضهم اولياء بعض فى العون
والنصرة انتهى قال الواحدى ومعنى لا تتخذوهم اولياء لا تعتمدوا على الاستنصار بهم

على الاستنصار بهم ولا توالوهم قوله كما قال عليه الصلوة والسلام لا تراءى ناراهما
فى حاشية الطيبى روينا عن الترمذى وابى داود عن جرير بن عبد الله قال بعث رسول
الله الى خثعم فاعتصم اناس منهم بالسجود فاسرع فيهم القتل فبلغ ذلك رسول الله فام
لهم بنصف العقل وقال انا برئ من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين قالوا يا رسول الله
لم قال لا تراءى ناراهما قال فى النهاية الترائى تفاعل من الرؤية يقال تراءى القوم اذا
رأى بعضهم بعضا واسناد الترائى الى النارين مجاز من قولهم دارى تنظر الى دار فلان
اى تقابلها تقول ناراهما مختلفان هذه تدعوا الى الله وهذه تدعوا الى الشيطان فكيف
تتفقان والاصل فى تراءى تتراءى فحذف احدى التائين للتخفيف والمعنى لا
ينبغى لمسلم ان ينزل بالموضع الذى اذا اوقدت فيه ناره تظهر لنار المشرك اذا اوقدها
فى منزله ولكنه مع المسلمين فى دارهم قال فى الكشف وفى الفايق ان قوما من مكة
اسلموا وكانوا مقيمين بها قبل الفتح فقال عليه السلام انا برئ من كل مسلم مع مشرك
فقيل يا رسول الله قال لا تراءى ناراهما اى يجب ان يتباعد بحيث اذا اوقدت نارا
ان لم يلح احديهما للاخرى واسناد الترائى الى النار مجاز كما قال دور فلان تتناظر
وذكر سلمه الله تعالى عن النهاية اى ناراهما مختلفان هذه تدعوا الى الله تعالى وهذه
تدعوا الى الشيطان فكيف يتفقان والمعنى الاول الظهر انتهى قلت مراده من سلمه الله هو
الطيبى وهو قال فى اخر كلامه مثل ما ذكره حيث قال والمعنى لا ينبغى لمسلم ان ينزل
بالموضع الذى الخ ثم ان وقوع القصة فى قوله خثعم ذكره النسائى والطبرانى كما ذكره الترمذى
وابو داود وغايته انه فى بعض طرقه مرسل وفى بعضها موصول فما ذكر فى الفايق مع
انه لم يذكر له اسناد مخالف لرواية هؤلاء الاعلام فما فى الفايق ان صح يحمل على تعدد
القصة واعترض المناوى على الجلال السيوطى بان الحكم بالرفع مطلقا على هذا الحديث
تقصير اذ من رواه موصولا اقل ممن رواه مفصولا مرسلا والجواب انه يكفى للجلال
فى الحكم بالرفع وصل مثل ابى معاوية وقد تابعه حجاج بن ارطاة فى الوصل ولا يضر فى
ضعف الحجاج اذ ذكر متابعة ومتابعات الضعفاء مقبول اذ الغرض مجرد التنبيه
على ان للوصل فى الجملة وعلى ان ليس ابو معاوية منفردا فى الوصل عن اسمعيل بل ههنا
من رواه عن اسمعيل موصولا غير ابى معاوية فافهم قوله يعنى ابن ابى واضرابه فى تفسير
ابى الفرج قال المفسرون نزلت فى المنافقين ثم لهم فى ذلك قولان احدهما ان اليهود
والنصارى كانوا يميرون المنافقين ويقرضونهم فيوادونهم فلما نزلت لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء قال المنافقون كيف نقطع مودة قوم ان اصابتنا سنة
وسعوا علينا فنزلت هذه الاية رواه ابو صالح عن ابن عباس وممن قال نزلت فى
المنافقين ولم يعين مجاهد وقتادة والثانى انها نزلت فى عبد الله ابن ابى قاله عطية
العوفى وفى المراد بالمرض قولان احدهما الشك قاله مقاتل والثانى النفاق قاله الزجاج
قوله روى ان عبادة بن الصامت قال لرسول الله ان لى موالى الحديث اخرجه ابن جرير
من حديث عطية العوفى واخرجه ابن اسحق فى المغازى قوله يقطع شافة اليهود من
القتل والاجلاء فى الصحاح الشافة قرحة تخرج فى اسفل القدم فتكوى فتذهب يقال
فى المثل استأصل الله شافته اى اذهبه كما اذهب تلك القرحة بالكى قوله او الامر

وفى نسخة التفتازانى لم يلح
صح

باظهار اسرار المنافقين تفسير ثانٍ لامر من عنده فالامر على هذا واحد الاوامر وعلى
ذاك واحد الامور بمعنى الشان ان قرئ بقطع بالتحتية وان قرئ بالموحدة فالامر
ان بمعنى واحد الاوامر لكنهما يختلفان باختلاف المأمور به كذا في حاشية الشيخ ذكريا
قوله اى هؤلاء المنافقون قال الراغب خص لفظ الاصباح لامرين احدهما انه لما
كان اكثر محارباتهم وغاراتهم وقت الصباح كثر عباداتهم عن التغيرات به قال يا راقد
الليل مسرورا باوله ان الحوادث قد يطرقن اسحارا والثانى انه لما كان بالاصباح
انمحاء الظلمة وانتشار الاشقة وظهور ما كان بالليل مستترا خص فاصبحوا تنبيها
على زوال غمة الجهالة وظهور الجفاء وعليه قولهم بدا الصبح لذى العينين قلت هذا
الكلام من الراغب يشعر ان الاصباح ملحوظ فى يصبحوا المذكور ههنا وكلام ائمة العربية
ان اصبح فى مثل هذا المقام استعمل بمعنى صار قال الامام المرزوقى فى شرح الحماسة عند
قوله فلما صرح الشر فامسى وهو عريان فائدة امسى واصبح وظل وبات فى مثل هذا المكان
على حد الفائدة فى صار لو وقع موقعها الا ترى قوله واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه
مسودا والبشارة تقع ليلا ونهارا وكذلك يقول اصبحوا خاسرين اصبحوا نادمين وان
كان فى كل اوقاتهم على ذلك انتهى وقد سبق من ابن عطية فى قوله تعالى فاصبحتم بنعمته اخوانا
ان اصبحتم ههنا عبارة عن الاستمرار وان كانت اللفظة فى اصلها مخصوصة بوقت
انتهى وقد سبق ايضا الكلام على كلام ابى حيان ايراد على كلام ابن عطية ودفعه على
التفصيل فذكر ولعمرى ان هذه فائدة جليلة سهل الفهم والادراك مع انها غفل
عنها مثل الراغب وابى حيان قوله على ما استنبطوه من الكفر والشك فى امر الرسول
فضلا عما اظهروه مما اشعر على نفاقهم فى الكشاف فيصبح المنافقون نادمين على ما
حدثوا به انفسهم وذلك انهم كانوا يشكون فى امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ويقولون ما نظن ان يتم له امر وبالحرى ان يكون الدولة والغلبة لهؤلاء وقيل او امر
من عنده او ان يؤمر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم
فيندموا على نفاقهم وقيل او امر من عند الله لا يكون للناس فيه فعل كبنى النضير الذين طرح
الله فى قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير ان يوجف عليهم بخيل ولا ركاب انتهى قلت
فى الوجيز والوسيط على ما اسروا فى انفسهم من موالاة اليهود ودس الاخبار اليهم انتهى
وكذا ذكره الامام البغوى فى المعالم وفى تفسير ابى الفرج وفيما اسروا قولان احدهما موالاة
والثانى قولهم لعل محمدا لا ينصر انتهى فترى المصر زاد على نسق الزمخشرى بل على نسق هؤلاء
الائمة كلاما وهو قوله فضلا عما اظهروه مما اشعر على نفاقهم ولعل هذه الزيادة
اشارة الى ان هذا المعنى اما من قبيل قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما من قبيل اخفاء
ما ظهر مع اظهار ما خفى واما ان هذا الاستنباط سبب لذلك الاشعار فعلى كل من
التقادير الثلثة لا يخلو النظم الشريف عن التعرض لهذا المسكوت ظاهر قوله وبالنصب
قراءة ابو عمرو ويعقوب عطفا على ان يأتى باعتبار المعنى وكأنه قال عسى ان يأتى الله
بالفتح ويقول الذين امنوا وبجعله بدلا من اسم الله داخلا فى اسم عسى مغنيا عن الخبر
بما تضمنه من الحدث او على الفتح بمعنى عسى الله ان يأتى بالفتح وبقول المؤمنين فان
الايمان بما يوجبه كالايمان به قال ابو البقاء بالرفع من غير واو والعطف وهو مستأنف

مستأنف ويقراء بالواو كذلك ويقراء بالواو والنصب وفى النصب اربعة اوجه احدها
انه معطوف على يأتى حملا على المعنى لان معنى عسى الله وعسى ان يأتى الله واحد ولا
يجوز ان يكون معطوفا على لفظ ان يأتى خبر عسى والمعطوف عليه فى حكمه فيفتقر
الى ضمير يرجع الى اسم عسى ولا ضمير فى قوله ويقول الذين امنوا فيصير كقولك عسى الله
ان يقول الذين امنوا والثانى انه معطوف على لفظ يأتى على الوجه الذى فيه بدلا
فيكون داخلا فى اسم عسى واستغنى عن خبرها بما تضمنه اسمها من الحدث الوجه
الثالث ان يعطف على لفظ ان يأتى وهو خبر ويقدر مع المعطوف ضمير محذوف تقديره
ويقول الذين امنوا به والرابع ان يكون معطوفا على الفتح تقديره فعسى الله ان يأتى
بالفتح وبان يقول الذين امنوا انتهى فقول المص او بجعله بدلا من اسم الله معطوف
على قوله باعتبار المعنى وقوله معنيا عن الخبر بما تضمنه من الحدث اى اذا جعل قوله ويقول
الذين آمنوا بدلا من اسم عيسى كان كلمة عسى مستغنية عن الخبر فيه لتضمن هذا الاسم
واشتماله على الحدث الذى هو القول المتحقق فى يقول الذين امنوا وكل اسم وقع كذلك فى
افعال المقاربة مستغن عن الخبر ثم اعلم انه قال الامام فى تفسيره الفائدة فى ان المؤمنين
يقولون هذا القول اعنى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله الآية هذا انهم
يتعجبون من حال المنافقين عند ما اظهروا الميل الى هؤلاء اليهود والنصارى وقالوا
انهم كان يقسمون بالله جهد ايمانهم معنا ومن انصارنا فالان كيف صاروا موالين
لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد معهم انتهى قلت وهذا الكلام من الامام
مخالف لكلام الزجاج وكلام الامام الواحدى والثعلبى والبغوى وابن الجوزى وهؤلاء
اصحاب الروايات لمعانى الايات عن الصحابة والتابعين وعن سائر ائمة التفسير من
السلف وكذا هو مخالف لكلام الزمخشرى والقاضى وكلام ابى البقاء اذ المفهوم من كلام
جميعهم ان معنى النظم الشريف على الوجوه المذكورة فيه ان المؤمنين يقولون ذلك اعنى
اهؤلاء الذين اقسموا الخ بعد ان يأتى الله بالفتح وبعد اتيان امر من عنده وبعد ان اصبح
المنافقون نادمين على ما اسروا فى انفسهم وكلام الامام يشعر ان المؤمنين لا يقولون
ذلك بعد ان يأتى الله بالفتح او امر من عنده وبعد ان اصبحوا نادمين بل يقولون قبل ذلك
حين تولى المنافقون اليهود والنصارى واظهروا موالاتهم قوله قراءة على الاصل
نافع وابن عامر قال الزجاج الفك هو الاصل لانه اذا سكن الثانى من المضاعف ظهر
التضعيف قوله وهو كذلك فى الامام قال الشيخ ذكريا تبع فيه الكشاف ونقل غيرهما
انها فى مصاحف الشام والمدينة يرتدد بدالين وفى الباقية يرتد بدال واحدة وكل
قارى وافق مصحفه قوله بنو مدلج وكان رئيسهم ذو الحمار الاسود العنسى تنبأ
باليمن واستولى على بلاده الخ قال العسقلانى فى تخريج احاديث الكشاف ليس قوم الاسود
المذكور بنو مدلج قوم من بنى كنانة بن مضر اخوة قريش والاسود المذكور كان باليمن وقومه
بنو عنس بفتح المهملة وسكون النون بعدها مهملة انتهى يريد ان بنى مدلج عدنانى
مضرى مثل قبيلة قريش واليمانيون قحطانيون لا عدنانيون فلا يصح ان يكون قوم
اسود العنسى بنى مدلج قلت وظنى ان هذه الكلمة التى وقعت فى النسخ مدلج بضم الميم
وسكون الدال المهملة وكسر اللام آخرها جيم تصحيف وتغيير من الناسخين او من الرواة

والصّواب مُذحِج بالحاء المهملة بين الدالّ والجيم بدل اللام اذ ذكر النسابون فى العنسى
انّه نسبة الى عَنْس وهو يزيد بن مُذحِج ابن اد د فيكون الاسود وقومه مُذحجيّا بضمّ
الميم وسكون الدالّ وكسر الحاء المهملتين نسبة الى مُذحِج ووقع الاختلاف فى تصحيح ذو
الحمار فبعضهم على انّه بالحاء المهملة اذ كان له حمار يقول قِف ويقف وَسِر فيسير وفى
القاموس كان له حمار اسود معلّم يقول له اسجد لربّك فيسجد ويقول له ابرك فيبرك
وبعضهم على انّه بالخاء المعجمة لانّ النساء كنّ يتعطرن بروث حماره ويعقدن روثه
بخمرهنّ وقيل كان يخمّر وجهه بخمار قال الواقدى اسم الاسود ذو الخمار وقال غيره اسم
عبهلة ولقبه ذو الخمار لانّه كان يلقى على وجهه قناعا وكهمّهم وكان له شيطانا
احدهما سحيق والآخر شقيق ويثبت الواو فى ذو فى الاحوال الثلثة على طريق الحكاية
قال فى تفسير الثعلبى واسم ذو الحمار عبهلة بن كعب العنسى ويلقّب بالاسود وكان
كاهنا مشعبذا فتنبّأ باليمن وكان رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم ولّى باذان
اليمن بجميع نواحيها وكان اوّل من اسلم من ملوك العجم واوّل امير اقاد اليمن فى الاسلام
فمات وولّى رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم مكانه ابنه شهر فقتل الاسود
الكذّاب شهر بن باذان وتزوّج امرأته آذاذ واستولى على بلاد اليمن واخرج عمّال رسول
الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم منها فكتب رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم الى معاذ
بن جبل ومن معه من المسلمين وامرهم ان يحثّوا الناس على التمسك بدينهم والنهوض على
حرب الاسود امّا غيلة وامّا مصادمة وكتب عليه السلام ذلك الى خمسة من سادات
اليمن عامر بن مسهر وذى رُوان وذى مروان وذى الكلاع وذى ظليم ففعلوا ما امرهم
رسول الله وقاموا بحرب الاسود حتّى اهلك الله الاسود على يدى فيروز الديلمى وذلك
انّه بيّته وقتله على فراشه قال ابن عمر اتى الخبر النبى عليه السلام من السماء الليلة التى
قتل فيها العنسى فقال رسول الله قتل الاسود البارحة قتله رجل مبارك قيل ومن
هو قال فيروز فاز فيروز فاز فيروز وبشّر اصحابه اليوم بهلاك الاسود وقبض رسول
الله من الغد واتى خبر مقتل العنسى المدينة فى آخر شهر ربيع الآخر بعد مخرج اسامة و
كان ذلك اوّل فتح جاء ابا بكر انتهى قلت وذكر نحوًا من هذا صاحب الكشاف قال العسقلانى
وفى هذا الكلام من التخليط غير شيء فانّ قوله استولى على بلاد اليمن واخرج عمّال رسول الله
ظاهره يقتضى ان لا يبقى منهم هناك احد وليس الامر كذلك بل بقى منهم على ما كان عليه
جماعة منهم مهاجرين ابى امية ومعه جميع السواحل وكان باليمن ايضا معاذ بن
جبل وغيره من عمّال النبى عليه السلام على سواحل اليمن وانّما استولى العنسى على صنعا
وبعض البلاد الجبالية وقد نقض الزمخشرى كلامه انّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم
كتب الى معاذ بن جبل وصنعاء اليمن ويمكن الجمع بين كلاميه بان مراده اخرج عمّال رسول
الله الذين حاذيهم فيكون المراد اخراج بعضهم لا جميعهم وذكر قصّة الاسود الامام البغوى
فى المعالم والحاكم فى الاكليل والبيهقى فى الدلائل وابن اسحق والواقدى وغيرهم قوله وبنو
حنيفة اصحاب مسيلمة تنبأ وكتب الى رسول الله الخ روى الواقدى من طريق حبيب بن
عمير الانصارى قال كان مسيلمة بن حبيب قد ادّعى النبوّة فى حياة النبى عليه السلام
وقال لقومه يا معشر بنى حنيفة ما الذى جعل قريشا احقّ بالنبوّة منكم وليس باكثر منكم

منكم ولا اعزّ والله انّ بلادكم اوسع من بلادهم وانّ جبرئيل ينزل كما ينزل على محمّد
وشهد له الدجّال بن عنفوة انّ محمّدا اشرك مسيلمة فى الامر فساءلوه وشهد له وقرأ
عليهم مسيلمة قرانا بزعمه سبّح اسم ربّك الاعلى الذى يسّر على الحبلى فاخرج منها نسمة
تسعى من بين احشاء وسلافهم من يدس فى الثرى ومنهم من يعيش ويحيى الى اجل
منتهى والله يعلم السرّ واخفى ولا يخفى عليه امر الآخرة والاولى فبايعه اهل اليمامة
فلمّا قدمت وفود العرب على النبى بعد الفتح قدم مسيلمة من وفد بنى حنيفة فجعل
يقول ان جعل لى محمّد الامر من بعده اتبعته فاتاه رسول الله فسئاله مسيلمة ان يشركه
فى الامر وان يجعل له الخلافة بعده فابى ثمّ انّ وفد بنى حنيفة اظهروا الاسلام واجاز
هم رسول الله بمثل جوائز الوفود فراجع مسيلمة معهم مظهر النبوّة وشهد له الدجّال
بن عنفوة انّ محمّدا اشركه فى الامر وتمادى مسيلمة على ضلالة الى خلافة ابى بكر فكثر
تابعوه فجهّز اليه ابو بكر خالد بن الوليد فى جمع جمّ من الصحابة فالتقوا باليمامة
فاقتتلوا قتالا شديدا من طلوع الشمس الى العصر وكثر القتل والجراح فى الفريقين
ووقعت الهزيمة فى المسلمين ثمّ تراجع المهاجرون والانصار فدفعوا بنى حنيفة
دفعة عظيمة حتّى الجاؤهم الحديقة فيها مسيلمة فاعتصموا بها واغلقوا الباب
فحاصرهم المسلمون وقال لهم ابو دجانة القونى على الترسة حتّى اصعد الى اعلا الحديقة
ففعلوا فهبط عليهم فقتل فيهم حتّى فتح باب الحديقة وقتل هو وولج المسلمون الحديقة
فقتلوهم حتّى انتهى القتل الى مسيلمة فطعنه عبد الله بن زيد الانصارى وزرقه وحشى
بن فاشتركا فى قتله انتهى قوله فبعث رسول الله اليه خالدا قال الشيخ زكريّا الصواب
وبعث اليه ابو بكر خالدا وكذا ذكره الجلال السيوطى قال فى المعالم وكان طليحة آخر
من ارتدّ وادّعى النبوّة فى حيوة رسول الله واوّل من قوتل بعد وفاة النبى من اهل الردّة
فبعث اليه ابو بكر خالد بن الوليد فهزمهم خالد بعد قتال شديد قوله قوم مالك بن
نويرة ومالك هذا هو الذى قتله خالد وتزوّج زوجته فشنّع عليه عمر لفعله هذا
وحرّض ابى بكر ان يعزله عن الامارة فقال ابو بكر لا اغمد سيفا سلّه الله على المشركين قوله
قوم الاشعث بن قيس واشعث هذا هو الذى هزمه خالد وجعله اسيرا وبعثه الى ابى بكر
مقيّدا فاطلقه وزوّجه اخته قروة وبعد ما زفّ اليها خرج شاهرا سيفه وعقر كلّ
ناقة رأها فى المدينة فقال للناس ارتدّ اشعث ثانيا فقال يا اهل المدينة لو كنا فى بلادنا
لعملنا وليمة عظيمة لمثل هذا فكلوا من اللحمان وراجعون فى الاثمان فى المدينة دار الا
دخل من لحوم تلك الجزور شيء اليها فصار وليمة الاشعث مثلا يضرب فى التوسع قوله
وبنو بكر وائل بالبحرين قوم الحطم يردّ عليه انّه اثبت اصحاب الطبقات والسير انّه ارتدّت
العرب قاطبة بعد موت رسول الله سوى اهل المدينة واهل مكّة واهل البحرين و
الجواب انّ الذين ثبتوا على الاسلام من البحرين بنو عبد القيس والذين لم يثبتوا
على الاسلام وارتدّوا بنو بكر بن وائل منهم قوله تنصّر وسار الى الشام وفى بعض النسخ عصا
وانّما تنصّر جبلة ابن الايهم لانّه لطم رجلا فى الطواف فاراد عمر ان يقتصّ منه فقال
انا شريف القوم وهو وضيع فقال عمر لم يفرق الله بين الشريف والوضيع واقتصّ منه
فسخط وتنصّر ولحق بالشام انتهى قلت قوله واقتصّ منه غلط من القائل لمخالف

لما رويه الثقات من اصحاب الطبقات والسيراذ المذكور فيها انه اسمها عمر فقال
انظر فأمرى الى غد فخرج هاربا وارتد ولحق بقيصر قوله لما روى انه عليه الصلاة و
السلام اشار الى ابى موسى وقال قوم هذا رواه ابن ابى شيبة والطبرانى والحاكم وصححه
قوله لانه عليه السلام سئل عنهم فضرب يده على عاتق سلمان فقال هذا وذووه
قال ولى الدين العراقى وابن حجر هكذا اورده صاحب الكشاف وهو وهم منه فان
هذا الكلام انما اورده فى آية الجمعة من طريق ابى الغيث عن ابى هريرة وهو متفق عليه
وفى آية القتال وان تتولوا يستبدل قوما غيركم رواه الترمذى من حديث ابى هريرة
رضى الله تعالى عنه قوله الذين جاهدوا يوم القادسية الفان الخ ذكره الثعلبى فى
تفسيره رواية عن الكلبى وكذا الامام البغوى فى المعالم عن الكلبى ايضا قوله الفان
من النخع وخمسة آلاف من كندة وبجيلة وثلثة آلاف من افناء الناس نخع بفتح النون
والخاء المعجمة آخره عين مهملة وكندة بكسر الكاف وسكون النون بعدها دال مهملة
آخرها هاء وبجيلة بفتح الموحدة وكسر الجيم بعدها مثناة تحتية ساكنة كل منها
قبيلة من قبائل اليمن القحطانيين وافناء مثل افعال الجمع فنا بتحريك النون وهو صنف
من الناس لا يدرى من اى قبيلة هو قوله ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز
عن معاصيه هذا محبة العوام من غالب اهل الكلام والفقهاء والمترسمين الزاعمين
ان محبة العباد لله تعالى مقصورة على هذا المعنى ومحبة السالكين الغير الواصلين
الى مقام الفناء امر آخر بعد التزام هذا، يحسب الصب ان الحب منكتم، ما بين منسجم
منه ومضطرم، لولا الهوى لم ترق دمعا على طلل، ولا ارقت لذكر البان والعلم،
فما لعينيك ان قلت اكففا همتا، وما لقلبك ان قلت استفق يهم، هذا هو محبة
المبتدئين من ارباب السلوك واما محبة العارفين الواصلين الى مقام الفناء
او المجاذبين الى مقام البقاء فهى امر وراء هاتين الخلتين وطور وراء تينك الخصلتين
لا يسعه نطاق النطق فخطت عن رسول الله وعائين اما احدهما فقد ثبتة واما
الآخر فلو ثبتته لقطع منى هذا البلعوم فى الكشاف واما ما يعتقده اجهل الناس
واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوءهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثا
لهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة المتفعلة من الصوف وما
يدينون من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله وفى مراقصهم عطلها الله بابيات
الغزل المقولة فى المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التى اين عنها صعقة موسى
عند دك الطور خبر ما فتعالى الله عنه علوا كبيرا ومن كلماتهم كما انه بذاته يحبهم كذلك
يحبون ذاته فان الهاء راجعة الى الذات دون النعوت والصفات ومنها الحب شرطه
ان تلحقه سكرات المحبة فاذا لم يكن ذلك لم يكن فيه حقيقة انتهى قال مولانا السكونى
فى كتابه الموسوم بالتمييز قبح الزمخشرى فى كلامه على هذه الآية فى ذكر المتصوفة رضى الله
تعالى عنهم وقال المفتعلة والمتفعلة من الصوف وهذا منه تلاحد فى الدين و
تهاون باولياء الله المتقين وقد علمت مقامات اولئك السادات العارفين
كاشياخ رسالة ابى القاسم بن هوازن القشيرى وامثالهم رضى الله تعالى عنهم وكلام
الزمخشرى منهم مجرد تهاعب فى الدين من غير دليل واجمل القول فيه وهو باطل وكون

وكون بعض من يسمى بهذا الاسم ممن الحد فى الدين وخالف مما عليه الاسلام كمتصوفة
الفلاسفة او كمن انتمى اليهم من المتأخرين القائلين بقدم الارواح وبالحلول و
بالاتحاد ومخالفة طرق النبيين والمرسلين فلا يلزم ان يضاف مثل ذلك الى اولئك
الصدور الاول من الصالحين ومن تبعهم وقفى اثرهم ولم تزل المعتزلة اعداء لاولياء
الله تعالى وانكار كراماتهم ورفيع مقاماتهم فاجمال الزمخشرى الكلام فيه تدليس
ويثبت بذلك سوء معتقده فى صلحاء الامة على ما عليه شيعة المعتزلة انتهى قال
صاحب الانتصاف وليس معلوم اكمل ولا اجل من المعبود الحق فاللذة الحاصلة من
معرفته ومعرفة جلاله وكماله يكون اعظم والمحبة المنبعثة عنها تكون امكن واذا
حصلت هذه المحبة بعثت على الطاعات والموافقات فقد تحصل من ذلك ان محبة
العبد لله تعالى ممكنة بل واقعة من كل مؤمن فهى من لوازم الايمان وشروطه والناس
فيها متفاوتون بحسب تفاوت ايمانهم واذا كان كذلك وجب تفسير محبة العبد
لله تعالى بمعناها الحقيقى لغة وكانت الطاعات والموافقات كالمسبب عنها و
المغاير لها فالمحبة فى اللغة اذا تأكدت سميت عشقا فمن تأكدت محبته لله تعالى
وظهرت آثار تأكدها عليه من استيعاب الاوقات فى ذكره وطاعته فلا يمتنع
ان يسمى محبته عشقا اذ العشق ليس الا المحبة البالغة وما اوردت بهذا الفصل
الا لتخليص الحق والانتصاف لاحياء عز وجل من الزمخشرى فانه خلط فى كلامه الغث
بالثمين فاطلق القول كما سمعته بالقدح فى المتصوفة من غير تحرير ثم نسب اليهم ما لا
يعبأ بمرتكبه ولا يعد فى البهائم فضلا عن خواص البشر ولا يلزم من تسمى طائفة بهذا
الاسم غاصبين له عن اهله ان يؤاخذ الصالح بالطالح ولا شك ان فى الناس من انكر
تصور محبة العبد لله تعالى الا بمعنى طاعته له لا غير وهو الذى نحا اليه الزمخشرى
وقد اوضحنا تصور ذلك والمعترفون بتصور ذلك وثبوته ينسبون المنكرين الى انهم
جهلوا فانكروا كما ان الصبى ينكر على من يعتقد ان وراء اللعب لذة من جماع او غيره
والمنهمك فى الشهوات والغرام بالنساء يظن ان ليس وراء ذلك لذة من رياسة
او جاه او شبه ذلك وكل طائفة يسخر ممن فوقها ويعتقد انهم مشغولون فى غير
شئ قال الغزالى والمحبون لله يقولون لمن انكر عليهم ان تسخروا منا فانا نسخر منكم
كما تسخرون انتهى والعجب كل العجب ان المص مع انه من اهل السنة المعترفين لسادات
الصوفية احوالهم واذواقهم ومواجيدهم بل من المنتسبين الى هؤلاء السادات لم يتعرض
لرد الزمخشرى فى طعنه وشتمه وتنقيصه لهؤلاء الاجلاء الذين يتنزل الرحمة بهم
بذكرهم ثم بعد ذلك كله اقتصر فى بيان المحبة التى هى رأس مال الابرار ومقربين و
ملاك امر العارفين وزاد السالكين وقوت المحبين على ما اقتصر عليه العوام من
اجلاف القدرية وغيرهم من الجهلاء الذين لا يعرفون من المحبة الا اسمها ولا من الشوق
والشغف والغرام الا قشرها قوله وفيها وفى تنكير لائم مبالغتان لانه ينتفى بانتفاء
الخوف من اللومة الواحدة خوف جميع اللومات لان النكرة فى سياق النفى تعم ثم اذا انضم
معها تنكير فاعلها يستوعب انتفاء خوف جميع اللوام وهذا تتميم فى تتميم اى لا يخافون
شيئا من اللوم كذا ذكره العلامة الطيبى قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله

واسع عليم في الكشاف ذلك اشارة الى ما وصف به القوم من المحبة والذلة والعزة
والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة يؤتيه يوفق له من يشاء ممن يعلم ان له لطفا
واسع كثير الفواضل والالطاف عليم بمن هو من اهلها انتهى قال مولانا السكوني في
كتابه الموسوم بالتمييز قال الزمخشري يوفق له من يشاء وهو اعتزال التحريف يؤتيه
عن ظاهره لان التوفيق عند المعتزلة يعبرون به عن الدعوة والبيان فقط دون
خلق الطاعات في محال عباده وقد بينا من قبل دلائل وجوب انفراده سبحانه بخلق
ذلك مع جميع المخلوقات ثم قال ممن يعلم ان له لطفا وقد بينا انهم لا يرجعون في
ذكرهم اللطف الى حقيقة معقولة وان ذكرهم لذلك انما هو تلبيس منهم ثم قال واسع
كثير الفواضل والالطاف عليم بمن من اهلها وهو اعتزال لان المعتزلة تعتقد ان
المخلوقين تأهلوا لذلك من ذواتهم دون تخصيص خالقهم لهم بذلك فاعتقدوا
ان الرب تعالى تتبع المخلوقين بحكمه ولطفه فمن تأهل لذلك من نفسه اتبعه حكمه
بما تأهل اليه وهو غلط فاحش من المعتزلة وضلال بعيد وعند اهل الحق انه ما تأهل
احد من الخلق لشيء من ذلك من قبل نفسه بل بتخصيص خالقه سبحانه ودليل ذلك
ما علم من حكم الامكان والجواز التابع الملازم لجميع الممكنات فهي قابلة والقدرة
القديمة صالحة للايجاد والارادة القديمة لتخصيص المخصصات وليس للممكنات
من معقوليتها سوى الامكان والقبول ومن خالف في هذه القاعدة تسقط مكالمته
انتهى قلت فقول المصر يؤتيه من يشاء يمنحه ويوفق له عليم بمن هو اهله اتباع
لصاحب الكشاف حيث قال عليم بمن هو اهله فاعطاءه تعالى الطاقة عليهم و
توفيقه لهم تابع لما علم في ذواتهم من التأهل والاستعدادات وذلك مخالف
لاصول اهل الحق قال مولانا محمد البلخي قدسنا الله تعالى بسره الاعلى في كتاب، داد حق
را قابليت شرط نيست، بلكه وصف قابليت داد اوست، قال تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون قال
الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي في تفسيره اختلفوا فيمن نزلت على اربعة اقوال احدها
ان عبد الله بن سلام واصحابه جاؤا الى رسول الله فقالوا ان قومنا قد اظهروا العداوة
ولا نستطيع ان نجالس اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقالوا رضينا بالله
وبرسوله وبالمؤمنين واذن بلال بالصلاة فخرج رسول الله فاذا مسكين يسأل
الناس فقال رسول الله هل اعطاك احد شيئا قال نعم قال ماذا قال خاتم فضة
قال من ذلك القائم فاذا هو علي ابن ابي طالب اعطانيه وهو راكع فقرأ رسول الله
هذه الاية رواه ابو صالح عن ابن عباس وبه قال مقاتل وقال مجاهد نزلت في
علي بن طالب تصدق وهو راكع والثاني ان عبادة بن الصامت لما تبرأ من
خلفاء اليهود نزلت هذه الاية رواه العوفي عن ابن عباس والثالث انها نزلت
في ابي بكر الصديق قاله عكرمة والرابع انها نزلت فيمن مضى من المسلمين ومن بقي
منهم قاله الحسن قوله نزلت في علي حين سأله سائل الحديث اخرجه ابن مردويه
عن ابن عباس وعمار بن ياسر وابن ابي خاتم عن سلمة بن كهيل والثعلبي عن ابي ذر
والحاكم في علوم الحديث عن علي كذا ذكره السيوطي قال المناوي اخرجه ابن ابي خاتم

ابن ابي خاتم عن سلمة بن كهيل والحاكم في علوم الحديث عن علي والطبراني في الاوسط
وعند ابن مردويه من حديث عمار ابن ياسر قال الحافظ ابن حجر وفي اسناده خالد
بن يزيد العمري وهو متروك ورواه من حديث ابي ذر واسناده ساقط انتهى
وقد عزاه الجلال السيوطي الى هؤلاء ساكتا عليه ولم يبين ضعفه وهو تقصير
انتهى كلام المناوي قلت ان الحافظ ابن حجر قال في تخريج احاديث الكشاف رواه
ابن ابي خاتم من طريق سلمة بن كهيل قال تصدق علي بخاتمه وهو راكع فنزلت انما
وليكم الله ورسوله الاية ولابن مردويه من رواية سفيان الثوري عن ابي سنان
عن الضحاك عن ابن عباس قال كان علي قائما يصلي فمر سائل وهو راكع فاعطاه
خاتمه فنزلت وروى الحاكم في علوم الحديث عن علي بن ابي طالب قال نزلت هذه
الاية انما وليكم الله ورسوله الاية فدخل رسول الله المسجد والناس يصلون
بين قائم وراكع وساجد واذا سائل فقال رسول الله هل اعطاك احد شيئا
قال لا الا هذا الراكع يعني عليا اعطاني خاتما ورواه الطبراني في الاوسط في ترجمة
محمد بن علي الصائغ وعنه ابن مردويه من حديث عمار بن ياسر قال وقف بعلي سائل
وهو واقف في صلوة الحديث وفي اسناده خالد بن يزيد العمري وهو متروك وروا
الثعلبي من حديث ابي ذر مطولا واسناده ساقط انتهى فترى ان لابن مردويه
طريقين طريق يروي عن ابن عباس وطريق يروي عن عمار بن ياسر وقد اخذه عن
الطبراني في الاوسط ولم يتعرض لطريق ابن عباس وانما تعرض وتعقب طريق عمار
وكذا لم يتعقب طريق ابن ابي خاتم عن سلمة وطريق الحاكم عن علي فالضعف في اسناد
طريق ابن مردويه انما وقع في اسناد حديث عمار لا في اسناد حديث ابن عباس
ولا يلزم من ضعف الاسناد ضعف المتن لما علمت ان له شاهدا اخر ثبت باسانيد
اخر وكذا لا يلزم من سقوط اسناد حديث ابي ذر الذي ذكره الثعلبي مطولا ومن
كون هذا الحديث الطويل مطعونا ان يكون القدر الذي ذكر في هذا الحديث من عطاء
علي في صلوته خاتمه للسائل مطعونا مجروحا لما عرفت ان له شاهدا من طرق اخر
فظهر ان عزو الجلال حديث عطاء علي خاتمه للسائل وهو في الصلوة الى هؤلاء ليس
بتقصير على مقتضى قواعد فن الحديث نعم لو ذكر الحديث ذكر الثعلبي بطوله وسكت
عليه لكان تقصيرا قطعا بحيث يصعب من طرفه الاعتذار ثم انه يؤيد كلام السيوطي
ان ابن خاتم ذكر في خطبة تفسيره الكبير ان الاحاديث التي ذكرت فيه التزمت فيها
الصحة وكفى بمثل هذا الحافظ الثقة ابن الحافظ الثقة شهادة فيه وهو الامام
المعول في اسماء الرجال والجرح والتعديل وقد كان احاديث الودعانية ووصايا
علي موضوعة باتفاق اهل العلم بالحديث مع في خلال سردها ذكرت مقالات
وهي احاديث صحيح المتن والاسناد ثبت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ثم اني اردت ايراد الحديث الطويل الذي ذكره الثعلبي وحكم على اسناده الحافظ
بالسقوط وبيان وجه السقوط وهذا الاسناد تأنيسا للناظرين في هذا الكتاب
لصناعة الحديث وارتياطا لهم فنقول في تفسير الثعلبي اخبرنا محمد بن القسم بن احمد
الفقيه قال حدثنا ابو محمد عبد الله بن احمد الشعراني قال انا علي بن احمد بن علي بن

رذين قال ثنا المظفر بن الحسن الانصاري قال ثنا السندي بن الوراق قال ثنا
يحيى بن عبد الحميد الحماني عن قيس بن الربيع عن الاعمش عن عباية الربعي قال بينا
عبد الله بن عباس جالس على شفير زمزم يقول قال رسول الله اذ اقبل رجل متعمم بعمامة
فجعل ابن عباس لا يقول قال رسول الله الا قال ذلك الرجل قال رسول الله فقال ابن
عباس سألتك بالله من انت قال فكشف العمامة وقال يا ايها الناس من عرفني فقد
عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن جنادة البدري ابو ذر الغفاري سمعت النبي بهاتين
والا صمتا ورأيته بهاتين والا فعميتا يقول علي قائد البررة وقاتل الكفرة منصور من نصره
مخذول من خذله اما اني صليت مع رسول الله يوما من الايام صلاة الظهر فسأل
سائل في المسجد فلم يعطه احد شيئا وكان علي راكعا فاومأ بخنصره اليمنى وكان يتختم
فيها فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم من خنصره وذلك بعين النبي فلما فرغ النبي من صلاته
رفع رأسه وقال اللهم ان اخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله فاشركه
في امري فانزلت قرأنا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون
اليكما اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا
من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر فوالله ما استتم رسول الله الكلمة حتى انزل الله
جبرئيل من عند الله فقال يا محمد اقرأ فقال وما اقرأ قال اقرأ انما وليكم الله ورسوله
الى قوله وهم راكعون انتهى كلام الثعلبي قلت اما يحيى الحماني فقال احمد بن حنبل فيه ان كان
يكذب جهارا وقال محمد بن عبد الله ابن نمير ابن الحماني كذاب قال زياد بن ايوب سمعت
يحيى الحماني يقول كان معاوية على غير ملة الاسلام قال زياد كذب عدو الله قلت لم
يخرج حديثه احد من اصحاب الكتب الستة وكان شيعيا بغيضا واما قيس بن الربيع فسئل
احمد لم تركوا حديثه قال كان يتشيع وكان كثير الخطاء وله احاديث منكرة وقال النسائي
متروك قال ابن نمير كان له ابن هو آفته نظر اصحاب الحديث في كتبه فانكروا حديثه وظنوا
ان ابنه غيرها وذكر الساجي ان احمد بن حنبل قال كان له يأخذ حديث مسعر وسفين
والمتقدمين فيدخلها في حديث ابيه وهو لا يعلم واما عباية بن ربعي فانه كان يروي
عن علي وعنه موسى بن طريف وكلاهما من غلاة الشيعة وقد كان عباية يروي عن علي
والله لاقتلن ثم لابعثن ثم لاقتلن انتهى وكانت الشيعة تؤمن بالرجعة ثم انهم سلفا
وخلفا يتهمون بوضع الاحاديث في فضائل علي كرم الله وجهه يتدينون بها وقد كان
الامام البخاري يترك كثير الرواية عن رجال الشيعة مع انه يروي عن الخوارج والجهمية
والقدرية ويقول انهم مع بدعتهم يحترزون عن الكذب بخلاف الشيعة فان غالبهم
يتعمدون الكذب سيما في فضائل علي رضي الله تعالى عنه قوله نزلت في رفاعة بن زيد
وسويد بن الحارث الخ اخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم عن ابن عباس قال تعالى
واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا في تفسير الثعلبي قال الكلبي كان منادي
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا نادى الى الصلوة وقام المسلمون اليها قال اليهود
قد قاموا صلوا لا صلوا ركعوا لا ركعوا سجدوا لا سجدوا على طريق الاستهزاء وضحكوا فانزل
الله هذه الآية وقال السدي نزلت في رجل من النصارى بالمدينة كان اذا سمع النداء
اشهد ان محمدا رسول الله حرق الكاذب فدخل خادمه بنار ذات ليلة وهو نائم و

نائم واهله نيام فتطاير منها شرارة في البيت فاحترق واحرق هو واهله وقال الآخرون
الكفار لما سمعوا الاذان حسدوا رسول الله والمسلمين على ذلك فدخلوا على الرسول
عليه السلام فقالوا يا محمد ابدعت شيئا لم يسمع به فيما مضى من الامم الخالية فان كنت
تدعي النبوة فقد خالفت فيما احدثت من هذا الاذان الانبياء قبلك ولو كان في هذا
الامر خير لكان اولى الناس به الانبياء والرسل قبلك فمن اين لك صياح كصياح العير
فما اقبح من صوت وما اسمج من امر فانزل الله تعالى هذه ونزلت ومن احسن قولا ممن دعا
الى الله وعمل صالحا الآية وكذا ذكره الواحدي وابن الجوزي والامام البغوي واما بدء
والاذان ففي تفسير الثعلبي كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلوات
وليس ينادي بهن فتكلموا في ذلك فاستشار رسول الله المسلمين فيما يجمعهم على الصلوة
فقال بعضهم نقلب راية فوق ظهر المسجد عند الصلوة فاذا رأوها آذن بعضهم بعضا
فلم يعجبه ذلك لو نرى نارا وقال بعضهم بل قرن مثل قرن اليهود فكرهه من اجل
اليهود وقيل الناقوس فكرهه من اجل النصارى ولكن عليه قاموا وامر بالناقوس
حتى ينحت قال عبد الله بن زيد فرأيت تلك الليلة رجلا في المنام عليه ثوبان اخضران
يحمل ناقوسا فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال وما تصنع به قلت ندعو به الناس
الى الصلوة قال افلا ادلك على ما هو خير منه قلت بلى فقال قل الله اكبر الله اكبر الله اكبر
الى آخر الاذان ثم استأخر غير بعيد وقال اذا قامت الصلوة فقال الله اكبر الله اكبر
فوصف له الاقامة فرادى قال فلما استيقظت اتيت النبي واخبرته بذلك فقال
انها رؤيا حق ان شاء الله فالقها على البلال فانه اندى منك صوتا قال فخرجنا
الى المسجد فجعلت القيها على بلال وهو يؤذن فسمع عمر في بيته فخرج يجر رداءه فقال
رأيت مثل الذي رأى ففرح النبي عليه السلام انتهى وروى ابو داود في صحيحه قريبا
من مثل هذا قوله وفيه دليل على ان الاذان مشروع للصلوة في الكشاف وقيل فيه
دليل على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده قال الطيبي وذلك انه تعالى
اخبر ان نداء الصلوة سبب لاتخاذهم اياها هزوا وعلله بجهلهم فدلت الآية
على سبيل الادماج واشارة النص على ثبوته ولقائل ان يقول ان قوله اذا ناديتم الى
الصلوة اتخذوها هزوا اخبار بحصول الاستهزاء عند النداء والظاهر ان يكون الاذان
قبل نزول الآية والواقع كذلك لان الاذان شرع بعيد مقدم النبي عليه السلام الى
المدينة لما روينا عن البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن ابن عمر قال كان المسلمون
حين قدموا المدينة يجتمعون للصلاة وليس ينادي بها احد فتكلموا يوما في ذلك الى قوله
فقال رسول الله يا بلال قم فناد بالصلوة والسورة كما سبق انها آخر سورة نزلت من
القرآن وفي قول المصنف لا بالمنام وحده اشعار بان الحديث غير مستقل والظاهر ان
الآية معاضدة للسنة انتهى في حاشية الكشف قيل فيه نظر لان قوله واذا ناديتم
لا يدل على الاذان الا ان يقال حيث ورد بعد ثبوته كان اشارة اليه فتكون تقريرا
اقول فيه ان اتخاذ المناداة هزوا منكر من المناكير لانها من معروفات الشرع فمن هذه
الحيثية دل على ان المناداة التي كانوا عليها حق مشروع منه تعالى وهو المراد بثبوته
بالنص بعد ان ثبت ابتداء بالسنة ومنام عبد الله بن زيد الانصاري الحديث بطوله

ولا ينافيه ان ذلك كان اوّل ما قدموا المدينة والمائدة من آخر القرآن نزولاً وقوله لا بالمنام
وحده ليس فيه ما يدلّ على انّ السّنة غير مستقلّة فى الدلالة اذ ترادف المعرّفات لا ينكر
انتهى فى حاشية التفتازانى وفى قول المص لا بالمنام وحده اشارة الى انّه لا يمتنع اجتماع
الادلّة الشّرعية على حكم واحد لانّها معرّفات وامارات لا موثّرات وموجبات فظهر لك
انّ قول المص فيه دليل على الاذان مشروع للصّلوة اولى من قول الزمخشرى وقيل فيه دليل
على ثبوت الاذان بنصّ الكتاب لا بالمنام وحده من وجوه احدها انّه لا يوهم الاشتراك
وعدم الاستقلال وثانيها انّه لا يشعر التمريض والتزييف وثالثها انّ فيه الايجاز الوافى
للمراد **قوله** روى ان نصرانيا بالمدينة الحديث اخرجه ابن جرير الطبرى عن السّدى **قوله** فدخل
خادمه ذات ليلة الح فى حاشية الطيبى قال الجوهرى الخادم واحد الخدم غلاما كان او جارية
قوله فانّ السفه يؤدّى الى الجهل بالحقّ والهزء به والعقل يمنع منه فى الكشاف لانّ لعبهم
وهزءهم من افعال السّفهاء والجهلة فكانّه لا عقل لهم انتهى قال الواحدى فى الوسيط و
الوجيز وابو الفرج ابن الجوزى لا يعقلون ما لهم فى اجابة الصّلوة وما عليهم فى الاستهزاء
بها انتهى وفى التيسير اى انّما يفعلون ذلك لانّهم سفهاء لا يعلمون ما فى الصّلوة و
الدعاء اليها من النهى عن الفحشاء والمنكر فى الدّنيا والثواب الجزيل فى العقبى انتهى فكلام
الزمخشرى يشعر ان الكلام من قبيل قول البحترى * ان يرى مبصر ويسمع واع * نزّل الفعل
المتعدّى فيه منزلة اللازم فكان الكلام ابلغ فى التقريع والذمّ وكلام هؤلاء الائمة
يدلّ على انّ الكلام ينفى العقل المتعلّق بامر مخصوص لا مطلق العقل وكلام المص اوّله على
وفق كلام هؤلاء الائمّة وآخره على وفق كلام الزمخشرى فيقع فى الكلام اضطراب الّا ان
يقال يجعل اوّل الكلام قرينة على آخره فيوافق الكلام بتمامه هؤلاء الائمّة او يجعل آخر
الكلام قرينة على اوّله فيوافق الكلام بتمامه لكلام الزمخشرى فافهم **قال** تعالى قل يا
اهل الكتاب هل تنقمون منّا الّا ان آمنّا بالله الآية فى تفسير الثعلبى والوسيط والوجيز
والمعالم وتفسير ابن الجوزى واللّفظ للثعلبى قال ابن عبّاس اتى رسول الله نفر من اليهود
ابو ياسر ابن اخطب ورافع بن ابى رافع وعازار وزيد وخالد وازار بن ازار واشيع
فسئلوه عمّن يؤمن به من الرّسل فقال ومن بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم
واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلمّا ذكر عيسى جحد وانبوّته وقالوا والله لا نعلم
اهل دين اقلّ حظّاً فى الدّنيا والاخرة منكم ولا ديناً شرّاً من دينكم فانزل الله تعالى هذه
الآية قال ابو حيّان هل استفهام معناه النّفى وتنقمون بكسر القاف وماضيه نقم و
هى افصح من نقم ينقم والّا ان آمنّا استثناء مفرّغ اى لا تعيبون منّا شيئاً الّا الايمان
بالله وهذه محاورة لطيفة وجيزة تنبّه النّاقم على انّه ما نقم عليهم الّا ما لا ينقم
ولا يعدّ عيباً ونظيره قوله * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهنّ فلول من قراع الكتائب
انتهى قال الامام الواحدى فى الوجيز هل تنقمون منّا اى هل تنكرون تكرهون منّا الّا ايماننا
وفسقكم اى انّما كرهتم ايماننا وانتم تعلمون انا على حقّ لانّكم فسقتم بان اقمتم على دينكم
لحبّتكم الرّياسة وكسبكم بها الاموال وتقديم قوله وانّ اكثركم لانّ اكثركم فاسقون
والواو زائدة والمعنى بفسقكم نقمتم علينا الايمان قال ابو البقاء واما قوله وانّ اكثركم
فاسقون ففى موضعه وجهان احدهما انّه معطوف على ان آمنّا والمعنى على هذا انّكم كرهتم

انّكم كرهتم ايماننا وامتناعكم اى كرهتم مخالفتنا ايّاكم وهذا كقولك للرّجل ما كرهت
منّى الّا انّى محبّب الى النّاس وانّك مبغّض وان كان قد لا يعترف بانّه مبغّض
والوجه الثانى انّه معطوف على ما والتقدير الّا ان آمنّا بالله وبان اكثركم فاسقون
قوله وكان المستثنى لازم الامرين وهو المخالفة اى ليس المستثنى ههنا الامران المذكوران
لفظا بل المراد منهما لازمهما وهو المخالفة بعلاقة ذكر الملزوم وارادة اللازم
قوله والآية خطاب لليهود سئلوا رسول الله الحديث اخرجه الطبرى عن ابن عبّاس
قال تعالى قل هل انبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله قال ابو حيّان
وانتصب مثوبة على التمييز وجاء على التركيب الاكثر الافصح من تقديم المفضّل عليه على
التمييز كقوله تعالى ومن اصدق من الله حديثا وتقديم التمييز على المفضّل عليه ايضا
فصيح كقوله تعالى ومن احسن قولاً ممّن دعا الى الله انتهى قال ابو البقاء مثوبة منصوب
على التمييز والمميّز بشرّ ويقرأ مثوبة بسكون الثّاء وفتح الواو وقد ذكر فى البقرة وعند
الله صفة لمثوبة ومن لعنه الله فى موضع من ثلثة اوجه احدها هو فى موضع جرّ بدلا
من شرّ والثّانى هو فى موضع نصب بفعل دلّ عليه انبّئكم اى اعرّفكم من لعنه الله والثالث
هو فى موضع رفع اى هو من لعنه الله انتهى وفى تفسير الثعلبى واصل مثوبة مثووبة على وزن
مفعولة وقد جاءت مصادر على وزن المفعول نحو المعقول والميسور فاسقط عين الفعل
استثقالا للضمّة على الواو ونقلت حركتها الى فاء الفعل وهى الثاء فصار مثوبة مثل معونة
ومقولة **قوله** اى من ذلك الدّين المنقوم مثوبة عند الله جزاء ثابتا عند الله والمثوبة
مختصّة بالخير كالعقوبة بالشّر فوضعت ههنا موضعها وفى بعض الحواشى عصام جعلوا المشار
اليه بذلك المنقوم المفهوم من قوله وما نقموا فاحتاجوا لاستقامة الكلام الى حذف
مضاف وتكلّف فى شركة المنقوم مع دين من لعنه الله فى الشّرارة وهو خير محض وهو ما
ذكره الكشّاف من انّ المراد انّ عقوبتهم فى الحقيقة شرّ من عقوبة المسلمين بزعمهم
وكانّه فات القاضى غفلة ولو جعل ذلك اشارة الى الاكثر الفاسق لم يحتج الى حذف
مضاف ويكون فيه تأكيد لكون اكثرهم فاسقين بانّهم قوم كان منهم شرّ من هؤلاء
الفسقة وكذا لم يحتج الى تصحيح الشركة فى شرارة المثوبة ولو جعل مثوبة مفعولا له لانبّئكم
اى هل انبّئكم لطلب مثوبة عند الله فى هذا الانباء لا لاقتضاء حكم اذ هذا الانباء يحتمل
ان تصير سبب مخافتكم ويفضى الى هدايتكم لخلص الكلام عن التكلّف فى ذكر المثوبة انتهى
قلت قد صرّح المص انّ المثوبة ههنا وضعت موضع العقوبة فيكون المثوبة المذكورة ههنا
بمعنى العقوبة فيؤل معنى النظم الشّريف هل انبّئكم بشرّ من ذلك الدّين المنقوم من جهة
العقوبة فيكون كلام المصنّف وكلام الزمخشرى متحدّين مآلاً ومرجعا وقد كان عادة المص
ايجاز الكلام واختصاره فى غاية ما يكون فبعد ذلك نسبة المص الى الغفلة غفلة
عظيمة عن سبكه ونسقه ثمّ التوجيه الّذى ذكره ههنا بقوله ولو جعل ذلك اشارة
الى الاكثر الفاسق لم يحتج الى حذف مضاف ويكون فيه تأكيد لكون اكثرهم فاسقين بانّهم
قوم كان منهم شرّ من هؤلاء الفسقة وكذا لم يحتج الى تصحيح الشركة فى شرارة المثوبة فاسد
ناشى من الغفلة العظيمة عن سوق النظم الشّريف وسبكه ونسقه اذ هذا التوجيه يقتضى
ان يكون المفضّل عليه ههنا هو الاكثر الفاسق والمفضّل هو من لعنه الله وغضب عليه

فيكون البشارة اقلّ في الاكثر الفاسق وازيد فيمن لعنه وغضب عليه فيكون البشارة
المطلقة مشتركة بين هذين الصنفين من اليهود فيلزم على هذا ان يكون الملعون و
المغضوب من طوايف اليهود بعض منهم لاجميعهم مع انّ مقتضى سوق هذا النظم الشريف
بل ما يدلّ عليه نصّ كتابنا الكريم الّذى لايأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه فى
مواضع كثيرة انّ اليهود ملعونون مغضوبون برمّتهم ما لم يدخلوا ديننا ثمّ انّ توهّم
التكلّف فى تقدير المضاف ههنا ناشى من سوء الفهم والغفلة عمّا ذكره الائمّة فى سبب
النزول حيث تحققت فى تقريره آنفا انّ اليهود قالوا والله لانعلم اهل دين اقلّ حظّا فى الدنيا
والآخرة منكم ولادينا شرّا من دينكم فانزل الله تعالى هذه الآية فهم طعنوا وقدحوا فى
ديننا كما قدحوا اهل ديننا ولاشكّ انّ النظم الشريف لردّ اليهود فان لم تقدر فى اسم
الاشارة مضافا اعنى الاهل يكون الدّين هو المفضّل عليه فلابدّ ان يقدّر فى جانب المفضّل
اعنى من لعنه الله لفظ هذا اللّفظ اعنى دينا مضافا الى من حتّى يكون المفضّل والمفضل
عليه من جنس واحد فان قدّرنا اهلا مضافا الى اسم الاشارة اوّلا يكون المفضّل و
المفضّل عليه من جنس واحد فلابدّ من التقدير اوّلا وآخرا فالتقدير من ضرورات
الكلام ومن مقتضيات سبب النزول والنظم الشّريف ثمّ بعد ذلك قوله ولو جعل
مثوبة مفعولا له لانبّئكم اى هل انبّئكم الطلب مثوبة عند الله فى هذا الابناء لجىء الكلام
فى غاية السّقوط اذ ليس فى ذكر المثوبة بمعنى العقوبة وضعها موضعها تكلّف بل
يكون الكلام ابلغ حيث يكون من قبيل الاستعارة التهكميّة فيكون توهّم التكلّف فى
مثله مثل ان يتوهّم المتوهّم الذاهل عن قاعدة البيان تكلّفا فى وبشّرهم بعذاب اليم
حيث وضع التبشير موضع الانذار على طريقة الاستعارة التهكميّة فهذا القول من
القول من اوّله الى آخره ناشى من سوء الفهم وعدم التوفيق والله يهدى من يشاء الى
صراط مستقيم ولايختلجنّ فى صدرك ايراد كلمة لو فى مفتتح الكلام ههنا فى الموضعين
للاعلام والايذان ان ليس شئ من التوجيهين ههنا مرضيّا ومختارا عنده بل اورد لمجرّد
العرض والتقدير كما يفرض المحالات لانّا نقول نعم انّ ايراد كلمة لو فيما اورده القوم
لمثل ما ذكرت لكن ليس مراد القائل ههنا ذلك ويدلّ على ما ذكرنا كلامه الآتى المذكور
عند قول المذكور والمراد من صيغتى التفضيل الزّيادة مطلقا لابالاضافة الى المؤمنين
وهو قوله واما على حملنا ذلك عليه فهو للزيادة على الاكثر الفاسقين **قوله** على طريقة
تحيّة بينهم ضرب وجيع فى حاشية الطيّبى يعنى على طريقة الادّعاء فى المبالغة والتهكّم
لا انّ المثال من الاستعارة كالآية لانّ المشبّه هو التحيّة والمشبّه به هو الضّرب وهما
مذكوران بخلافه فى الآية فانّ المشبّه فيها العقوبة والمشبّه المثوبة نعم الآية المستشهد
استعارة تهكميّة انتهى قلت اختلف علماء البيان فطائفة ومنهم المحقق التفتازانى
على انّ ذكر طرفى التشبيه فى الكلام لايمنع من حمل الكلام على الاستعارة اذا لم يشعر عن
التشبيه وطائفة على انّ ذكر طرفى التشبيه يمنع من حمل الكلام على الاستعارة ومنهم
الشريف الجرجانى **قال** وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال الواحدى فى
الوسيط يعنى بالقردة اصحاب السّبت وبالخنازير كفّار مائدة عيسى قال الوالبى عن
ابن عبّاس انّ الممسوخين من اصحاب السّبت لانّ شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم خنازير

خنازير انتهى واقتصر فى الوجيز على هذه الرّواية ولم يذكر الرّواية الاولى وكذلك
الثعلبى على طبق الوسيط والحافظ ابو الفرج قدّم هذه الرّواية وآخر الرّواية الاولى
والامام البغوى ذكر الرّوايتين كلتيهما على ترتيب الثعلبى والواحدى فى الوسيط فترتيب
المص على وفق الوسيط والمعالم وتفسير الثعلبى قال الحافظ ابو الفرج وكان ابن قتيبة
يقول انا اظنّ انّ هذه القردة والخنازير هى الممسوخ باعيانها توالدت قال واستدلّ
بقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير فدخول الالف واللام يدلّ على المعرفة و
على انّها القرود التى تعاين ولو كان اراد شيئا انقرض ومضى لقال وجعل منهم قردة
وخنازير الّا ان يصحّ حديث ام حبيبة فى الممسوخ فيكون كما قال عليه السّلام قلت انا
وحديث ام حبيبة فى الصّحيح انفرد باخراجه مسلم وهو انّ رجلا سأل النبىّ عليه السّلام
فقال يا رسول الله القردة والخنازير هى ممّا مسخ فقال النبىّ عليه السّلام لم يمسخ قوما
او يهلك قوما فيجعل لهم نسلا ولاعاقبة وانّ القردة والخنازير قد كانت قبل ذلك
وقد ذكرنا فى سورة البقرة زيادة بيان عن ابن عبّاس فلا يلتفت الى ظنّ ابن قتيبة انتهى
كلام الحافظ ابن الجوزى قال ابو البقاء وعَبَدَ الطّاغوت يقرأ بفتح العين والباء و
نصب الطّاغوت على انّه فعل معطوف على لعن ويقرأ بفتح العين وضمّ الباء وجرّ الطّاغوت
وعَبُد ههنا اسم مثل يَقُظ وحَدُث وهو فى معنى الجمع وما بعده مجرور باضافته اليه
وهو منصوب بجعل ويقرأ بضمّ العين والباء ونصب الدّال وجرّ ما بعده وهو جمع عبد
مثل سقف وسقف او عبيد مثل قتيل وقتل او عابد مثل نازل ونُزُل او عباد مثل
كتاب وكتب فيكون جمع جمع مثل ثمار وثمر ويقرأ عُبَّدَ الطّاغوت بضمّ العين وفتح الباء
وتشديدها مثل ضارب وضرّب ويقرأ عبّاد الطّاغوت مثل صائم وصُوّام ويقرأ
عباد وهو ظاهر مثل صائم وصيام ويقرأ وعابد الطّاغوت وعَبَدَ الطاغوت على
انّه صفة مثل حطم ويقرأ وعُبِدَ الطّاغوت على انّه اسم لم يسمّ فاعله والطّاغوت
مرفوع ويقرأ وعَبُدَ مثل ظرف اى صار ذلك للطاغوت مثل العزيزى ويقرأ وعبدوا
على انّه فعل والواو فاعل والطّاغوت نصب ويقرأ وعبدة الطّاغوت وهو جمع
عابد مثل قاتل وقتلة انتهى قال ابو حيّان وعدّ ابن مالك فى ابنية اسماء الجمع فعلا
فقال ومنها فعل كنحو سمر وعَبُد وعلى هذه القراءة يكون وعبد معطوفا على قوله
القردة والخنازير وعلى قراءة الجمهور يكون معطوفا على صلة من ثمّ قال ومن القراآت
قراءة الحسن فى رواية وعَبْدَ الطاغوت باسكان الباء ونصب التّاء قال ابن عطيّة اراد
عبدًا منوّنا فحذف التّنوين كما حذفه فى قوله ولاذاكر الله الّا قليلا انتهى لاوجه لهذا التخريج
لانّ عبدًا لايمكن ان ينصب الطّاغوت بوجه اذ ليس بمصدر ولااسم فاعل والتخريج
الصّحيح ان يكون تخفيفا من عَبَدَ بفتح الباء انتهى كلام ابى حيّان **قوله** والمراد من
الطّاغوت العجل وقيل الكهنة وكلّ من اطاعوه فى معصية الله تعالى فى الكشّاف فان
قلت كيف جاز ان يجعل الله منهم عبّاد الطّاغوت قلت فيه وجهان احدهما انّه
خذلهم حتّى عَبَدوها والثّانى انّه حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله تعالى
وجعلوا الملائكة الّذين هم عباد الرّحمن اناثا وقيل الطّاغوت العجل لانّه معبود
من دون الله ولانّ عبادتهم للعجل ممّا زيّنه لهم الشّيطان فكانت عبادتهم له

عبادة للشيطان وهو الطاغوت وعن ابن عبّاس اطاعوا الكهنة وكلّ من اطاع
احدًا في معصية الله تعالى فقد عبده انتهى قال صاحب الانتصاف السؤال لهؤلاء
القدريّة لانّهم يزعمون انّ الله تعالى ما اراد منهم الّا ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا
لان عبادتهم للطاغوت قبيحة والله تعالى لا يريد القبائح بل يقع في الوجود على خلاف
مشيّته فلذلك اضطرّ الزمخشري الى تأويل الجعل بالخذلان او بالحكم وكذلك اوّل قوله
تعالى وجعلناهم ائمّة يدعون الى النّار بمعنى حكمنا عليهم بذلك هذا مقتضى قاعدة
القدريّة وامّا على عقيدة اهل السّنة الموحّدين حقًّا فالآية على ظاهرها والله تعالى
هو الّذي اشقاهم وخلق في قلوبهم طاعة الطاغوت وعبادته ما شاء الله كان وما لم
يشاء لم يكن واذا روجع القدريّ في تحقيق الخذلان او الحكم الّذي يستروح الى التأويل
لم يقدر منه على حقيقة انتهى ثمّ انّ اكثر المفسّرين على انّ المراد من الطّاغوت ههنا
الشّيطان او الاصنام فقول المص والمراد من الطّاغوت العجل ترجيح للمرجوح وترك للراجح
قوله جعل مكانهم شرًّا ليكون ابلغ في الدّلالة على شرارتهم في حاشية المحقق التفتازاني
لانّ التميز في المعنى فاعل واثبات الشرارة لمكان الشّيء كناية عن اثباتها له كما في قوله
سلام على المجلس العالي والمجد بين ثوبيه ووصف الكناية بكونها ابلغ من المجاز لانّ المبالغة
فيه اظهر حيث اريد اللازم على القطع ويجوز ان يكون الاسناد مجازيا كما في بطاء وهم الطريق
وجرى النهر وح لا كناية قوله وقد وان دخلت لتقريب الماضي من الحال ايضح ان يقع حالا
في حاشية الطيبي قال ابن الحاجب قد تسمّى حرف تقريب وتسمّى حرف توكيد وتسمّى حرف
تحقيق امّا معنى التقريب فهو انّك اذا قلت قد قام زيد كان دالًّا على انّ قيامه قريب
من اخبارك بخلاف قام زيد وامّا معنى التوكيد فهو انّه جواب قولك هل فعل ولمّا يفعل
وامّا معنى التوقّع فلمّا ذكره الخليل هذا الكلام لقوم ينتظرون الخبر انّما يخبر بذلك
من ينتظر الاخبار به في ظنّك او علمك ومنه قد قامت الصّلوة انتهى في حاشية التفتازاني
ولكون قد دخلوا في موقع الحال دخلت وقد لتقرّب الماضي الى الحال فتكسر سورة استبعاد
ما بين الماضي والحال في الجملة والّا فقد انّما تقرّب الى حال التكلّم وقد سبق ذلك والظاهر
انّ هذا في قد دخلوا وامّا وهم قد خرجوا باعتبار الجملة الاسميّة التي جزؤها ماضي فلم
يقولوا فيها بلزوم قد اذا وقعت حالًا وانّما قدّم الضمير تقوية للحكم لانّ خروجهم
بالكفر هو الامر البعيد الّذي ينبغي ان يحقّق بخلاف الدخول انتهى قال الشريف الجرجاني في
حاشية المتوسط قيل انّ الماضي انّما يدلّ على الانقضاء قبل زمان التكلّم والحال الّذي
يبيّن هيئة الفاعل او المفعول قيد لعامله فان كان العامل ماضيا كان الحال ماضيا
ايضا بحسب المعنى وان كان حالا كان حالا وان كان مستقبلا كان مستقبلا اقول
ذكروه غلط انشاء من اشتراك لفظ الحال بين الزمان الحاضر وهو الّذي يقابل الماضي
وبين ما يبيّن الهيئة المذكورة ويمكن ان يقال انّ الفعل اذا وقع قيدا لشيء يعتبر
كونه ماضيا او حالا او مستقبلا بالنظر الى ذلك القيد فاذا قيل جاءني زيد ركب
يفهم انّ الركوب كان متقدّما على المجيء فلا بدّ من قد حتّى يقرّبه الى زمان المجيء فيقارنه
فتأمّل انتهى كلام الجرجاني في حاشية الجلال قال شيخنا العلّامة محي الدّين الكافيجي في
شرح القواعد عند قوله ولهذا يلزم قد مع الفعل الماضي الواقع حالا والسبب الدّاعي

الدّاعي الى هذا وهو التدافع بين الماضي والحال بقدر الامكان فاعترض على هذا بانّ لفظة
الحال مشتركة بين معان فيقال على قيد العامل سواء كان ماضيا او مضارعًا او غيرهما ويقال
على زمن التكلّم بمعنى الآن والمقصود ههنا هو الاوّل لا الثاني وقد انّما هي للتقريب بين
الحال بمعنى الآن قال واجيب عن هذا الاعتراض بانّ المضيّ والحال والاستقبال امور نسبيّة
فطوفان نوح عليه السّلام بالنّسبة الينا ماضي وبالنّسبة اليه حال ونزول عيسى
عليه السّلام مستقبل الينا حال بالنسبة الى قوم ذلك الزمان فاذا تمهّد فالمضيّ
والحال المستعملان ههنا منسوبان الى زمان وقوع الفعل لا الى زمان تكلّمنا فاذا قلت
جاء زيد ركب كان معناه انّ الركوب يقارن وقت المجيء واذا قلت جاء زيد وقد ركب
كان معناه الركوب قد مضى وقت المجيء ولذلك اشترط فيه قد ليقرّب الركوب الى ذلك
الوقت قال وحاصل الجواب انّ الحال قيد العامل وانّ زمان وقوع ذلك القيد وجب ان
يكون مقترنا بزمان وقوع مضمون العامل تحقيقا او تقديرًا سواء كان مقترنا بزمان التكلّم
اولا وامّا الاعتذار بانّ تصدير الماضي المثبت بلفظة قد لمجرّد استحسان لفظي فانّما هو
تسليم لذلك الاعتراض فليس معوّل عليه ولا مرضيّ انتهى كلام الشيخ قوله افادت ايضا لما
فيها من التوقّع انّ امارة النّفاق كانت لائحة عليهم فكان الرّسول يظنّه في الكشاف
قوله بالكفر وبه حالان اي دخلوا كافرين وخرجوا كافرين وتقديره ملتبسين بالكفر وكذلك
قوله وقد دخلوا وهم قد خرجوا ولذلك دخلت قد تقريبا للماضي في الحال ولمعنى آخر وهو
انّ امارات النّفاق كانت لائحة عليهم فكان رسول الله متوقّعا لاظهار الله ما كتموه
فدخل حرف التوقّع وهو متعلّق بقوله قالوا آمنّا اي قالوا ذلك وهذه حالهم انتهى حاشية
الطّيبي ومن حقّ الظّاهر ان يدخل قد على ما يتوقّعه المخاطب من الفعل والمتوقّع ههنا كما
قال الاظهار ما كتم المنافقون لكن لمّا كان قوله قد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به اخبارا عن
نوع من نفاقهم واظهار الخديعتهم وانّهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلّق بهم
شيء ممّا سمعوا من تذكيرك بآيات الله كان اظهارا لما يتوقّعوا من كتمانهم نحوه توقّعك
خروج الامير من داره فقيل لك قد ركب الامير ثمّ قال بعد هذا القول فان قلت انّ
قد موضوعة لتوقّع مدخولها وههنا مدخولها عين النّفاق فكيف قال لاظهار الله
ما كتموه قلت لا شكّ انّ المتوقّع ينبغي ان لا يكون حاصلا وكونهم منافقين كانوا معلوما
عنده بدليل قوله انّ امارات النّفاق كانت لائحة عليهم فيجب المصير الى المجاز والقول
باظهار الله ما كتموه اي اظهار النّفاق انتهى قلت لعلّ ايراد السّؤال بقوله فان قلت بعد ما
دفع ذلك اوّلا بقوله لكن لمّا كان قوله قد دخلوا الخ ثمّ ايراد الجواب بقوله قلت لا شكّ
الخ مبنيّ على التغافل الخ والّا فالظاهر انّ هذا السّؤال والجواب حشو لا حاجة اليه بعد
ذكرهما اوّلا او انّ احدًا من الموضعين وقع نسخة اخرى من الطيبي فظنّ النّاسخ انّ كلا منهما
من اصل النسخة هذا قال صاحب الكشف متعرّضا الطيبي الدّخول بالكفر والخروج به الاظهار لم
ولذلك ادخل عليه حرف التوقّع لانّه عين النّفاق ليحتاج الى التجوّز في رجوع التوقّع الى
اظهاره وانّ ظهور اماراته غير اظهار الله تعالى اياه باخباره عنهم وانّهم متلبّسون
بالكفر متقلّبون فيه خروجا ودخولا انتهى قلت فقول المصنّف افادت ايضا لما فيها من
التوقّع انّ امارة النّفاق كانت لائحة عليهم فكان الرّسول يظنّه يشعر انّ كون امارة

النّفاق لايحة عليهم فكان الرّسول يظنّه يشعر انّ كون امارة النّفاق لايحة عليهم
مستفاد من كلمة قد الدالّة على التوقّع مع انّ هذه الاستفادة متحقّقة بلاحاجة الى
افادة كلمة قد وانّ القوم اجمعوا على ان شرط المتوقّع ان لايكون حاصلا حين التوقّع ومسا
الكلام اعنى كانت لايحة عليهم يشعر اشعارا بيّنا انّه امر حاصل مستمرّ و كذا فكان الرّسول
يظنّه وفى كلّ واحد من ذلك من الاختلال وخرم نظام السّوق والذّوق مالا يخفى ثمّ ذكر
قوله وكان الرّسول يظنّه وابتناؤه على هذا القول المضطرب ممّا فيه ايضا فما فى بعض علماء
الحواشى وقوله وكان رسول الله يظنّه احسن ممّا فى الكشاف وانّ رسول الله يتوقّع اظهاره
لانّه اورد عليه انّ قد دخلت على الدّخول والخروج الملتبسين بالكفر لاعلى اظهار الله
حتّى اجيب بانّه دخل على الاخبار والاخبار اظهار ولايخفى انّ الجواب ليس بصواب لانّه
لتوقّع المخبر به لا لتوقّع الاخبار وتحقيق ماذكره انّ رسول الله كان يتوقّع الدخول والخروج
المذكورين لظنّه النّفاق انتهى ففيه نظر من وجوه امّا اوّلا فلانّ هذا النّسق من الكشاف
انّما وقع فى بيان المعنى الآخر وهو كون كلمة قد ههنا للتوقّع فهذا النّسق من الزّمخشرى
مطابق لمقتضى الحال والمقام وامّا ثانيا فلانّ قوله ولايخفى انّ الجواب ليس بصواب
لانّه لتوقّع المخبر به لا لتوقّع الاخبار كلام نشاء من اشتباه الشّئ بالشّئ لانّ الاخبار له
معنيان عند القوم احدهما امر اعتبارىّ نعت للمخبر وهو المعنى الحدثىّ وثانيهما كلام من
جنس الحروف والاصوات وهو بمعنى المخبر به والّذى هو عين المخبر به هو الاخبار بالمعنى
الحدثىّ والمراد ههنا هو المعنى الثّانى لا المعنى الاوّل الحدثى كما توهّم وثالثها قوله وتحقيق
ماذكره انّ رسول الله كان يتوقّع الدّخول والخروج المذكورين لظنّه النّفاق كلام نشاء
من الذّهول عن مراد الزّمخشرى عن مقالة اصحاب الحواشى مثل العلّامة الطيّبى وصاحب
الكشف والمولى التفتازانى فانّهم اجمعوا على انّ التوقّع لايتحقّق ولا يصحّ الّا فيما لم يقع ولم
يعلم وقوعه ولاشكّ انّ دخولهم فى مجلس رسول الله كافرين وخروجهم كذلك ممّا
وقع وتحقّق وعلم ذلك رسول الله اوّلا قبل نزول هذه الآية فتوقّع رسول الله اظهاره
تعالى ذلك من هؤلاء المنافقين فاخبر الله تعالى بتنزيل هذه الآية نفاقهم وكفرهم
واظهر حالهم بحيث علم عامّة المؤمنين ذلك ولقد اغترّ القايل بظاهر كلام المص و
ذهل عن اختلاله واضطرابه **قوله** اى الحرام وقيل الكذب لقوله عن قولهم الاثم فى الكشاف
الاثم الكذب بدليل قوله عن قولهم الاثم والعدوان الظلم وقيل الاثم كلمة الشّرك
وقولهم عزير ابن الله وقيل الاثم ومايختصّ بهم والعدوان مايتعدّاهم الى غيرهم انتهى فى
الانتصاف قوله الاثم يدلّ على انّ الاثم الاوّل مقول فيحتمل أن يكون المراد الكذب مطلقا
ويحتمل ان يراد كلمة الشرك واستدلال الزّمخشرىّ به على انّ المراد الكذب لايتمّ وانّما يدلّ
على انّه قول فيحتمل الامرين انتهى فى حاشية الطيّبى قلت الظاهر هو الاوّل ولذلك قال
بعده وقيل الاثم كلمة الشّرك بيانه انّ الاثم فى قوله وترى كثيرا منهم يسارعون فى الاثم
مطلق متناول لجميع المعاصى والمنهيّات وكان من حقّ الظّاهر ان يقول بعده لولا ينهاهم
الرّبانيّون والاحبار عمّا سارعوا فيه فلمّا اعيد الاثم وخصّ بالقول احتمل كلمة الشّرك و
قول الكذب ايضا فدلّ قراين الكلام وهو قولهم امنّا على انّ المراد الكذب فخصّ به قال
صاحب الكشف عند قول الزّمخشرى بدليل قوله عن قولهم الاثم وذلك لدلالته على

على تعلّقه بالقول لا العموم فيخصّ لسابقه وهو قالوا امنّا لا بكلمة الشرك اذ لاقرينة
ولانّ قوله وقد دخلوا ذمّ لهم على قول الزّور نعم هذا الكذب لزمه الكفر لانّه استخفاف
انتهى فظهر لك ممّا ذكرنا انّ تمريض المصنّف قول الكشاف ليس فى محزّه ثمّ قال الطيّبى
وانّما ترك العدوان فى الثّانية وخصّ الاثم بالقول والعلم عند الله ليؤذن بانّ
قول الكذب واكل السّحت اخبثها وهو الاصل فى العدوان لاسيّما من العلماء روينا
عن الامامين مالك واحمد رضى الله تعالى عنهما عن مالك بن صفوان قال قلنا يا رسول
الله ايكون المؤمن جبانا قال نعم فقلنا ايكون المؤمن بخيلا قال نعم قيل ايكون المؤمن
كذّابا قال لا **قوله** ولانّ ترك الحسبة اقبح من مواقعة المعصية لانّ النّفس بلتذّ بها ويميل
اليها ولاكذلك ترك الانكار عليها فى حاشية التفتازانى والحكمة فى ذلك انّ الذى
يواقع المعصيّة ويرتكبها له شهوة داعية اليها حتّى كان له فيها نوع اضطرار ولاكذلك
تارك النّهى والانكار على الغير معصية فانّ ذلك الترك محض التقصير **قوله** كان جديرا بان
يبلغ الذّم مرتبة لقوله لانّ ترك الحسبة اقبح من مواقعة المعصية قال الثّعلبى و
هذه اشدّ آية على تاركى النّهى عن المنكر حيث انزلهم منزلة مرتكبيه وجمع بينهم فى
التّوبيخ وقال الامام الواحدى فى الوسيط ودلّت الايتان على انّ تارك النّهى عن
المنكر بمنزلة مرتكبيه انتهى قال الحافظ ابو الفرج وهذه الآية من اشدّ الايات على
تاركى الامر بالمعروف والنّهى عن المنكر لانّ الله تعالى جمع بين فاعل المنكر وتارك الانكار
فى الذّم قلت ولعلّ الثعلبى والامام الواحدى والحافظ ابو الفرج كلّ منهم جعل يصنعون
ويعملون بمعنى واحد وهو الظّاهر من كلام الضّحاك ايضا حيث قال هى اخوف اية فى
القرآن حيث انزل تارك النّهى عن المنكر منزلة مرتكب المنكر انتهى فجعل تارك النّهى عن
المنكر آثم من مرتكبه كما فعله الزمخشرى وتبعه المص بعيد مخالف لقول هؤلاء الائمّة
الاعلام **قال** تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة الآية قال الواحدى فى الوسيط والبغوى
وابو الفرج واللّفظ للواحدىّ قال المفسّرون انّ الله كان قد بسط على اليهود حتّى كانوا
من اكثر النّاس مالا واخصبهم ناحية فلمّا عصوا الله فى محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم
وكذّبوا به كفّ الله عنهم ما بسط عليهم من النّعمة فعند ذلك قالت اليهود يد الله
مغلولة اى مقبوضة عن العطاء على جهة الصّفة بالبخل وهذا قول قتادة والضّحاك
وعكرمة والكلبى قال ابو الفرج وفى سبب قولهم هذا ثلثة اقوال الاوّل ماذكرنا الثانى
انّ الله تعالى استقرض منهم كما استقرض من هذه الامّة فقالوا انّ الله بخيل ويده
مغلولة فهو يستقرضنا قاله قتادة والثالث انّ النّصارى لمّا اعانوا بخت نصر المجوسىّ
على تخريب بيت المقدّس قالت اليهود لو كان صحيحا لمنعنا منه فيده مغلولة ذكره قتادة
ايضا انتهى قلت وهذا القول الثالث لايصحّ بوجه من الوجوه لا ادرى من اين نشأت
الآفة ههنا اذ عهد بخت نصّر الّذى هو مخرّب بيت المقدّس هو عهد دانيال وارميا
واشعيا صلوات الله على نبيّنا وعليهم وفى اسفارهم بشاير للمسيح عيسى عليه السّلام
وعهده عليه السّلام بعد عهد هؤلاء النبيّين بمدّة كثيرة كلّ ذلك لايخفى على من له خبرة
باسفار الانبياء المتقدّمين **قوله** دعاء عليهم بالبخل والنّكد اهل الاعتزال استصعبوا هذا
الدّعاء من قبله تعالى لانّ البخل وصف قبيح كما انّه لايصحّ على اصولهم ان يأمر تعالى به كذلك

لا يصح ان يدعو تعالى به ولهذا قال صاحب الكشاف فان قلت كيف جاز ان يدعو الله
عليهم بما هو قبيح وهو البخل والنكد قلت المراد به الدعاء بالخذلان لانه الذى يقسو به
قلوبهم فيزيدون بخلا الى بخلهم ونكدا الى نكدهم او بما هو مسبب عن البخل والنكد من
لصوق العار بهم وسوء الاحدوثة التى تخزيهم وتمزق اعراضهم انتهى قال مولانا السكونى
وهكذا كله اعتزال مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطال ذلك وقد
غاب عن الزمخشرى معنى هذه الآية فتهافت كلامه فاعتقد ان ما ورد من الدعاء
المنسوب الى الله تعالى على ظاهره محال فلذلك فسد جميع ما قالته المعتزلة فى هذه
الآية من التحريف قال تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء فى تفسير الثعلبى
اختلفوا فى معنى يد الله فقال قوم ان له يدا لا كالايدى فاشاروا باليد الى الجارحة
ثم قصدوا نفى التشبيه بقولهم لا كالايدى وهذا غير مرضى من القول وفساده لا يخفى
وقال آخرون يده قدرته وقوته كقوله اولى الايدى والابصار وقيل هو ملكه كما يقال
لمملوك الرجل هو ملك يمينه فعلى هذين القولين يكون لفظه تثنية ومعناه جمعا
وقال محمد بن مقاتل الرازى اراد نعمتاه مبسوطتان نعمة فى الدنيا ونعمة فى الآخرة
قلت وهذه تأويلات مدخولة لانه تعالى ذكر انه خلق آدم على طريق التخصيص
والتفضيل لآدم على ابليس فلو كان تأويل اليد ما ذكروا لما كان لهذا التخصيص معنى
لان ابليس كان مخلوق بقدرة الله وفى ملك الله ونعمته وقال اهل الحق هذه صفة
من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه انتهى قلت قوله وهذا غير مرضى من القول
وفساده لا يخفى غير مسلم بل هو فى الحقيقة قول سلفنا الصالحين حيث قالوا نمر
آيات الصفات واخبارها على ظواهرها ولا نقول كيف وكيف وكذا قوله فاشاروا باليد
الى الجارحة غير مسلم قال الامام البغوى فى المعالم ويد الله تعالى صفته من صفات ذاته
كالسمع والبصر والوجه وقال جل ذكره لما خلقت بيدى وقال النبى كلتا يديه يمين والله
اعلم بصفاته فعلى العباد فيها الايمان والتسليم وقال ائمة السلف من اهل السنة
امروها كما جاءت بلا كيف انتهى وقد قال الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر ولا نقول
ان يده قدرته ونعمته بل هى صفته تعالى بلا كيف انتهى وقال الامام النسفى اليد والعين
والمجئ والاتيان ونحوها صفات الله تعالى ورد بها القرآن فنثبتها لله تعالى على اعتقاد
ما اراد ودلالة على انه لا ينفق الا على مقتضى الحكمة والمصلحة انتهى قال مولانا السكونى
قوله على مقتضى الحكمة تريد المعتزلة بهذا الاطلاق وجوب رعاية المصلحة وقد ابطلنا
ذلك عليهم وبينا بالدلائل القطعية انه لا يجب على الله تعالى شئ لا من مصلحة ولا من
غيرها فبطل ما قالته المعتزلة انتهى فكان الاولى للمص ان يقتصر ان يقتصر على قوله على حسب
مشيته وان يسقط قوله ومقتضى حكمته قوله والآية نزلت فى فنحاص بن عازور
الحديث اخرجه ابو الشيخ فى تفسيره عن ابن عباس واخرجه ابن جرير عن ابن عباس قوله اى هم
طاغون كافرون ويزدادون طغيانا وكفرا مما يسمعون من القرآن فى تفسير الزجاج والوسيط
والوجيز والمعالم فى تفسير ابن الجوزى اى كلما انزل اليك شئ من القرآن كفروا به فيزيد
كفرهم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة قال الامام الواحدى
فى الوسيط اى بين اليهود والنصارى عن الحسن ومجاهد وقيل اراد طوايف اليهود وهو

وهو اختيار الزجاج قال جعلهم الله مختلفين فى دينهم متباغضين وهو احد
الاسباب التى اذهب الله بها جدهم وشوكتهم قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها
الله قال الحافظ ابو الفرج فى تفسيره ذكر ايقاد النار مثل ضرب لاجتهادهم فى المحاربة و
قيل ان الاصل فى استعارة اسم النار للحرب ان القبيلة من العرب كانت اذا ارادت حرب
اخرى اوقدت النار على رؤس الجبال والمواضع المرتفعة ليعلم استعدادهم للحرب فيتأهب
من يريد اعانتهم وقيل كانوا اذا تحالفوا على الجد فى حربهم اوقدوا نارا وتحالفوا قوله كلما
ارادوا حرب الرسول واثارة شر عليه ردهم الله بان اوقع بينهم منازعة كف بها
عنه شرهم او كلما ارادوا حرب احد غلبوا فانهم لما خالفوا حكم التورية الخ فى الكشاف
كلما ارادوا محاربة احد غُلبوا وقهروا ولم يقم لهم نصر من الله على احد قط وقد اتاهم الاسلام
وهم فى ملك المجوس وقيل خالفوا حكم التورية فبعث الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فسلط
الله عليهم فطرس الرومى ثم افسدوا والله مع نفى الخوارج عنه ومما لا يليق من صفاته قوله
على حسب مشيته ومقتضى حكمته فى الكشاف تأكيد للوصف بالسخاء فسلط عليهم
المجوس ثم افسدوا فسلط عليهم المسلمين وقيل كلما حاربوا رسول الله نصر عليهم انتهى
قال الامام الواحدى فى الوسيط قال ابن عباس كلما ارادوا محاربتك ردهم الله والزمهم
الخوف منك ومن اصحابك وقد اقتصر فى الوجيز على هذا المعنى ولم يذكر غيره والحافظ ابو
الفرج قدم هذا المعنى وذكره اولا فظهر لك ان تأخير الزمخشرى هذا المعنى عن الجميع و
تمريضه بكلمة قيل لم يقع فى محزه ثم انه فرق قوله خالفوا حكم التورية الخ عما اورده
اولا من قوله كلما ارادوا محاربة احد غلبوا الخ بقوله قيل كأنه وجه آخر مع انه من تتمة
ما ذكره اولا ومن جملته فالوجه الوجيه والنسق الموافق لما ذكره الائمة والسياق
الحرى بالقبول من كل وجه هو ما ذكره المص شكر الله سعيه قال تعالى ويسعون فى
الارض فسادا قال الامام الواحدى وابو الفرج ابن الجوزى قال الزجاج اى يجتهدون فى
دفع الاسلام ومحو ذكر النبى عليه السلام من كتبهم قوله ما عددناه من معاصيهم
وجعل الامام الواحدى فى الوسيط والوجيز مفعول واتقوا اليهودية والنصرانية فقال
واتقوا اليهودية والنصرانية قال تعالى لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم
فى تفسير ابى حيان والذى يظهر ان المراد من اهل الكتاب معاصروا رسول الله وفيه وفى ذلك
ترغيب لهم فى الدخول فى الاسلام وذكر شيئين وهما الايمان والتقوى ورتب عليهما
شيئين قابل الايمان بتكفير السيئات اذ الاسلام يجب ما قبله ورتب على التقوى
وهى امتثال الاوامر واجتناب المناهى دخول جنة النعيم واضاف الجنة الى النعيم تنبيها
على ما كانوا يستحقونه من العذاب لو لم يؤمنوا قوله وفيه تنبيه على عظم معاصيهم وكثرة
ذنوبهم فالثانى يستفاد من صيغة جمع التكثير اعنى السيئات والاول من المقام قال
تعالى وما انزل اليهم من ربهم قال ابو حيان وظاهر قوله وما انزل اليهم العموم فى الكتب الالهية
مثل كتاب اشعيا وكتاب دانيال فانها مملوة من البشارة ببعث رسول الله انتهى قلت
ومثل سفر حبقوق النبى وسفر حذقيل وحاصير داود وغيرهم عليهم السلام قال تعالى
لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم قال ابو حيان وظاهره انه استعارة عن سبوغ النعم
وتوسعة الرزق عليهم كما يقال قد عمه الرزق من قرنه الى قدميه ولا فوق ولا تحت انتهى

قلت وهو قول الفراء قال تعالى منهم امة مقتصدة وكثير منهم ساء ما كانوا يعملون
قال ابو حيان هذا تنوع فى التفصيل فالجملة الاولى جاءت منهم امة مقتصدة جاء
الخبر الجار والمجرور ومقتصدة وصف وللجملة الثانية جاء فيها الوصف الجار و
المجرور والخبر الجملة من قوله ساء ما يعملون وبين التركيبين تفاوت غريب من
حيث المعنى وذلك ان الاقتصاد جعل وصفا والوصف الزم للموصوف من الخبر فاتى
بالطائفة الممدوحة بالوصف اللازم واخبر عنها بقوله منهم والخبر ليس من شانه اللزوم
ولا سيما ههنا فاخبر عنهم بانهم من اهل الكتاب فى الاصل ثم قد تزول هذه النسبة
بالاسلام فيكون التعبير عنهم والاخبار بانهم منهم باعتبار الحالة الماضية واما فى
الجملة الثانية فانهم منهم حقيقة لانهم كفار فجاء الوصف بالالتزام ولم يجعل خبرا و
جعل خبر الجملة التى هى ساء ما يعملون لان الخبر ليس من شانه اللزوم فهم بصدد ان
يسلم ناس منهم فيزول عنهم الاخبار بمضمون هذه الجملة واختار الزمخشرى
فى ساء ان تكون التى لا تتصرف قال فيه التعجب كانه قيل ما اسوأ عملهم ولم يذكر
غير هذا الوجه واختار ابن عطية ان تكون المتصرفة تقول ساء الامر يسوء واجاز ان يكون
غير المتصرفة فتستعمل استعمال نعم وبئس كقوله ساء مثلا فالمتصرفة تحتاج الى تقدير مفعول
اى ساء ما كانوا يعملون المؤمنين وغير المتصرفة يحتاج الى تقدير تمييز اى ساء عملا ما كانوا
يعملون انتهى فاذا كانت ساء للتعجب كان وزنها فعل كما تقول قضوا الرجل ما اقضاه و
لذلك يكون وزنها فعل اذا كانت من باب نعم وبئس واذا كانت متصرفة متعدية كان
وزنها فعَل بفتح العين ويجوز فى ما ايضا ان تكون مصدرية اى ساء عملهم وان تكون
موصولة بمعنى الذى ويكون التقدير ما يعملونه وحذف الضمير العايد على الموصول قوله
وقيل متوسطة فى عداوته فى الكشاف منهم امة مقتصدة طائفة حالها امم فى عداوة
رسول الله وقيل هى الطائفة المؤمنة عبد الله بن سلام واصحابه وثمانية واربعون
من النصارى انتهى قلت الثعلبى والواحدى والبغوى وابو الفرج وصاحب التيسير
على ان المراد من الامة المقتصدة من آمن برسول الله من اهل الكتاب ولم يجد احدا يقول
غير ذلك وكلام الزمخشرى يشعر ان المراد من البعض المستفاد من قوله منهم امة مقتصدة
والكثير المستفاد من قوله وكثير منهم ساء ما يعملون كلاهما فريقان كافران من اهل الكتاب
غايته ان احدهما غال مفرط فى عداوته والآخر ليس بغال مفرط فى ذلك بل مقتصد فيه
وكلام هؤلاء الائمة الاعلام يقتضى ان احد الفريقين كافر وهو الذى اشير اليه بقوله و
كثير منهم الخ واما الفريق الاول وهو الذى اشير اليه بقوله منهم امة مقتصدة فهم مؤمنون
قطعا وكلام المصنف موافق لهؤلاء الائمة الاعلام فتزييف الزمخشرى هذا القول
الراجح وترجيح القول الآخر المخالف لكلام الائمة بل الآبى عن ظاهر النظم الشريف وسبكه
لا يظهر وجهه ولذا خالفه المص فزيف ما رجحه ورجح ما زيفه ولو رد ما رجحه رد
ابنا لكان وجيها ايضا وفى تفسير الزجاج منهم امة مقتصدة اى من اهل الكتاب قال
بعضهم يعنى بهذا من آمن منهم وقال بعضهم يعنى به طائفة لم تناصب النبى عليه
السلام مناصبة هؤلاء والذى اظنه والله اعلم انه لا يسمى الله تعالى من كان على شئ من
الكفر مقتصدا انتهى قول المص غير غالية اشارة الى امة النصارى فرطوا وغلوا فى حق المسيح

المسيح وتعظيمه وقالوا انه اله حق يجب عبادته وقوله ولا مقصرة اشارة الى امة
اليهود قصروا وفرطوا فى شان المسيح عليه السلام حتى قالوا انه ولد من غير رشدة
فمن الطائفتين امة متصفة بالاقتصاد لا لهم غلو مثل النصارى ولا لهم تقصير مثل
اليهود فهم الذين آمنوا بما آمن به المؤمنون والتحقوا بهم قوله فيما اديت شيئا منها
لان كتمان بعضها يضيع ما ادى منها كترك بعض اركان الصلاة فان غرض الدعوة ينتقض
او فكانك ما بلغت شيئا منها كقوله فكانما قتل الناس جميعا من حيث ان كتمان البعض
والكل سواء فى الشناعة واستجلاب العقاب وفى هذا السبك والتقرير جواب عما اعترض
الامام حيث قال لقائل ان يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته فاى فائدة
فى هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ شيئا منها كنت
كمن لم تبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندى ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض
فلو قيل انه ترك الكل لكان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار الجرم فى ترك البعض مثل
مقدار الجرم فى ترك الكل فهو ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب انتهى ووجه الدفع
قوله لان من اتى بالبعض وترك البعض فلو قيل انه ترك الكل لكان كذبا ان اراد به
بعض الشئ وكله الغير الشرعيين وغير البعض والكل المبتنى على عرف الشرع وحكمه فبعد
تسليم الملازمة لا يضرنا لان المراد من البعض والكل هو البعض الشرعى والكل الشرعى
لا مطلق البعض والكل وان اراد من اتى البعض المبتنى على عرف الشرع وحكمه وترك
البعض الذى كذلك فلو قيل انه ترك الكل لكان كذبا فهو كلام فاسد لان من اتى
شرائط الصلوة جميعا سوى شرط واحد منها او اتى اركان الصلوة جميعا سوى ركن
واحد منها لم يكن فى عرف الشرع وحكمه آتيا للصلوة اصلا مع انه اتى جميع الشرائط و
الاركان سوى ركن واحد منها وكذلك امر التبليغ فان ترك بعض من الرسالات التى امر الله
تعالى بتبليغها جميعا كترك جميعها فى عرف الشرع وحكمه لورود الانتقاض على حكمة الدعوة
كما ورد النقض للصلوة بترك واحد من شروطها او واحد من اركانها قوله ولو قيل ايضا
ان مقدار الجرم فى ترك البعض مثل مقدار الجرم فى ترك الكل فهو ايضا محال ان اراد به انه
كذلك فى اعتبار العامة فبعد تسليمنا لا يضرنا لان المراد من قولنا ان مقدار الجرم فى ترك
البعض مثل مقدار الجرم فى ترك الكل فى اعتبار الشرع وحكمه وفيما اعتبره كذلك وان اراد
استحالته فى اعتبار الشرع وحكمه فهو فاسد لما عرفت ان البعض فى بعض المراد يقوم
مقام الجميع فى اعتبار الشرع وحكمه مثل من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما
قتل الناس جميعا فكذلك امر التبليغ من حيث ان كتمان البعض والكل سواء فى الشناعة
واستجلاب العقاب والسر فى ذلك ان الثواب المترتب على الاعمال وكذلك العقاب
المترتب عليها لا مدخل فيها للرأى والاستنباط وانما ذلك بتوقيف من الشارع و
بحكم منه حيث لا معقب لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد له الخلق والامر لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون ثم قال الامام والاصح عندى ان يقال هذا خرج على قانون
قوله بيت انا ابو النجم وشعرى شعرى ومعناه ان شعرى قد بلغ فى الكمال والفصاحة
والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعرى فقد انتهى مدحه الى الغاية التى لا يمكن ان
يزاد عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا قال فان لم

تبليغ رسالته فما بلغت يعني انه لا يمكن ان يوصف من يترك التبليغ بتهديد اعظم من
انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد انتهى كلام الامام قوله
والاصح اشارة الى ان قوله لكان كذبا وقوله فهو ايضا محال ممتنع وقوله فسقط هذا الجواب
كل منها مدفوع من الجمهور بجوابهم صحيح الا ان الذي اختاره من الجواب اصح من جواب الجمهور
ويرد عليه انه ان اراد انه اصح من جواب الجمهور من جهة ان ظاهره سالم عن الايراد بخلاف
جواب الجمهور فهو فاسد اذ كلاهما من حيث الظاهر غير سالم عن الايراد وان اراد سالم
بعد العناية بخلاف جواب الجمهور فهنا تحكم اذ ما يرد في زعمه على الجمهور يتوجه مثله
ايضا على جوابه بان يقال قولك فان لم تبلغ فما بلغت لا بد وان يكون معناه فان لم تبلغ
واحدا من الرسالات فانت مهدد بتهديد انك لم تبلغ شيئا منها والا لم يصح الكلام
اصلا وهو ظاهر وح اما ان يكون المعنى فان ترك بتبليغ الواحد يؤدي الى ترك تبليغ
الجمهور فيهدد صاحبه بتهديده وترك التبليغ في الواحد مثل ترك التبليغ جميعا في عظم
التهديد فيهدد بتهديد فيتوجه ح ورود ما زعم وروده على الجمهور من قوله ان
من اتى بالبعض وترك البعض فلو قيل ترك الكل لكان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار
الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو ايضا محال ممتنع فجعل التهديد
المترتب على ترك الواحد فقط مثل التهديد المترتب على ترك الجميع في العظم والشدة و
التهويل مما لا ينبغي على زعمه فان قصد الدفع بمثل ما ذكرنا في جواب الجمهور تنتقض
دعوى مزيته على جواب الجمهور واصحيته منه ثم الوجهان اللذان ذكرهما المص في الجواب
مذكوران في الكشاف ايضا الا ان المص قدم ما اخره واخر ما قدمه فقال التفتازاني
في الوجه الذي قدمه المص وهذا مما يناقش فيه فالوجه هو الاول ومثله قوله عليه
السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله وهذا في الشرط بمنزلة شعري شعري في الحمل انتهى
قلت فان انت اتقنت ما قررنا من الوجهين في تعيين نسق المص تبين لك انه لا مناقشة
فيه اصلا ثم انه اشار بقوله انه بمنزلة شعري شعري الى توجيه الامام وقد عرفت ما فيه
فتذكر والله اعلم بحقيقة الحال قال تعالى والله يعصمك من الناس في تفسير ابي الفرج فان
قيل فاين ضمان العصمة وقد شج جبينه وكسرت رباعيته وبولغ في اذاه ففيه جوابان
احدهما انه عصمه من القتل والاسر وتلف الجملة واما عوارض الاذى فلا تمنع عصمة
الجملة والثاني ان هذه الآية نزلت بعد ما جرى عليه ذلك لان المائدة من اواخر
ما نزل قوله وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعثني الله تعالى برسالته فضقت
بها ذرعا الحديث اسحق بن راهوية في مسنده من حديث ابي هريرة واخرجه ابو الشيخ
بن حيان في تفسيره والواحدي في الوسيط من مرسل الحسن بغير اسناد وما اوهمه
كلام الجلال من ان اسناده لا اصل له وانما ذكر اسناده ابن راهويه وكذا ذكره المناوي
قال الحافظ العسقلاني ولم يذكر في مسند اسحاق وضمن الى العصمة فقويت قوله وعن
انس كان رسول الله يحرس حتى نزلت الحديث اخرجه الترمذي والحاكم وابو نعيم والبيهقي
وكلاهما في دلائل النبوة من حديث عايشة واخرجه الطبراني من حديث ابي سعيد الخدري
وعصمة بن مالك الخطمي واخرجه ابو نعيم في الدلائل من حديث ابي ذر وله طرق اخرى
قال خاتمة الحفاظ العسقلاني لم اجد وروده من حديث انس قال الامام ذكر المفسرون

المفسرون في سبب نزول الآية وجوها الاول انها في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم
في قصة اليهود الثاني نزلت في طعن اليهود واستهزائهم بالدين والنبي عليه السلام
سكت عنهم فنزلت هذه الآية الثالث انه لما نزلت آية التخيير وهي قوله تعالى يا ايها
النبي قل لازواجك الآية فلم يعرضها عليهن من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع نزلت في
امر زيد وزينب بنت جحش قالت عايشة من زعم ان رسول الله كتم شيئا من الوحي فقد
اعظم الفرية على الله فانه يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولو كتم رسول الله
شيئا لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس الخامس نزلت في الجهاد
فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا من حثهم على الجهاد السادس
لما نزل قوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت
الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال بلغ يعني بلغ معايب آلهتهم ولا
تخفها منهم والله يعصمك من الناس آمنهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك
لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرايع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم
فاشهد الثامن روي انه عليه السلام نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه
عليها فاتاه اعرابي وهو نايم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني قال الله
فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه
فانزل الله هذه وبين الله انه يعصمه من الناس التاسع انه كان يهاب قريشا واليهود
والنصارى فانزل الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية العاشر انه نزلت هذه الآية
في فضل علي كرم الله وجهه ولما نزلت هذه الآية اخذ عليه السلام بيد علي وقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر فقال هنيئا لك
يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء
بن عازب ومحمد بن علي قلت وهذه الوجوه التي ذكرها الامام في سبب النزول اخذها
من تفسير الثعلبي وذكر في حديث غدير خم من طرق متعددة تركناها حذر الاطالة وقد
صحح هذا الحديث الامام محمد بن جرير الطبري وابن البيع ابو عبد الله الحاكم وفي ظني انه صححه
ايضا ابن مندة ثم قال الامام واعلم ان هذه الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله
على انه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى وامره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه
بهم وذلك لان ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاما مع اليهود و
النصارى امتنع القاء هذه الآية في البين على وجه يكون اجنبية عما قبلها وما بعدها
قوله ولعل المراد بتبليغ ما يتعلق به مصالح العباد وقصد بانزاله اطلاعهم عليه
فان من الاسرار الالهية ما يحرم انشاؤه وقد ورد في الصحيح عن ابي هريرة حفظت عن
رسول الله وعاءين اما احدهما فقد بثثته واما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا
البلعوم قال تعالى يا ايها الكتاب لستم على شيء الآية في تفسير ابي الفرج سبب نزولها
ان اليهود قالوا للنبي عليه السلام الست تؤمن بما عندنا من التورية وتشهد انها
حق قال بلى ولكنكم احدثتم وجحدتم ما فيها فانا بريء من احداثكم فقالوا فنحن على
الهدى ونأخذ بما في ايدينا ولا نؤمن بك فنزلت هذه الآية قوله والمراد اقامة اصول
وما لم ينسخ من فروعها زيادة على ما في الكشاف مع انها مما مست الحاجة اليها اذا

قامة التوراة تكون بالتزام جميع ما فيها من الاحكام العملية والاعتقادية وكذا اقامة
الانجيل وهو كذلك قبل ورود شرعنا الناسخ لجميع الشرايع المتقدمة واما بعد ورود
شرعنا الخاتم للشرايع والناسخ لها فالمراد من اقامة التوراة والانجيل هي اقامة اصولهما
مثل الامور المتعلقة بالاعتقاديات ومثل الحث على مكارم الاخلاق والتحذير عن سفسافها
وكذا من الفروع ما لم يلحق بها النسخ بحكم شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا لم يرد من الشارع
نسخها واما الفروع التي لحق بها النسخ في شرعنا من فروع التوراة والانجيل فليس اقامة
مثلها من اقامة التوراة والانجيل لمن دخل ديننا قوله مندوحة لك عنهم اي استغناء
قوله والصابئون رفع على الابتداء وخبره محذوف والنية به التأخير الى آخر الكلام قال
ابو البقاء والصابئون بتحقيق الهمزة على الاصل وبحذفها وضم الباء والاصل على هذا
صبا بالالف المبدلة من الهمزة ويقرأ بياء مضمومة ووجهه انه ابدل الهمزة ياء لانكسار
ما قبلها ولم يحذفها ليدل على ان اصلها حرف يثبت ويقرأ بالهمزة والنصب عطفا
على الذين وهو شاذ في الرواية صحيح في القياس وهو مثل الذي في البقرة والمشهور
في القراءة الرفع وفيها اقوال احدها قول سيبويه وهو ان النية به التأخير بعد خبر ان
وتقديره ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فهو مبتداء والخبر محذوف ومثله فاني
وقيار بها لغريب اي فاني لغريب وقيار بها كذلك والثاني انه معطوف على موضع ان
كقولك ان زيدا وعمرو قايمان وهذا خطاء عندنا لان خبر ان لم يتم وقايمان ان
جعلته خبر ان لم يبق لعمرو خبر وان جعلته خبر عمرو لم يبق لان خبر ثم هو ممتنع من جهة
المعنى لانك تخبر بالمثنى عن المفرد فاما قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
على قراءة من رفع الملائكة فخبر ان محذوف تقديره ان الله يصلي واغنى عنه خبر الثاني
وكذلك لو قلت ان عمروا وزيد قايم فرفعت زيدا جاز ان يكون مبتداء وقايم خبره او خبر
ان والقول الثالث ان الصابئون معطوف على الفاعل في هادوا وهذا فاسد لوجهين
احدهما انه يوجب كون الصابئين هودا وليس كذلك والثاني ان الضمير لم يؤكد
والقول الرابع ان يكون خبر الصابئين محذوفا من غير ان ينوى به التأخير وهو ضعيف
لما فيه من لزوم الحذف والفصل والقول الخامس ان ان بمعنى نعم فما بعدها في موضع
رفع فالصابئون كذلك والسادس ان الصابئون في موضع نصب ولكنه جاء على
لغة بالحرث الذين يجعلون التثنية بالالف على كل حال والجمع بالواو على كل حال وهذا
بعيد والقول السابع ان تجعل النون حرف اعراب فان قيل فابو علي انما اجاز ذلك
مع الياء لا مع الواو قيل قد اجازه غيره والقياس لا يدفعه واما النصارى فالجيد ان
يكون في موضع نصب على القياس المطرد ولا ضرورة تدعو الى غيره انتهى قوله مع ظهور
ميلانهم وميلهم عن الاديان كلها يتاب عليهم قال المحقق التفتازاني بخلاف اهل
الكتاب وهو ظاهر وبخلاف المنافقين حيث دخلوا في دين الاسلام بحسب الظاهر قوله
كان الخبر المبتداء وخبر ان معا فيجتمع عليه عاملان في تفسير الثعلبي والصابئون كان
حقه والصابئين انما رفعه عطفا على الذين قبل دخول ان لانه لا يحدث معنى كما
تقول زيد قايم وان زيدا قايم معناهما واحد انتهى ففي هذا التقرير من المص رد لهذا
القول من الثعلبي ثم هذا النسق من الزمخشري والمص احسن من نسق ابو البقاء حيث قال

قال ان عطف على محل ان يكون الكلام من قبيل ان زيدا وعمرو قايمان اذ قد بينا قبش في
كون الآية من قبيل هذا قال ابو حيان في والصابئون لعطفه على محل اسم ان مذهب الكسائي
والفراء قال تعالى من امن بالله واليوم الآخر الآية في الكشاف كيف قيل الذين امنوا ثم من
آمن قلت فيه وجهان احدهما ان يراد بالذين الذين امنوا بالسنتهم وهم المنافقون
وان يراد بمن آمن من ثبت على الايمان واستقام ولم تخالجه ريبة فيه انتهى قال
الطيبي يوهم انه جواب واحد لكن المراد من الايراد ان الذين امنوا ان اريد به المنافقون
يحمل قوله من آمن على من اخلص الايمان وان اريد به المؤمنون الخلص يحمل من آمن على
من ثبت على الايمان والجواب الاول اقرب الى الغرض لان الذي سبقت الآية له التشديد
على اليهود والنصارى وانهم مع ذلك ان آمنوا وعملوا الصالحات فلهم الفوز العظيم
وذكر المنافقين والصابئين على المبالغة كما سبق فاذن لم يكن لذكر المؤمنين المخلصين
مدخل في الغرض والاسلوب ولذلك آخره ولانهم اذا شركوهم في الخبر وهو من آمن بمعنى
ثبت على الايمان يلزم وجوب اشتراكهم في الخلاص في الايمان في قوله ان الذين امنوا وذلك
بعيد قوله وتنبيها على ان ذلك ديدنهم ماضيا ومستقبلا وقد ذكر علماء العربية و
منهم الزمخشري والمص وابو يعقوب السكاكي في المفتاح معنى بديعا ونكتة لطيفة
في ورود كذبتم بصيغة الماضي ويقتلون بصيغة المضارع وهو ان امر التكذيب قد
وقع وتم منهم بخلاف قتل الانبياء فانهم بعد قتلهم الانبياء السالفة مثل ارميا
وزكريا ويحيى فهم بعد يحومون حول قتل محمد فقتل الانبياء لم يقع منهم بتمامه بل
قصدهم بقي شيء منه وفي الكشف وتبعه التفتازاني انما لم يذكر الوجه الآخر كما في البقرة
وهو انهم بعد في القتل لان ذلك خطاب مع الموجودين في زمن محمد عليه السلام و
هذا خبر عن اسلافهم انتهى قلت وهو تحكم اذ اجمع جمهور المفسرين على ان الايات الواردة
في اوائل البقرة في حق بني اسرائيل خطابات لليهود الموجودين في عهده عليه السلام و
مؤاخذات ومعاتبات بما فعله اباؤهم الموجودون في عهد موسى وعهد غيره من انبياء
بني اسرائيل مثل قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين ولقد جاءكم موسى
بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون الى غير ذلك من الايات التي ذكرت
فيما قبل الآية التي ذكراها وفيما بعدها وقد اعتذر المفسرون بان فعل الاباء ينسب
الى الابناء عند العرب وان ابناءهم رضوان بفعل ابائهم السالفة وانهم في خبث الطينة
وشدة الشكيمة والعتو مثل ابائهم فكانهم شخص واحد باق من عهد موسى الى عهد
النبي لتجانس الجميع في العتو والتمرد فجعل ذلك خطابا مع الموجودين في زمن النبي و
هذا خبر عن اسلافهم لا يجدي نفعا لان ذلك ايضا خبر عن اسلافهم وان كان بروز
الخبر وظهوره في صورة الخطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام كما في الايات
المذكورة في سورة البقرة وان الافعال الصادرة منهم سلفا وخلفا قرنا بعد قرن
كانها صادرة عن محل واحد لتجانس الجميع وتشاكله في العتو والتمرد كما يشعر به اهل
التفسير قوله اي وحسب بنو اسرائيل ان لا يصيبهم بلاء وعذاب بقتل الانبياء وتكذيبهم
في الكشاف وحسب بنو اسرائيل انهم لا تصيبهم من الله فتنة اي بلاء وعذاب في الدنيا
والآخرة فعموا عن الدين وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عن عبادة العجل فتاب الله

عليهم ثمّ عموا وصمّوا كرّة ثانية بطلبهم المحال غير المعقول في صفات الله تعالى وهو الرؤية
انتهى قال في الكشف عند قول الزمخشري ثمّ عموا وصمّوا كرّة ثانية الخ فيه انّه تخصيص
من غير دليل على انّ طلب الرّؤية كان من القوم الّذين مع موسى عليه السّلام حين
توجّه للمناجاة على ما اثره في الاعراف وعبادة العجل كان من القوم المتخلّفين فلا يتحقق
تأخّر عنها في حاشية التفتازاني فكلمة ثمّ للاستبعاد دون التّراخي لانّ طلب
الرّؤية كان من الذين معه في الطّور وعبادة العجل من المتخلّفين انتهى وهو خطاء
وذهول وقع عن هذين الحبرين اذ توهّما ان توجّه السّبعين المختارين معه عليه
السّلام وقع قبل اتّخاذ بني اسرائيل العجل فلمّا وصلوا معه عليه السّلام الى الطّور ووقع
المناجاة والتكلّم طلب السّبعون المختارون رؤية الله جهرة فيجوز ان يقع من
بني اسرائيل المتخلّفين عبادة العجل وقت هذا الطلب في الطّور من المختارين فلم يتحقق
تأخّر هذا الطّلب من السّبعين في الطّور عن عبادة بني اسرائيل المتخلّفين العجل حتّى
تصدّى التفتازاني اصلاح كلام الزّمخشري بحمل كلمة ثمّ على الاستبعاد دون التّراخي و
ذلك كلّه خلاف الواقع قال الامام البغوي في المعالم والامام الواحدي في الوسيط
واللفظ للبغوي وذلك انّ الله تعالى امر موسى ان يأتيه في ناسٍ من بني اسرائيل يعتذرون
اليه من عبادة العجل فاختار موسى سبعين من قومه من خيارهم وقال لهم صوموا
وتطهّروا وطهّروا ثيابكم ففعلوا فخرج بهم موسى الى طور سيناء لميقات ربّه فقالوا
لموسى اطلب لنا نسمع كلام الله فقال افعل فلمّا دنى موسى الى طور سيناء من الجبل وقع
عليه عمود الغمام وتغشّى الجبل كلّه فدخل في الغمام وقال للقوم ادنوا فدنوا حتّى دخلا
في الغمام وخرّوا سجّدا وكان موسى اذا كلّمه ربّه وقع عليه نور ساطع لا يستطيع احد ان
ينظر اليه فضرب دونه الحجاب وسمعوه وهو يكلّم موسى يأمره وينهاه واسمعهم الله انّي
انا الله لا اله الّا انا ذو بكّة اخرجتكم من مصر بيد شديدة فاعبدوني لا تعبدوا غيري
فلمّا فرغ موسى وانكشف الغمام اقبل اليهم فقالوا لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة
معاينة انتهى وكلام هذين الامامين صريح في انّ عبادة العجل من بني اسرائيل وقعت اوّلا
ثمّ لمّا قتل من قتل بهذه الفعلة الشّنيعة وتاب الله عليهم وعُفِيَ بعضهم عن
القتل امر موسى من قبل الله تعالى ان يختار من الّذين لم يقارفوا هذه الفعلة الشنيعة
من صلحائهم واتقيائهم سبعين رجلا ليتوجّهوا معه عليه السّلام الى الطّور ويعتذروا
عمّا فعل بنو اسرائيل في غيبته الاولى من عبادتهم العجل فلمّا وصلوا معه عليه السّلام
الى الطّور وسمعوا كلام الله تعالى طلبوا الرّؤية فقالوا ارنا الله جهرة فطلب الرّؤية
من السّبعين وقع وتأخّر عن عبادة المتخلّفين العجل بمدّة طويلة كما تحقّقت
نعم في تفسير الحافظ ابي الفرج بعد نقل هذا القول الّذي ذكرهما الواحدي والبغوي
واقتصرا عليه ذكر انّ هذا مروي عن ابن مسعود وابن عبّاس ثمّ قال والقول الثاني
انّ قولهم لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة قول صدر عن جميع بني اسرائيل الّا من عصم الله
منه قاله ابن زيد قال وذلك انّه اتاهم بكتاب الله فقالوا والله لا ناخذه بقولك
حتّى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي انتهى وهذا القول مع انّه اشبه بالشاذ لمخالفته
قول الجمهور ومخالفته سوق الآيات الواردة في طلبهم الرؤية عيانا فيه دليل المقالة

لمقالة هذين الحبرين بل يدلّ على خلاف مقالتهما وفي بعض حواشي عصام قال صاحب الكشاف
ثمّ عموا وصمّوا كرّة ثانية بطلبهم المحال غير المعقول في صفات الله تعالى وهو الرّؤية
وكأنّ المص تركه لانّ طلب الرؤية كان من الّذين كانوا مع موسى في الطّور و
عبادة العجل عن المتخلّفين وتوبة الله تعالى عليهم بعد عود موسى فلا يوافقه
ثمّ الدّال على التراخي نعم لو جعل الثانية لعبادة العجل والاولى لطلب المحال صحّ انتهى
وهو ايضا فيما وقع فيه الحبران فتوهّم مثل توهّمها وقوله نعم لو جعل الثانية لعبادة
العجل والاولى لطلب المحال صحّ اشدّ بطلانا وفسادا وخلافا من قوله الاوّل كما تحقّقت
ممّا بيّنا قال الامام الواحدي في الوسيط والوجيز قال ابن عبّاس ظنّوا انّ الله
لا يعذّبهم ولا يبتلون بقتلهم الانبياء وتكذيبهم الرّسل وكذا ذكره الحافظ ابي
الفرج تعيينه نقلا عن ابن عبّاس قلت وكلام الزّمخشري يشعر انّ المتّصفين
من بني اسرائيل بالحسبان المذكور وبالعمى والصّمم ثمّ بالتّوبة مرّة اولى وبالعمى والصّمم
كرّة ثانية اخرى هم الّذين كانوا في عهد موسى عليه السّلام وهو مخالف لكلام هؤلاء
الائمّة الاعلام حيث انّ كلامهم يشعر انّ هذا الحسبان والاتّصاف بالعمى والصّمم
مرّة بعد اخرى ليس لبني اسرائيل الّذين هم في عهد موسى عليه السّلام وزمانه بل
الّذين جاؤا بعده بمدّة طويلة اذ المراد بالانبياء المقتولين الّذين قتلهم بنو اسرائيل
هم اشعيا وارميا وزكريّا ويحيى وغيرهم عليهم السّلام وكلام المص موافق لكلام هؤلاء
الائمّة كلّ الموافقة في تفسير ابي الفرج قال ابن الانباري هذه الآية نزلت في قوم كانوا
على الكفر قبل ان يبعث رسول الله فلمّا بُعِثَ اي ظنّوا ان لا يقع بهم فتنة في الاصرار على
الكفر فعموا وصمّوا بمجانبة الحقّ ثمّ تاب الله عليهم اي عرضهم للتّوبة بان ارسل محمّدا
عليه السّلام وان لم يتوبوا ثمّ عموا وصمّوا بعد بيان الحقّ بمحمّد عليه السّلام كثير منهم
فخصّ بعضهم بالفعل الاخير لانّهم لم يجمعوا كلّهم على خلاف رسول الله في حاشية الطّيبي
اعلم انّ الفعل الواقع بعد ان لا يخلوا من ان لا يحتمل سوى الشكّ نحو طمعت ان تقوم فلا يجوز
في مدخولها الّا النّصب لانّ المخفّفة من الثّقيلة للتحقيق والتحقيق ينافي الشكّ او ان
لا يحتمل سوى اليقين فلا يكون ناصبة بل مخفّفة كقوله علم ان سيكون منكم مرضى او
احتمل الوجهين كما في هذه الآية فيجوز فيه الامران قوله وهو حكاية عمّا قاله النّسطوريّة
والملكانيّة منهم القائلون بالاقانيم الثلثة هذا خلاف الواقع لانّ الملكانيّة منهم كما
تحقّقت فيما سبق يقولون انّ المسيح طبيعتان طبيعة لاهوتيّة وطبيعة ناسوتية و
اقنوم واحد مثل مقالة اليعقوبيّة فكونه اقنوما واحدا باللاهوت متّفق عليه بين
اليعقوبيّة والملكانيّة غايته انّ اليعقوبيّة لم يقولوا انّه طبيعتان ولم مشيّتان
بل له طبيعة واحدة ومشيّة واحدة واقنوم واحد بخلاف الملكانيّة فانّهم يقولون
انّه طبيعتان وله مشيتان الّا انّه اقنوم واحد وامّا النّسطوريّة فيقولون انّه طبيعتان
مثل الملكانيّة الّا انّهم يقولون انّه اقنومان فظهر لك ان قول المص وهو حكاية عمّا قوله
النّسطورية والملكانيّة منهم القائلون بالاقانيم الثلثة خلاف الواقع وخلط للمقالات
بعضها ببعض اذ قد تحقّقت انّ الملكانيّة لا يقولون الّا باقنوم واحد مثل اليعقوبيّة
فحقيقة الآله وذاته ليس باقنوم وحقيقة المسيح اقنوم آخر مغاير لاقنوم الاله لوجب

عندهم بل هما اقنوم واحد كما يقوله اليعقوبية فمن يقول بالاقانيم الثلثة يقولون ان المسيح
عليه السلام ليس الا علمه القديم الذى هو صفته تعالى فالمسيح عندهم ليس الا صفة من
صفاته تعالى وهى الحيوة فالذات الذى هو الموصوف بالصفات ليس الا الاب وحده
فنسبة المسيح وروح القدس الى الاب نسبة الوصف الى موصوفه والنعت الى منعوته
عند من يقول بالاقانيم الثلثة فلم يقل احد من الفريقين بالاقانيم الثلثة على المعنى المراد
عند القائل بالاقانيم الثلثة كما زعم المص بل القائلون بالاقانيم الثلثة فرقة اخرى
من فرقة النصارى وهذه الفرقة ايضا تفرقوا فرقتين فرقة يقولون ان الاله اقانيم
ثلثة اب وابن وروح القدس فالاب اقنوم الذات والابن اقنوم العلم وروح القدس
اقنوم الحيوة فالاله مجموع هذه الاقانيم الثلثة وفرقة اخرى يقولون باقنوم الاب
وباقنوم مريم البتول فالاله عبارة عن هذا الاقانيم المثلثة ففرق النصارى كثيرة جدا
بحيث تبلغ الى اثنين وسبعين فرقة فمعظم الفرق اليوم هم ثلث فرق احدها اليعقوبية
وهم نصارى قطر مصر وما واليها وثانيها الملكانية وهم عامة نصارى الروم وثالثها
النسطورية وهم عامة نصارى المشرق مثل العراقين وآذربايجان وفارس وخراسان
قوله وما سبق قول اليعقوبية القائلين بالاتحاد اى ما سبق من قوله تعالى لقد كفر
الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله تعالى شيئا ان اراد الآية ومن
قوله ههنا لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح هو قول اليعقوبية
القائلين بالطبيعة الواحدة والاقنوم الواحد وقد قال العلماء ان امانتهم التى اخترعوها
باجتماع البتاركة والاساقفة بعد قصة آريوس ومناظرته وهو القائل بان عيسى
نبى مخلوق محدث مثل سائر المخلوقات وقد شاع هذه المقالة فيما بين النصارى بحيث
استحسنها كثير منهم فقام البتاركة والاساقفة على ساق الغضب على آريوس وقالوا انت
اهنت المسيح وازدريته حيث جعلته اسوة لسائر المخلوقات فى الحدوث والخلق مع انه
مجانس للاب وشريك له فى الطبيعة الالهية ونهوا العامة عن مقالته وهددوا على من
يقول بمقالته ولعنوا آريوس ثم شرعوا عند الملك قسطنطين باجتماع البتاركة والاساقفة
فى وضع الامانة بعد تغييرهما وتبديلها مرارا كثيرة وهى مشهورة عندهم وتركناها حذر
الاطالة تبطل وتفسد هذه الامانة عن اسها واساسها بمقالة اليعقوبية بل بمقالة
الملكانية ايضا كما تبطل بنصوص الاناجيل ورسائل الحواريين فالمقصود انهم فرق كثيرة ولهم
مقالات عجيبة متضادة خارجة عن طور العقل مع ان كل واحد منهم تدعى ان الحق
معهم وان المسيح واصحابه على مقالتهم فيدعوا الناس كل منهم على مقالتهم التى ابتدعوها و
اخترعوها بعقولهم الفاسدة ويلعن اصحاب كل من المقالة صاحب مقالة يقول بخلافها
فترى الملكانية يلعنون اليعقوبية والنسطورية والنسطورية يلعنون اليعقوبية و
الملكانية ويعقوبية يلعنون النسطورية والملكانية وكذا سائر الفرق منهم يكفر
بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا حتى ادت المخالفات الى القتل والنهب مرارا عديدة
مع انهم ليسوا على شئ بل يخالف مقالات الجميع لاناجيلهم ورسائل الحواريين فترى هم
اخترع كل من اصحاب المقالات مقالة يهواها ويحبها ويترك نصوص الاناجيل التى اليوم
بايديهم ونصوص الحواريين فى رسائلهم وراء ظهره واذ تبين احد فساد المقالة و

المقالة ومخالفتها لاناجيلهم ورسائلهم شرعوا لدفعه فى هذيانات وترهات تشبه
بمقالات المبرسمين واصحاب الخيالات الفاسدة خارجة عن مقالات العقلاء كما وقع
ذلك لى معهم مرارا كثيرة ودفعات عديدة فلم اجد فى المناظرة معهم وابهاتهم وتبكيتهم
شيئا انفع من الاناجيل الاربعة ورسائل الحواريين فانها تكشف عوارهم وتظهر فساد
مقالاتهم ومناقضاتهم مع انهم يقرؤنها غدوا واصيلا فى بيوتهم وهياكلهم فمن يضلل
الله فما له من هاد قوله اى ليمسن الذين بقوا منهم على الكفر او ليمسن الذين كفروا من
النصارى وضعه موضع ليمسنهم تكريرا للشهادة على كفرهم وتنبيها على ان العذاب على
من دام على الكفر ولم ينقلع عنه ولذلك عقبه بقوله افلا يتوبون الى الله ويستغفرون
فى الكشاف ومن فى قوله ليمسن الذين كفروا منهم للبيان كالتى فى قوله فاجتنبوا الرجس
من الاوثان فان قلت هلا قيل ليمسنهم عذاب اليم قلت فى اقامة الظاهر مقام المضمر
فائدة وهى تكرير الشهادة عليهم بالكفر فى قوله لقد كفر الذين قالوا وفى البيان فائدة
اخرى وهى الاعلام فى تفسير الذين كفروا بهم اى تفسير الذين كفروا بالنصارى انهم بمكان
من الكفر والمعنى ليمسن الذين كفروا من النصارى خاصة عذاب اليم اى نوع شديد اليم
من العذاب كما تقول اعطنى عشرين من الثياب تريد من الثياب خاصة لا من الاجناس
التى يجوز ان يتنا ولها ولها عشرون ويجوز ان تكون للتبعيض على معنى ليمسن الذين
بقوا على الكفر منهم لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانية انتهى فالمص كما ترى قدم الوجه المبتنى
على التبعيض على الوجه الذى ابتنى على التبيين فرجح ما زيفه الزمخشرى واخر ما رجحه و
اقتصر من النكتتين المذكورتين فى الكشاف المتبنيتين على احديهما وترك الاخرى وذكر
نكتة لم يتعرض لها فى الكشاف مبتنية على التبعيض والذوق وقوانين البلاغة شاهد
على نسق الكشاف حيث ان النظم الشريف اقيم فيه موقع المضمر فيلوح منه شدة الاهتمام
ببيان حالهم فايرادهم على الابهام ثم البيان يوافق ذلك كل الموافقة ثم تعقيب نكتة
التكرير بالنكتة التى ذكرها استحكام لذلك اللايح وتشييد له فالنكتتان متعانقتان
متشابكتان ففيه تنبيه على نهاية شناعتهم وغاية بشاعتهم وكمال التحذير والانذار ثم
بعد ذلك كله قصد تحريضهم على التوبة فقيل افلا يتوبون فهذا خلاصة نسق الكشاف
فكان المص اعتذر بسبقه هذا عن ترك نكتة مذكورة فى الكشاف وذكر نكتة غير مذكورة
فيه حيث ان هذه النكتة اوفق لقوله تعالى افلا يتوبون الى الله الآية من النكتة المتروكة
مع ان لصاحب الكشاف ان يقول فى المقابلة ان كمال التحذير والانذار وقع فى الترغيب
على الترك والتوبة وتكرير الشهادة بالكفر وتاكيد فعل المس بالنون المشددة وتنكير العذاب
وتوصيفه باليم كل منها يؤيد نسق الكشاف قال المحقق التفتازانى عند قول الزمخشرى
فى تفسير عذاب اليم نوع شديد الالم النوعية مستفادة من التنكير والشدة من وصف
العذاب الذى يكون الا اليما بالالم ليكون الوصف مفيدا غير فائدة التاكيد انتهى فانظر
فى تفسير الرجل العريق الحرية فى طرق الفصاحة وفى بيان هذا الحبر العريف باساليب تراكيب
هذا الحرية واعتبر التشابه بين النسقين تعرف التفاوت الفاحش بين السبكين فى
حاشية العلامة الطيبى ويمكن ان يقال ان قوله ليمسن الذين كفروا منهم من باب رأيت
منك اسدا فجرد من نفس النصارى الذين كفروا فعلم انهم جنس الذين كفروا مبالغة

بكمال الكفر فيهم **قوله** بعد هذا التقرير والتهديد في الكشاف لا يتوبون بعد هذه الشهادة
المكررة عليهم بالكفر وهذا الوعيد الشديد مما هم عليه وفيه تعجيب من اصرارهم انتهى و
في الكشف البعدية مستفادة من الفاء ثم قال ويجوز على قاعدة السالفة ان يقدر
ايصرون فلا يتوبون وعلى التقديرين التعجب من الاصرار ثابت قال المحقق التفتازاني
لا حاجة الى تقدير المحذوف اي ايصرون فلا يتوبون لاستقامة العطف والتعقيب
وتخلل الهمزة بينهما لقصد التعجيب **قوله** يغفر لهم ويمنحهم من فضله ان تابوا الاشتراط
المغفرة والمنحة من فضله بالتوبة عند اهل السنة فالاحسن اسقاط الشرط **قوله** وما
هو الا رسول كالرسل قبله قال في سورة من سور الزبور الشريف في بشارة من جملة
البشارات الواردة في حق المسيح عليه السلام حلف الرب ولا يندم في حلفه انك انت
الكاهن على طقس ملك صاداق انتهى طقس مثل وملك صاداق ورداق بالصاد و
الزاي هو الملك المعظم الموجود في عهد ابراهيم عليه السلام واعطى ابراهيم عليه السلام
اياه العشور ويقال انه ذو القرنين الذي ذكر في القرآن العظيم والكاهن اذا اطلق
في اسفار الانبياء المتقدمين يراد به النبي والرسول كما في التورية كاهن مديان حمو
موسى والمراد به شعيب عليه وكذا في غيرها من اسفار الانبياء الكهنوت النبوة و
الرسالة عندهم فالخطاب للمسيح عليه السلام اي انك انت الرسول مثل ملك زاداق
الذي كان رسولا فالمسيح ليس الا رسول من رسل الله وحاله محصورة على الرسالة فانظر
تطابق الكتابين في حقه عليه السلام وورود نص الكتابين في رسالته على طريق الحصر
والقصر وهذا الزبور اليوم في ايدي اليهودي والنصارى يقرؤنه وهيا كلهم مثل القرآن
وقد ذكرت ذلك الزاما لبعض علماء اليهود فقلت كيف انكرتم رسالته عليه السلام
وهو مكتوب في زبوركم الذي تقرؤنه قالوا ليس المراد به المسيح بل المراد به داود عليه
السلام واما عند النصارى بشهادة اناجيلهم وبشهادة الحواريين وبنص المسيح ان
المراد به هو المسيح نفسه عليه السلام وفي الابركسيس قال شمعون الصفا في مجمع حافل
من الحواريين بعد رفع المسيح حتى اذا اتى ازمنة الراحة من قدام وجه الرب ويرسل
المنادى به لكم وهو يسوع المسيح الذي اياه ينبغي للسماء ان تقبله الى الزمان الذي
يسترد فيه كل شئ تكلم به الله على افواه انبيائه القديسين منذ الدهر ان موسى قال ان
الرب الهكم يقيم لكم نبيا من اخوتكم مثلي له تسمعون في كل ما يكلمكم به ويكون كل نفس
لا تسمع ذلك النبي تهلك من الشعب وجميع الانبياء من لدن صموئيل ومن بعده الذين تكلموا
فهم نادوا على هذه الايام انتم ابناء الانبياء وابناء الميثاق الذي عاهد به اباؤنا قائلا
لابراهيم ان بنسلك يتبارك جميع قبائل الارض لكم اقام الله ابنه اولا فارسله يباركم
ليتوب كل احد من سيئاته انتهى فهذا شمعون الصفا اعظم الحواريين واعلمهم واقربهم
للمسيح عليه السلام يستشهد بكتب الله وانبيائه السالفة على انه عليه السلام رسول
من رسل الله اسوة لسائر اخوانه المرسلين وفي الاصحاح السادس من رسالة ماربولس
الرسول الى العبرانيين واذا احب الله في هذا انه يرى بفضل ثبات رأيه لورثة الوعد
فاقسم عليه حلفا لكن بامرين لا يتغيران ولا يمكن ان يكذب فيهما يكون لنا عزاء
ثابت عن الذين لجأونا الى ان نتمسك بالرجاء الذي وعدنا به الذي هو لنا بمنزلة موسى

بمنزلة موسى لنفوسنا امينا ثابتا يدخل حتى مداخل الحجاب حيث سبق فدخل بدلنا
يسوع وصار حبرا ابديا على طقس ملك زاداق وملك زاداق هذا ملك ساليم حبر الله
العلي وهو الذي تلقى ابراهيم حين انصرف من قتل الملوك واليه ادى ابراهيم العشور
من الجميع وليس اعتقاد قدماء النصارى مثل التلاميذ وتمامه الحواريين اصحاب
الاناجيل الثمانين في حق المسيح عليه السلام الا انه رسول ارسل من قبل الله تعالى و
لو تتبعت الاناجيل الاربعة ورسائل الحواريين لوجدت فيها نصوصا كثيرة بحيث
يعسر عدها على ان المسيح عبد مأمور مرسل من قبل الله تعالى اسوة لسائر اخوانه المرسلين
ثم خلف من بعدهم خلف نبذوا الاناجيل رسائل الحواريين وراء ظهورهم وقالوا ان
القول بان المسيح عبد مخلوق محدث كسائر المخلوقات او انه رسول مثل سائر الرسل
من جنس البشر تحقير وازدراء له ونسبة اليه ما لا يليق بشانه الشريف ومالم نقل
في حقه انه مجانس له تعالى في حقيقة الالوهية او هو عين الاله الحق فاطر السموات
والارض لم يحصل له التعظيم اللائق بشانه فقالوا على اختلاف مقالاتهم وتباينها انه قديم
ليس بمخلوق بل هو على طبيعة الالوهية ولعنوا وكفروا من يقول خلاف ذلك مع الاناجيل
التي بايديهم اليوم وجميع رسائل الحواريين تنادي باعلى صوت على فساد مقالاتهم وبطلان
كلماتهم ومن يضلل الله فلا هادي له فان اشرت الى تناقض مقالاتهم لاناجيلهم شرعوا يقولون
بكلمات هي اشبه بكلمات المبرسمين وباصحاب الماليخوليا **قوله** لان كثيرا من الناس
يشاركهما في مثله والمراد من الكثير هم الانبياء والرسل بل عامة من انعم الله عليهم من
النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقد تواترت الاخبار في هذه الامة المرحومة
ايضا من ابتداء دولة الاسلام الى وقتنا هذا عن الخوارق والكرامات المتنوعة الصادرة
عن هذه الامة المرحومة شرقا وغربا بعدا وقربا سيما الشيخ ابو سعيد ابن ابي الخير المهني
النيسابوري وسيدي عبد القادر الجيلي وقضيب البان الموصلي وسيدي احمد
البدوي وشيخ الاسلام احمد النامقي الجامي وسيدي ابي مدين المغربي وسيدي محمد
الحنفي الشاذلي المصري وسيدي علي الوفاء وخواجه بهاء الدين البخاري الذي يقال له
خواجه نقشبند وخواجه عبيد الله التاشكندي الذي يقال له خواجه احرار فان
كراماتهم وخوارقهم المتنوعة على انواع واصناف قد ظهرت ظهورا على قومهم الموجودين
في عهدهم بحيث شهدوها وابصروها في مواطن كثيرة واوقات عديدة الى ان بلغ الظهور
في الشيوع الى درجة لا ينكرها الموافق والمخالف والاحباء والاعداء **قوله** ثم نبه على
نقصهما وذكر ما ينافي الربوبية ويقتضي ان يكونا من عداد الكائنة الفاسدة قال
صاحب التخجيل كان ايشوع المسيح عليه السلام يقول دائما لقومه ان الله لا يأكل و
لا يشرب ولا ينام ولا يراه احد انتهى قال في سورة ماربولس الرسول الى طيماثاوس
في الاصحاح الاول واما ملك العالمين الذي لا يموت ولا يرى الا اله وحده له الوقار و
المجد الى ابد الابدين وقال ايضا في الاصحاح الثاني والله واحد والوسيط بين الله و
الناس واحد انسان يسوع المسيح وفي الاصحاح السابع عشر من الابركسيس حاكيا عن
ماربولس الرسول وهو يخاطب الى قومه المبعوث اليهم فاني بينما كنت اطوف وابصر
تماثيلكم فوجدت مذبحا عليه مكتوب للاله المكنون فذلك الذي تعبدونه اذ لم تكن

تعرفونه فبهذا انا بشركم ان الاله الذى خلق العالم وكل ما فيه اذ هو رب السماء و
الارض فهو هيا كل صنعة الايادى ليس بحل ولا يخدمه ايادى البشر ولا محتاجا الى شئ
انتهى وفى الاصحاح الاول من رسالة ماربولس الرسول الى اهل رومية وهو يقدح و
يطعن على عباد الاصنام واستبدلوا بمجد الله الذى لا يناله فساد شبه صورة الانسان
الفاسد والطيور وذوات الاربع قوايم والزحافة وهى التى تمشى على استه من الحيوان
مثل الخراطين والحيات ولذلك اسلمهم الله بشهوات قلوبهم للنجاسة كى يفضحوا اجساد
هم فى انفسهم انتهى وفى الاصحاح السادس فى الرسالة الاولى لماربولس الرسول الى طيماثاوس
ذلك الذى سيظهر فى وقته المغبوط القوى وحده ملك الملوك ورب الارباب الذى
وحده له عدم الموت الساكن فى النور الذى لا يقدر احد على الدنو منه ولم يره احد من
الناس ولا يستطيع ايضا ان يراه ذلك الذى له الكرامة والسلطان الابدى انتهى
وفى الاصحاح الثانى من رسالة ماربولس الرسول الى العبرانيين وكان انسان شهد
فى موضع قائلا من هو الانسان الذى ذكرته ابن الانسان تفتقده نقصته قليلا
من الملائكة وتوجته بالمجد والكرامة وسلطته على اعمال يديك واخضعت تحت
قدميه كل شئ وقال بعده فى هذه الرسالة واما الذى نقص قليلا من الملائكة
فقد نرى انه يسوع من اجل الآم موته مكللا بالمجد والكرامة حتى ذاق الموت
بدل كل احد بنعمة الله انتهى قلت والمراد من الانسان قوله وكان انسان شهد فى
موضع هو داود النبى عليه السلام وقوله من هو الانسان الذى ذكرته الى هو نص
الزبور الشريف الذى هو فى ايدى اليهود والنصارى وفى الاصحاح الخامس عشر
من رسالة ماربولس الرسول الى اهل قورنثية ثم يبطل الموت عدو آخر لانه قد
اخضع تحت قدميه كل شئ وحين قال ان كل شئ يخضع له فهو معروف انه غير الذى
اخضع له الكل واذا اخضع له الكل حينئذ يخضع الابن هو ايضا للذى اخضع له
كل شئ ليكون الله كلا فى الكل انتهى وفى الاصحاح الثامن من رسالته الى قورنثية
فاما ما كل ذبايح الاوثان فانا نعرف ان الوثن ليس فى الدنيا بشئ وانه لا اله
غير الاله الواحد وان كان المسمون آلهة اما فى السماء واما فى الارض فانهم آلهة
كثيرة وارباب كثيرة فاما لنا اب واحد الاب الذى كل شئ منه ونحن اليه ورب واحد
هو يسوع المسيح انتهى قوله ورب واحد هو يسوع المسيح من قبيل قوله تعالى ارجع الى
ربك ومعاذ الله انه ربى احسن مثواى فمعنى رب واحد سيد واحد او معلم واحد
وفى الاصحاح الرابع من رسالته الى العبرانيين ومن اجل ان لنا رئيس احبار عظيم يسوع
ابن الله الذى صعد الى السماء لنا رئيس احبار لا يستطيع ان يألم مع ضعفاتنا بل هو
مجرب مثلنا ما خلا الخطية فقط انتهى يعنى لا تقول فى حق رئيس احبارنا يسوع المسيح
انه منزه عن العوارض البشرية مثل الامراض والاسقام والآلام والاكدار والاحتياج
الى ما يحتاج اليه البشر ولا نقول ان له حقيقة وطبيعة تنافى جميع ذلك بل نقول انه
مثلنا فى كونه محلا لعامة العوارض البشرية ولا ننزهه عن شئ من ذلك وانما ننزهه
ونبريه عن الخطيئات والآثام فقط لانه معصوم بعصمة الله تعالى هذا كما تقول عصاة
المسلمين فى حق الانبياء انهم معصومون عن الذنوب والآثام مع انهم متصفون بسائر

بسائر العوارض البشرية وفى الفصل الثالث والاربعين من انجيل يوحنا بعد ما تحرب
عليه اليهود وغاب عن اعينهم وظهر لمريم قال لها يسوع يا مريم التفتت هى وقالت
رابونى تفسيره يا معلم قال لها يسوع لا تلمسينى لانى لم اصعد بعد الى ابى فامضى الى اخوتى
وقولى لهم انى صاعد الى ابى وابيكم الهى والهكم انتهى فهذا نص المسيح نصا جليا
بشهادة يوحنا الذى هو من الحواريين انه عبد مربوب مثلهم وتحت تصرف الله
العالمين مثل ساير المخلوقين وفى الاصحاح الثالث والثلثون من سفر الخروج حاكيا
عن الله تعالى مخاطبا لموسى عليه السلام انك لا تقدر على النظر الى وجهى لانه لا يرانى
بشر فيحيى انتهى قلت هو مثل التورية عند اليهود والنصارى فى توثيقهم له وتعويلهم
عليه فنقول بعد ذلك كله ان يولس عند النصارى اقيم مقام يهودا الاسخريوطى
المطرود باشارة من يشوع المسيح بعد الدفع فهو من الحواريين لا من الثمانين بل من
الاثنى عشر عندهم ورسائله فى التوثيق والتعويل بمثابة الاناجيل عندهم فيصرح
نصا جليا ظاهرا وينادى باعلى صوت انه تعالى لا يموت ولا يرى وكذا سفر الخروج ينادى
بان موسى مع كونه كليمه ورسوله لا يقدر ان يريه تعالى ما دام متقيدا بهذه النشأة
كما قال سيد الانبياء انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا ويسوع المسيح الذى ادعى النصارى
الوهيته رآه فى عصره من لا يقدر على احصاء عددهم الا الله العليم الخبير مع من جملة صفات
تعالى انه لا يرى فى هذه النشأة ومن جملة صفاته تعالى على ما نص عليه فى رسائله انه تعالى
حى لا يموت وقد كان ايشوع المسيح عليه السلام ممن يموت باجماعهم واتفاقهم و
كذلك بنص نصا ان من جملة صفاته انه تعالى لا يحتاج الى شئ والحاجة الى شئ تباين
للالوهية كما فى نص كتابنا العزيز والله الغنى وانتم الفقراء وان المسيح وان كان رئيس
احبارهم فهو محتاج الى الاكل والشرب والنوم واللباس وساير الحاجات البشرية وكذلك
نص نصا ظاهرا على انه تعالى منزه عن الصورة والشكل والهيئة التى للانسان ذكوره
واناثه وعن الصورة والهيئة والشكل الذى لذوات القوايم الاربع وعن الصورة و
الشكل والهيئة التى كانت لحيوانات تمشى على بطنه بل هو منزه عن التشبه لشئ من
مخلوقاته علوا وسفلا كما فى كتابنا العزيز ليس كمثله شئ وانما اقتصر على الانسان و
ساير الحيوانات لكونه الخطاب فى كلامه مع عباد الاصنام وهم بمعزل عن معرفة
الملائكة وعالم الارواح وانهم عبدوا تماثيل وصورا كانت محسوسة لهم فى
غالب الامر كما يدل عليه سوق كلامه فى مواضع وايشوع المسيح عليه السلام كان له
صورة وهيئة وشكل مثل ساير افراد الانسان وكذلك نص الزبور وارتضيه
يولس وبينه وفسره على انه عليه السلام كان ناقصا من الملائكة قليلا وهو تعالى
منزه عن سمات النقص والعجز وعن اماراتهما باجماعهم واتفاقهم وكذلك قال ان
من صفاته تعالى لا يحل فى صنعة الايادى وانه لا يخدمه ايادى البشر والمسيح عليه
السلام حل فى صنعة الايادى وخدمه ايدى البشر وانه تعالى منزه عن العوارض
البشرية ولم ينزهوا المسيح عليه السلام من العوارض البشرية التى تعرض لنوع
البشر سوى الخطيئات والآثام والجرايم التى هى معاصى الله فهو عليه السلام منزه عنها
فقط فانظر الى اوائل النصارى الذين هم لاقوا المسيح عليه السلام واخذوا عنه اولا قوا

من اخذ عنه عليه السّلام والى معتقداتهم فى حقّ الله تعالى جلّ جلاله وتعالى شانه
وفى حقّ المسيح عليه السّلام حيث تجدها موافقة لما فى كتابنا العزيز لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ثم من بعدهم خلف اضاعوا الشهادات واتبعوا الشّهوات
فقالوا فى اصول الدّيانات ما شاؤا وما ارادوا بارائهم وعقولهم وتبدّوا العهود و
المواثيق والشّرايع الّتى عليها ايشوع المسيح واصحابه الآخذين عنه او تابعوا الّذين
لا قوهم واخذوا عنهم بل تحزّبوا وتفرقوا الى ملكانية ويعقوبية ونسطورية والى غيرهم
من الفرق والابعقات تباين تلك المقالات تباينا كلّيا وتنافى تنافيا عظيما الانجيلهم
ورسائل التّلاميذ المرسلين الى الاقطار المبعوثين للدّعوة واداء الامانات فكان
هؤلاء المتحزّبون زعموا انّ التّعظيم لشان المسيح لا يحصل الّا بما ذكروه من اتّصافه
بالالوهيّة وانّما اشبعت الكلام فى هذا المقام لانّ لى كتابا فى ردّ فرق النّصارى
وابطال مقالاتهم الّا انّه لم يتيسّر تبييضها الى الآن فبقى فى المسوّدة فاخذت هذه
النقول من تلك المسوّدات وقد سمعت ان للامام الغزالى كتابا فى ذلك وكذا لابى الهذيل
العلّاف ورايت للشهرستانى ولابن حزم ولصاحب التّخجيل تعرّضا وردّا لهم الّا انّ الاكثر
منهم ردّ بالمقدّمات العقليّة والنّصارى قوم يتجمّدون على النّقول ولا يلتفتون الى الكراهين
العقليّة ونحن سلكنا فى ذلك الكتاب الى الرّد بنصوص كتبهم من الاناجيل ورسائل الحواريين
ولم اجد احدا سلك الى هذا المسلك مع انّه انفع الاشياء فى ذلك الباب ليس الّا قوله
وانّما قال ما نظر الى ما هو عليه فى ذاته توطئة لنفى القدرة الى آخره قال ابو حيّان فى
سورة الانعام عند قوله تعالى ويعلم ما فى البرّ والبحر وعبّر بلفظ ما الّتى هى لاحاد ما لا
يعقل لكثرة اجناسه وانواعه واشكاله فيشمل النّوعين العاقل وغيره تغليب لما لا
يعقل وقال سيبويه ما مبهمة تقع على كلّ شئ فظاهره انّها لا تختصّ بما لا يعقل انتهى
فعلى هذا لا يجرى النكتة الّتى ذكرها المص ههنا فى التّعبير بكلمة ما وهو ظاهر قوله و
قيل انّ اهل ايلة لمّا اعتدوا فى السّبت لعنهم داود فمسخهم الله قردة واصحاب المائدة
لما كفروا دعا عليهم عيسى ولعنهم فاصبحوا خنازير هذا قول الحسن ومجاهد وقتادة و
اقتصر الزّجاج والثعلبى والامام الواحدى فى الوسيط والوجيز والامام البغوى فى تصوير
معنى النّظم الشّريف على هذا المعنى ولم يذكروا وجها آخر غير هذا الوجه الواحد الّا انّ
الثعلبى والامام البغوى اسندا حديث ابى يعلى الموصلى عن عبد الله بن مسعود قال قال
رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم كان فيمن قبلكم من بنى اسرائيل اذا عمل العامل
منهم بالخطيئة نهاه النّاس تعزيرا فاذا كان من الغد جالسه وواكله وشاربه كانّه لم يره
على الخطيئة بالامس فلمّا رأى الله عزّ وجلّ ذلك منهم ضرب بقلوب بعضهم على بعض و
جعل منهم القردة والخنازير ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا
وكانوا يعتدون والّذى نفسى بيده لتأمرنّ بالمعروف ولتنهوّن عن المنكر ولتأخذنّ
على يدى السّفيه ولتأطرنّه على الحقّ اطرا وليضربنّ الله قلوب بعضكم على بعض ويلعنكم
كما لعنهم واخرج الامام الواحدى فى الوسيط حديث مالك عن انس قال انّ رسول الله صلّى الله
تعالى عليه وسلّم قال دوروا مع القرآن حيث دار قالوا يا رسول الله ان لم نطق ذلك
قال كونوا كحوارىّ عيسى بن مريم شقّوا بالمناشير فى الله وصلبوا فى جذوع النّخل فى الله

فى الله قالوا يا رسول الله ان لم نطق ذلك قال القتل فى طاعة الله خير فى حيوة فى معصية
الله انّ بنى اسرائيل ملكتهم ملوك بعد انبيائهم فغيّروا سننهم وعملوا فيهم بغير الحقّ
فلم يمنعهم ذلك من جوارهم ان جانبوهم وضاحكوهم وواكلوهم وشاربوهم فلمّا رأى الله منهم
ضرب بقلوب بعضهم على بعض ولعنوا على لسان داود وعيسى بن مريم انتهى فالثعلبى و
البغوى اقتصرا على ذكر الحديث الّذى ذكراه ولم يتعرّضا لتصوير المعنى على مقتضى الحديث
وكذا الامام الواحدى روى الحديث المذكور ولم يتعرّض لمعنى النظم الشريف فى تفسيره
وتصويره على مقتضى الحديث فصاحب الكشّاف ذكر ذلك المعنى الّذى يشعر به حديث
ابى يعلى وحديث مالك بن انس اوّلا وذكر المعنى المذكور عن الحسن ومجاهد وقتادة ثانيا
مع صيغة التمريض والتّزييف فجعل اوّل الوجهين اوليهما واخيهما والمص مشى على
هذا النّسق تبعا له وانت خبير بانّ الصّواب للمص والزّمخشرى ان يسقطا صيغة التمريض
عن الكلام فى الوجه الثانى ايضا لما سمعت انّه اختاره الزّجاج والامام الواحدى و
البغوى والثعلبى واقتصروا فى بيان النّظم على هذا الوجه وروى عن الحسن ومجاهد
وقتادة وهم الائمّة والقدوة فى تفسير القرآن قوله وكانوا خمسة الاف رجل ولم يذكر
هذه الزيادة لا فى الوجيز ولا فى الوسيط ولا فى تفسير الثعلبى ولا اينا فى المعالم ولا فى تفسير
ابن الجوزى ولا فى التيسير قوله اى ذلك اللعن الشّنيع المقتضى للمسخ بسبب عصيانهم و
اعتدائهم ما حرم عليهم فى الكشاف اى لم يكن ذلك اللّعن الشّنيع الّذى كان سبب المسخ
الّا لاجل المعصية والاعتداء لا لشئ آخر انتهى فى الكشف الحصر انّما استفيد من العدول
عن الظاهر وهو تعلّق بما عصوا بلعن دون ذكر اسم الاشارة فلمّا جيئ به استحضارا
لذلك اللعن وجوابا عن السؤال الموجب دلّ على انّ مجموعه بهذا السّبب لا بسبب آخر
انتهى فى حاشية الطيبى الحصر مستفاد من ايقاع اسم الاشارة استينافا والجار والمجرور
خبر له بعد اثبات اللّعن والطّرد لهم على المبالغة كانّ السّامع لما وقف على ما فعل بهم
من اللّعن والطّرد على لسان نبيّين معظّمين استعظم ذلك وتوهّم انّ له اسبابا شتّى
فقال ما سبب ذلك الامر الفظيع والخطب الجسيم فقيل ذلك بسبب عصيانهم واعتدائهم
وهو عدم تناهيهم عن المناكير فى حاشية التفتازانى استفيد الحصر من العدول عن جعله
متعلّقا بلعن الى الجملة الاستينافيّة المقولة فى جواب باىّ سبب كان ذلك اللعن فوجب
ان يكون ذلك هو السّبب ليتمّ الجواب انتهى فظهر لك انّ نسق المص انّما يلايم النّسق
المعدول عنه فى النّظم الشّريف بترك ذلك وجعل بما عصوا متعلّقا بلعن وامّا النّسق
الّذى عدل اليه بايراد اسم الاشارة وجعله استينافا وجعل بما عصوا متعلّقا بهذا
الاستيناف لا بلعن فالتّقرير الموافق لهذا النّسق والبيان المناسب لهذا السّياق ليس
الّا تقرير الزّمخشرى لا تقرير المصنّف لا يقال ذكر المسخ فى تصوير الحصر ميل منه الى المعنى الثانى
الّذى ذيّفه لانّا نقول المسخ مذكور فى حديث ابى يعلى ايضا قوله اى لا ينهى بعضهم بعضا عن
معاودة منكر فعلوه او عن منكر ارادوا فعله وتهيّؤا له ولا ينتهون عنه من قوله تناهى
عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع فى الكشاف ثم فسّر المعصية والاعتداء بقوله كانوا لا يتناهون
عن منكر فعلوه لا ينهى بعضهم عن منكر فعلوه ثمّ قال فان قلت كيف وقع وهو اعتداء
لانّ فى التّناهى حسما للفساد فكان تركه على عكسه فان قلت وصف المنكر بفعلوه ولا

يكون النهى بعد الفعل قلت معناه لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه او عن منكر فعلوه
او عن منكر ارادوا فعله كما ترى امارات الخوض فى الفسق والآلة تسوى وتهيأ فتنكر و
يجوز ان يراد لا ينتهون فلا يمتنعون عن منكر فعلوه بل يصرّون عليه ويداومون على فعله
يقال تناهى عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع منه انتهى فصاحب الكشاف كما ترى اشار
اوّلا الى الاشكال ثمّ اجاب عنه باجوبة ثلثة احدها جعل فعلوا مجازا عن المعاودة و
التكرار والثانى انّه مجاز عن فعل مثله والثالث انّه مجاز عن ارادته والرابع انّ تناهى
بمعنى امتنع ثم اختلف نسخ المص ففى بعضها اسقط الجواب الثانى من الاجوبة الاربعة
المذكورة فى الكشاف وفى بعضها نسخ على طريق الالحاق فلعلّ وجه الترك انّ المعاودة
لا يكون الا الى المثل ففيه غنية عن ذكر المثل ولعلّ وجه الذكر انّ المعاودة لا تقيد
ما يقيده المثل اذ المثل يشمل المختلف نوعا وصنفا وشخصا بخلاف المعاد فانّه ظاهر
فى المتحد نوعا والمختلف شخصا لا صنفا ولا نوعا ثم انّ المص لم يشر الزمخشرى الى الاشكال
الذى ذكره قبل الجواب لا اجمالا ولا تفصيلا ولو اشار اليه قبل الجواب الجواب الذى
فى حساب الناظر ولو فى غاية الاجمال لكان اظهر وكذلك ترك امرا اشتد الحاجة ظهور
المقصود وانكشاف المرام عن النظم الشريف الى ذكره وقد ذكره الزمخشرى لا مرّة واحدة
بل مرّتين وذلك هو كون قوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه تفسير المعصية
والاعتداء ولم يكتف بذكره مرّة اهتماما بشانه والمصنّف لم يتعرّض له اصلا بل احاله
الى فطانة الناظر كما احال السؤال الذى تركه اليها ولو تعرّض له لكان اظهر ولعلّ
الزمخشرىّ اشار الى كون تناهى ههنا بمعنى انتهى وامتنع غير ظاهر بقوله ويجوز لانّ
المتبادر من صيغة التناهى والشايع فى الاستعمال هو النهى المشترك بين اثنين واما
جعله بمعنى انتهى وامتنع وان ورد الا انّه لندرته وعدم شيوعه مثل الشاذ فلذا
زيّفه الزمخشرى واشار الى انّ المعنى الاوّل هو هو فاكتفاء المص بمجرّد التاخير وتجريده
عن امارة الترتيب غير ظاهر قال ابو حيّان الآية ظاهرة التفاعل بمعنى الاشتراك اى لا
ينهى بعضهم بعضا وذلك انّهم اجمعوا بين فعل المنكر والتجاهر به وعدم النهى عنه
والمعصية اذا فعلت وقدرت على العبد ينبغى ان يستتر بها من ابتلى منكم بشىء من هذه
القاذورات فليستتر فاذا فعلت جهارا وتواطؤا على عدم الانكار كان ذلك تحريضا
على فعلها وسببا مثيرا لافشائها قال العلّامة الطيبى ويجوز ان يجرى لا يتناهون
على حكاية الحال الماضية لاكتنافه بالماضيين كقوله تعالى هو الذى ارسل الرياح
فتثير سحابا فسقناه تصويرا لتناهيهم فى التوانى عن التناهى عن الافعال الشنيعة و
هى تركهم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ليزجر السامع عن ارتكاب مثلها قلت ويجوز
ايضا ان يكون معنى لا يتناهون لا يتلاومون اى لا يلوم بعضهم ولا ينكره قوله
والمعنى موجب سخط الله والخلود فى العذاب قوله لشدّة شكيمتهم والشكيم والشكيمة
فى اللجام الحديدة المعترضة فى فم الفرس التى فيها الفاس والجمع شكايم وفلان شديد الشكيمة
اذا كان شديد النفس انفا ابيّا وفلان ذو شكيمة اذا كان لا ينقاد وفى النهاية
فى حديث عايشة تصف اباها فما برحت شكيمته فى ذات الله اى شدّة نفسه يقال
فلان شديد الشكيمة اذا كان عزيز النفس ابيّا قويّا واصله من شكيمة اللجام فان

فان قوّتها تدلّ على قوّة الفرس قال تعالى ولتجدنّ اقربهم مودّة للّذين امنوا الّذين قالوا
انا نصارى قال الثعلبى وتبعه الامام الواحدى والامام البغوى لم يرد به جميع النصارى
مع ما فيهم من عداوة المسلمين وتخريب بلادهم وهدم مساجدهم وقتلهم واسرهم واحراق
مصاحفهم ولا كرامة لهم وانّما نزلت هذه الآية فى النجاشى واصحابه ثمّ قال الثعلبى
والبغوى قال اهل التفسير ايتمرت قريش بان يفتنوا المؤمنين عن دينهم فوثبت كلّ قبيلة على
من فيها من المسلمين يؤذونهم ويعذبونهم فافتتن من افتتن وعصم الله منهم من
شاء ومنع الله رسوله بعمّه ابى طالب فلمّا راى رسول الله ما باصحابه ولم يقدر على
منعهم ولم يؤمر بعد بالجهاد امرهم بالخروج الى ارض الحبشة وقال انّ بها ملكا صالحا
لا يظلم ولا يظلم عنده احد فاخرجوا اليه حتّى يجعل الله تعالى للمسلمين فرجا واراد به
النجاشى واسمه اصحمة وهو بالحبشية عطيّة وانّما النجاشى اسم الملك كقولك كسرى وقيصر
ثم قالا فكان جميع من هاجر الى الحبشة من المسلمين اثنين وثمانين رجلا سوى النساء
والصبيان ثمّ قال اقام المسلمون هناك بخير دار واحسن جوار الى انّ هاجر رسول الله
وعلا امره وذلك فى سنة ستّ من الهجرة وفى تفسير الحافظ ابى الفرج فهل هذا عامّ
فى كلّ النصارى ام خاص فيه قولان احدهما خاصّ ثم فيه قولان احدهما انّه اراد به النجاشى
واصحابه لمّا اسلموا قاله ابن عبّاس وابن جبير والثانى انّهم قوم من النصارى وكانوا
متمسّكين بشريعة عيسى فلمّا جاء محمّد عليه السلام اسلموا قاله قتادة والقول الثانى
انّه عامّ قال الزجاج يجوز ان يراد به النصارى لانّهم كانوا اقلّ مظاهرة للمشركين من
اليهود انتهى قلت انّ قيصر الموجود فى عهده عليه السلام وهو هرقل لمّا بلغ اليه كتاب
الدعوة الى الاسلام من قبله عليه السلام عامله بالجميل ونوّه بذكره عليه السلام
عند بطارقته وعظماء مملكته حتّى قال جهارا وهو بمسمع منهم لو كنت عنده لغسلت
عن قدمه وهذا كمال التعظيم عند النصارى ومال الى الاسلام كلّ الميل حتّى اراد ان تؤمن
جميع من فى مملكته ولم يساعده عظماء مملكته وخاف من خروجهم عليه وكذا مقوقس
ملك مصر عظّم كتاب رسول الله واكرم الرسول المرسل من قبله عليه السلام واهدى
اليه هدايا جليلة وكذا اكيدر صاحب دولة الجندل ملك عمّان وبحرين والنجاشى ملك
الحبشة وهما اسلما ودخلا فيما دخل فيه المسلمون فهؤلاء الاربعة ملوك النصارى فى عهده
عليه السلام فكلّهم عاملوه عليه السلام بالجميل ولم يقولوا بالهجر ولا مزّقوا كتابه عليه
السلام مثل كسرى العجم ابرويز وكذا بشر قسّ الشام وعالمهم الكبير به عليه السلام وبنبوّته
واوصى لعمّه ابى طالب توصية اكيدة فى حمايته وصيانته عن كيد اليهود وبمراعاة جانبه
كلّ المراعاة وامّا ورقة بن نوفل ابن عمّ خديجة وهو ترك دين ابائه عبدة الاصنام وتنصّر
وكتب من اسفار الانبياء السالفة ما شاء الله ان يكتب ووجد فيها بشارة الانبياء
فى حقّ نبيّنا عليه السلام وكان ينتظر ظهوره عليه السلام اشدّ الانتظار غدوّا وعشيّا
وقد سمع من ميسرة غلام خديجة ما سمع ممّا حكى ما رأوه من رسول الله قبل البعثة فى
سفره الى الشام وكان معه عليه السلام فى هذه السفرة فقال مخاطبا لخديجة رضى الله
عنها، لججت وكنت فى الذكرى لجوجا، لهمّ طال ما بعث النشيجا، ووصف من خديجة
بعد وصف، فقد طال انتظارى يا خديجا، ببطن المكّتين على رجائى، حديثك ان

اری منه خروجا، بما خبّرتنا من قول قسّ، من الرّکبان اکره ان یعوجا، بان محمّدا سیسود قوما،
ویخصم من یکون له حجیجا، ویظهر فی البلاد ضیاء نور، یقیم به البریّة ان تموجا، فیلقی من
یحاربه خسارا، ویلقی من یسالمه فلوجا، فیا لیتی اذا کان ذاکم، ولجت وکنت اوّلهم
ولوجا، ولوجا فی الّذی کرهت قریش، ولو عجّت بمکّتها عجیجا، ارجّی بالّذی کرهوا جمیعا
الی ذی العرش ان سفلوا عروجا، فان یبقوا او ابق تکن امور، تضجّ الکافرون لها ضجیجا،
فان اهلک فکلّ فتی سیلقی، من الاقدار متلفة خروجا، فلمّا تشرّف رسول الله صلّی الله تعالی
علیه وسلّم بخلعة الرّسالة اوّل وهلة فی غار حراء ولم یکن شاهدا ولا مشاهدا للرّسالة و
حالاتها وخصایصها خاف علیه السّلام علی نفسه من صولة تلک الحالات وشدّتها فراجع
الی ورقة یخبر عن تلک الحالات وما وجد فی نفسه من شدّتها ففرح ورقة بهذا فرحا قویّا و
بشّر به رسول الله تبشیرا عظیما وقال هذا هو النّاموس الّذی اوتی موسی فالنّصاری علماؤهم
وملوکهم کانوا ینوّهون به علیه السّلام ویبشّرون به وبظهوره قبل مبعثه علیه السّلام
یوقّرونه توقیرا فبعضهم مع هذا التّوقیر والتّعظیم بشانه علیه السّلام لم یدخل فی شرعه
ودینه مثل هرقل ومقوقس مخافة علی نفسه من قومهم وعلی دولته وبعضهم دخلوا فی
دینه مثل النّجاشی واکیدر فلیس لهم شدّة الشّکیمة وفرط العتوّ والتمرّد ومثل الیهود
والمشرکین والمجوس منهم کسری ابرویز قال تعالی ذلک بانّ منهم قسّیسین ورهبانا
وانّهم لا یستکبرون فی الوسیط قال الزّجاج القسّ والقسیس من رؤساء النّصاری و
یجمع القسّیس قسّیسین وقال قطرب القسیس العالم بلغة الرّوم والرّهبان جمع الرّاهب
مثل فارس وفرسان والرّهبانیة مصدر الرّاهب والتّرهب التعبّد فی صومعة قال ابن
الانباری مدحهم الله تعالی بالتمسّک بدین عیسی علیه السّلام وانّهم استعملوا فی امر
محمّد علیه السّلام ما اخذ علیهم فی التّوریة والانجیل فتاً وبل قوله ذلک بانّ منهم قسّیسین
ورهبانا ذلک بانّ منهم علماء بوصاة عیسی علیه السّلام الدّلیل علی ذلک قوله تعالی
وانّهم لا یستکبرون ای عن اتّباع الحقّ والاذعان له کما استکبر الیهود وعبدة الاوثان
انتهی فی تفسیر الثّعلبی الرّهبان العباد اصحاب الصّوامع واحدهم راهب مثل فارس وفرسان
وراکب ورکبان وقد یکون واحدا وجمعه رهابین مثل قربان وقرابین وجُرْدان وجرادین
وانْشِدَ فی الواحد، لو عاینت رهبان دیر فی القلل، لاقبل الرهبان یسعی ونزل، وانْشِدَ فی
الجمع، رهبان مدین لو رأوک تنزّلوا، والعصم من شعف الجبال القارد، انتهی قال ابو
حیّان القسّ بفتح القاف تتبع الشّیء وبکسرها رئیس النّصاری وقسّیس بناء للمبالغة کشرّیب
وجمع بالواو والنّون جمع سلامة ویجمع ایضا جمع تکسیر قالوا قساوسة قال امیّة بن ابی
الصّلت، لو کان منفلت کانت قساوسة، یحییهم الله فی ایدیهم الزّبر، قال الفرّاء هو
مثل مهالبة کثرت السّینات فابدلوا احدیهن واوا یعنی انّ قیاسه قساسة انتهی قلت
ویفهم ممّا نقله الواحدی عن قطرب انّ لفظ القسّیس لیس بعربیّ فی اصله بل هو معرّب والّذی
یشعر به کلام ابی حیّان انّه لفظ عربیّ فی تفسیر ابن الجوزی فان قیل کیف مدحهم بانّ منهم
قسّیسین ورهبانا ولیس ذلک من امر شریعتنا فالجواب قد کانت الرهبانیّة مستحسنة
فی دینهم والمعنی بانّ فیهم علماء بما اوصی به عیسی فی امر محمّد قال القاضی ابو یعلی وربما
ظنّ جاهل انّ فی هذه الآیة مدحا للنّصاری ولیس کذلک لانّه انّما مدح من آمن منهم

منهم ویدلّ علیه ما بعد ذلک ولا شکّ انّ مقالة النّصاری اقبح من مقالة الیهود
انتهی قول القاضی ابی یعلی وهو مخالف لسبک الآیة وصیاغتها ونسقها لانّ وصفهم و
نعتهم بانّهم قوم من جملتهم ومن جنسهم قسّیسین ورهابین وانّ عامّتهم متّسمة بعدم
الاستکبار یشعر خلاف ما ذکره وکذلک وصفهم بانّ جنس النّصاری اقرب مودّة
للمؤمنین من جنس الیهود والمشرکین یشعر خلافه فالّذی یظهر من هذا النّسق ومن هذه
الصّیاغة انّ الطّوایف الثّلث وان کانوا کفرة کلّهم الا انّ الیهود والمشرکین اشدّ عداوة
للمؤمنین من النّصاری وابعد الی قبول الایمان منهم لشدّة شکیمتهم وفرط عتوّهم وتمرّدهم
بخلاف النّصاری فانّهم اقرب النّاس مودّة للّذین آمنوا واقرب النّاس الی قبول الایمان
منهما للین عریکتهم ورقّة افئدتهم هذا هو مفهوم هذا الوصف ایضا بشهادة السّبک
ثمّ قوله ویدلّ علیه ما بعد ذلک غیر مسلّم اذ یحتمل ان یکون ما قبل ذلک وصف عامّتهم
وما بعده وصف خاصّتهم من قوم النّجاشی الّذین دخلوا فی دیننا مع اتّصافهم بصفة
عامّتهم قبل الدّخول ایضا ویؤیّد ما ذکرنا ما قاله الحذّاق من اهل التفسیر مثل الزّمخشری و
المص وغیرهما وفیه دلیل علی انّ التّواضع والاقبال علی العلم والعمل والاعراض عن الشّهوات
محمودة وان کانت فی کافر ثمّ قول ابی یعلی وربّما ظنّ جاهل فی الآیة مدحا للنّصاری ممّا
یتعجّب منه اذ هذا الظّن نشاء من ممارسة قواعد البلاغة واکتساب اصول البیان لصناعة
قوله ولا شکّ انّ مقالة النّصاری اقبح من مقالة الیهود قلنا نعم الا انّ مقادیر الاعمال
عند الله خیرا وشرّا والجزاء المترتّب علیها تنعیما وتعذیبا لا یتاتی فیها رای مجتهد ولا
قیاس وانّما هو امر منقوض الی الشّارع فان قلت لیس القاضی ابو یعلی منفردا فی هذا القول
یعنی انّه خاص بالنّصاری الّذین دخلوا فی الاسلام لانّه قول البغوی والواحدی ایضا بل
قول ابن عبّاس وسعید بن جبیر ومجاهد وقتاده وعطاء وغیرهم علی ما رواه ابن جریر الطّبری
فنقول الّذین یقولون انّه عامّ لا خاصّ لمن آمن منهم کثیر ایضا لما علمت انّ اهل التّفسیر تفرّقوا
فرقتین احدیهما قالت بالخصوص والاخری منهما تقول عامّة ومنهم ابن جریر الطّبری وابو
منصور الماتریدیّ والزّجاج والزّمخشری والمص والرّاغب الاصفهانی وابو حیّان الاندلسی
وغیرهم وکذلک وقع الاختلاف فی سبب نزول هذه الآیة اعنی لتجدنّ الآیة فبعضهم
علی انّها نزلت فیمن اسلم منهم وبعضهم علی انّها نزلت فی جمیع النّصاری وکلا القولین
ذکره الامام النسفی فی التّیسیر ونحن انّما نقابل القاضی ابا یعلی ونؤاخذه فی قوله وربّما
ظنّ جاهل انّ فی هذه الآیة مدحا للنّصاری ولیس کذلک لانّه انّما مدح من آمن منهم
حیث انّ هذا القول لیس قولا عن جهل بل هو قول صدر عن هؤلاء الاعلاء سیّما وسبک
الآیة وسوقها تشهد لقولهم لا القول الّذین قالوا بالخصوص کما تحقّقت وقد طعن الامام
ابو منصور الماتریدی علی قول من یقول انّها نزلت فی النّصاری الّذین امنوا وانّها مدح
لمن آمن منهم وقال وهذا التأویل لا یصحّ لانّه یصیر حاصل الکلام ان المؤمنین اقرب
مودّة للمؤمنین من الکفّار وذلک کلام لا یفید معنی لکنّه علی کلّ الیهود وکلّ النّصاری
انتهی قلت تاییدا له ولمن قال بالعموم انّ النّاس فی النّظم الشّریف اعنی اشدّ النّاس وکذا اقربهم
مودّة المراد به ما سوی المؤمنین لیس الا فالمراد اذن الکفّار لیس الا فالمراد اشدّ الکفّار
عداوة للمؤمنین الیهود واقرب الکفّار مودّة للمؤمنین النّصاری فلو جعلنا النّاس

المذكور في اشد الناس واقربهم عاماً بحيث يدخل فيه المؤمنون لكان المعنى في الاول
ان اليهود في عداوتهم للمؤمنين اشد من المؤمنين في عداوتهم للمؤمنين ولكان المعنى
في الثاني ان النصارى في مودتهم للمؤمنين اقرب من المؤمنين وكل من المعنيين لا
حاصل له فظهر لك ان من قال ان هذه الآية نزلت في حق من آمن من النصارى لابد
وان يقول في الاوصاف المذكورة بانها مجاز باعتبار ما كان قال الامام المحقق في الرواية
والدراية محمد بن جرير الطبري في تفسيره بعد نقل الاقوال بخصوص الآية بالمسلمين منهم
باسانيدها وتعيين اصحاب الاقوال والصواب في ذلك من القول عندنا ان يقال ان
الله تعالى ذكره اخبر عن النفر الذين اثنى عليهم من النصارى بقرب مودتهم لاهل الايمان
بالله ورسوله وان ذلك انما كان منهم لان منهم اهل اجتهاد في العبادة وترهيب في
الديارات والصوامع وان منهم علماء بكتبهم واهل تلاوة لها فهم لا يبعدون من المؤمنين
لتواضعهم اذا عرفوه ولا يستكبرون عن قبوله اذا تبينوه لانهم اهل دين واجتهاد فيه و
نصيحة لانفسهم وليسوا كاليهود الذين قد دربوا بقتل الانبياء ومعاندة الله تعالى
في امره ونهيه وتحريف تنزيله الذي انزله في كتبه انتهى فصرح بان الآية في حق النصارى
لا في حق المسلمين منهم وبانه وقع في هذه الآية المدح والثناء عليهم وبان القول بان
الآية في حق المسلمين منهم غير صحيح بل القول الصحيح ان تكون في حق عامة النصارى فان
قلت انه قد اسند قبل هذا القول عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة و
عطا واسمعيل السدي وغيرهم القول بخصوص الآية بالمسلمين منهم ثم بعد ذلك صحح
القول بالعموم بلا ذكر سند يدل على العموم ويهدم القول بالخصوص فما وجه ذلك قلت
لعله اطلع في تلك الاسانيد على العلل والقوادح الواقعة في المتون والاسانيد عارف
بالادواء فحيث لم يكن ثبوت الاثر عن ابن عباس وغيره من التابعين متحققا مع كون السياق
والنسق ظاهرا في القول بالعموم والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** من الذين شهدوا بانه
حق او بنبوته او من امته الذين هم شهداء على الامم يوم القيمة في تفسير ابي الفرج اي مع
من يشهد بالحق وللمفسرين في المراد بالشاهدين ههنا اربعة اقوال احدها محمد وامته
رواه علي بن ابي طلحة عن ابن عباس والثاني اصحاب محمد رواه ابو صالح عن ابن عباس
والثالث الذين يشهدون بالايمان قاله الحسن والرابع الانبياء والمؤمنون قاله
الزجاج **قوله** وجواب سائل قال لم آمنتم في تفسير ابي الفرج قال ابن عباس لامهم قومهم
على الايمان فقالوا هذا انتهى وفي الوسيط للواحدي قال المفسرون ان هؤلاء الوفد
لما رجعوا الى قومهم لاموهم على ترك دينهم فاجابوهم بهذا انتهى قال الامام البغوي و
ذلك ان اليهود عيروهم وقالوا امنتم فاجابوهم بهذا انتهى فظهر لك ان المراد من السؤال
المفهوم من قول المص او جواب سائل قال لم امنتم هو السؤال المحقق لا السؤال المقدر في
الكشاف وقيل لما رجعوا الى قومهم لاموهم فاجابوهم بذلك انتهى والمص جرد الكلام
عن صيغة التمريض والتزييف لما سمعت انه نقله من المفسرين اصحاب الروايات مثل
البغوي وابن الجوزي والواحدي غاية ان الامام البغوي على ان الذين لاموهم بايمانهم
طائفة اليهود لا قومهم النصارى والواحدي وابن الجوزي على ان الذين لاموهم
بالايمان هم قومهم النصارى اذا رجعوا اليهم فكلام المص مع كونه في غاية الايجاز

الايجاز احسن من كلام الكشاف من وجهين الاول من جهة تجريده عن صيغة التمريض و
الثاني من جهة انه محتمل لرواية الواحدي وابن الجوزي ولرواية الامام البغوي **قوله** و
الآيات الاربع قال الشيخ زكريا هي من قوله واذا سمعوا الى نهايتها بناء على ان يقولون مستأنف
وهو الاشهر **قوله** روي انها نزلت في النجاشي واصحابه بعث اليه رسول الله بكتابه فقراءه
ثم دعا جعفر ابن ابي طالب والمهاجرين معه واحضر الرهبان والقسيسين فامر جعفر
ان يقراء عليهم القرآن فقراء سورة مريم فبكوا وامنوا بالقرآن انتهى قال الشيخ ولي الدين
العراقي لم اقف عليه قال الجلال السيوطي قلت اخرجه ابن ابي شيبة وابن ابي حاتم و
الواحدي من طريق ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث
بن هشام وعروة بن الزبير مرسلا **قوله** وقيل نزلت في ثلثين او سبعين رجلا الحديث
اخرجه ابن جرير عن سعيد بن جبير **قوله** كانه لما تضمن ما قبله مدح النصارى على ترهبهم
والحث على كسر النفس ورفض الشهوات عقبه النهي عن الافراط في ذلك والاعتداء
عما حد الله بجعل الحلال حراما في تفسير الراغب لما ذكر حال الذين قالوا انا نصارى
وان منهم قسيسين ورهبانا ومدحهم بذلك وكانت الرهبان قد حرموا على انفسهم
طيبات ما احل الله ورأى الله قوما تشوقوا الى حالهم وهموا ان يقتدوا بهم نهاهم
عن ذلك انتهى قال ابو حيان ومناسبة هذه الآية لما قبلها هي انه تعالى لما مدح
النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ومستلذاتها
اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في ذلك التقشف والتبتل فبين تعالى ان الاسلام
لا رهبانية فيه انتهى فسبك الراغب وابي حيان وان كانا متحدين في المآل الا ان سبك
ابي حيان اتم واحسن من سبك الراغب في تفسير التيسير وقيل لما نزل ذكر الرهبان و
القسيسين ومن صفتهم التبتل وترك الشهوات احبوا ان يقتدوا بهم فنزلت انتهى
قال الحافظ ابو الفرج في سبب نزولها ثلثة اقوال احدها ان رجالا من اصحاب النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم منهم عثمان بن مظعون حرموا اللحم والنساء على انفسهم وارادوا جب
انفسهم ليتفرغوا للعبادة فقال رسول الله لم اومر بذلك ونزلت هذه الآية رواه
العوفي عن ابن عباس وروى ابو صالح عن ابن عباس قال كانوا عشرة ابوبكر وعمر وعلي
وابن مسعود وعثمان بن مظعون والمقداد بن اسود وسالم مولى ابي حذيفة وسلمان
الفارسي وابو ذر وعمار وعمار بن ياسر اجتمعوا في دار عثمان بن مظعون فتواثقوا على
ذلك فبلغ ذلك رسول الله فقال من رغب عن سنتي فليس مني ونزلت هذه الآية قال
السدي كان سبب عزمهم على ذلك ان رسول الله جلس يوما فلم يزدهم على التخويف
فرق الناس وبكوا فعزم هؤلاء على ذلك وحلفوا على ما عزموا عليه وقال عكرمة ان
علي بن ابي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون والمقداد وسالما مولى حذيفة
في اصحابه تبتلوا فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات
الطعام واللباس الا ما يأكل ويلبس اهل السياحة من بني اسرائيل وهموا بالاخصاء و
اجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت هذه الآية والثاني ان رجلا اتى رسول الله
فقال اني اذا اكلت من هذا اللحم اقبلت على النساء واني حرمته علي فنزلت هذه الآية
رواه عكرمة عن ابن عباس والثالث ان ضيفا نزل بعبد الله بن رواحة ولم يكن حاضرا

فلما جاء قال لزوجته هل اكل الضيف فقالت انتظرتك فقال حبست ضيفي من اجلي
طعامك علي حرام فقالت وهو علي حرام ان لم تاكله فقال الضيف وهو علي حرام ان
لم تأكلوه فلما رأى ذلك ابن رواحة قال قربي طعامك كلوا بسم الله ثم غدا الى النبي
فاخبره بذلك فقال احسنت ونزلت هذه الآية وقراء حتى بلغ لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم رواه عبد الرحمن بن زيد عن ابيه انتهى فما ذكره النسفي والراغب وابو حيان
والمص انما يلايم من القول الاول الرواية الاولى والثانية والرابعة دون الثالثة
واما القول الثاني والثالث فلا يلايم شيئا منهما اصلا دون القول الثاني والثالث
فيه واما قوله ويجوز ان يراد الخ فهو ملايم للاقوال الثلث جميعا قوله روي ان
رسول الله وصف القيامة لاصحابه يوما وبالغ في انذارهم الخ اخرجه الواحدي في اسباب
النزول بلفظ المصنف وروى ابن جرير بمعناه بزيادة ونقص عن مجاهد وعكرمة و
السدي والقصة تشاهد في الصحيحين من حديث عايشة قوله عثمان بن مظعون قال
ابن الاثير في جامع الاصول هو ابو السائب عثمان بن مظعون الجمحي اسلم بعد ثلثة عشر
رجلا وهاجر الهجرتين وشهد بدرا وكان حرم الخمر في الجاهلية وهو اول من مات من
المهاجرين بالمدينة على رأس ثلثين شهرا من الهجرة وقيل بعد اثنين وعشرين شهرا وقبل
النبي عليه السلام وجهه بعد موته ولما دفن قال نعم السلف هو لنا ودفن بالبقيع
قوله المسوح جمع مسح بكسر الميم وهو البلاس ويجيء جمعه على امساح ايضا قوله
ويجبوا مذاكيرهم اي يقطعوا والمذاكير جمع ذكر على غير قياس قلت ويستعمل في موضع الوحد
ايضا يقال قطعت مذاكير فلان قوله واكل اللحم والدسم وهو دسم اللحم ويقال له الودك
ايضا قوله فمن رغب عن سنتي فليس مني ونزلت فعلى هذا لم يكن سبب النزول ما وقع
قبل هذا النهي من مدح النصارى على رفضهم الشهوات وكسرهم النفس وترهبهم حتى
حصل في نفوس المؤمنين بهذا المدح التشوق بحالهم فورد النهي عن اتصاف المؤمنين
بحالهم مع انه يتوقف ذلك على وقوع الترتيب الوضعي موافقا للترتيب النزولي وهو غير
متبين قوله لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة وقع الاختلاف بين
اهل السنة واهل الاعتزال في الرزق فقال اهل السنة الرزق لا يختص بالحلال بل الحرام
ايضا رزق وقال اهل الاعتزال الحرام ليس برزق فرده المص بانه لو لم يقع الرزق الا
على الحلال لم يكن لذكر الحلال في الآية الكريمة فائدة زائدة على ذكر الرزق وفي حاشية
الكشف النظم الشريف يدل على ان الرزق يقع على الحرام وجعله حالا مؤكدة خلاف
الظاهر وجعله صفة مصدر محذوف اي كلا احلالا الا للتوسعة ليس باولى فانه اذا جعلت
مؤكدة افادة تلك الفائدة على ان الحلال اكثر ما يستعمل في وصف العين لا الحدث قال
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية قال الامام البغوي والواحدي وابن الجوزي
ان القوم لما حرموا الطيبات من المآكل والمناكح حلفوا على ذلك فلما نزل قوله تعالى
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله
تعالى هذه الآية قوله وقرئ حمزة والكسائي وابن عباس عن عاصم عقدتم بالتخفيف
في تفسير الثعلبي واختاره ابو عبيدة وقال لان التشديد في التكرير مرة بعد مرة ولست
آمن ان يلزم من قراء هذه القرأن لا يوجب عليه الكفارة في اليمين الواحدة حتى

حتى يرددها مرارا وهذا خلاف الاجماع وقراء اهل الشام عاقدتم والمفاعلة قد
تكون من فاعل مثل عافاك الله ونحوها قال ابو البقاء ويقراء بتشديدها وذلك
لتوكيد اليمين كقوله والله والذي لا اله الا هو ونحوه وقيل التشديد يدل على تاكيد
العزم بالالتزام بها وقيل انما شدد لكثرة الحالفين وكثرة الايمان وقيل التشديد
عوض من الالف في عاقدتم ولا يجوز ان يكون التشديد لتكرير اليمين لان الكفارة تجب
وان لم يتكرر قوله فحذف للعلم به يعني حذف وقت المؤاخذة ان قدرنا اذا حنثتم او
حذف المضاف ان قدرنا بنكث ما عقدتم فكل من الحذفين وقع للعلم به قوله فكفارته
نكثه في حاشية الطيبي يجوز ان يعود الضمير منه الى العقد المدلول عليه بالفعل المقدم
ويجوز ان يعود الى الايمان وفي الكشف واما العود الى الايمان لان افعالا في حكم المفرد
كانعام ففيه نظر لان انعاما مفرد على ما نقله عن سيبويه في سورة النحل قوله لقوله عليه
السلام من حلف على يمين الحديث اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة قوله واهلون كارضون
اي بسكون الراء فهو مثله وزنا وجمعا من حيث انه جمع جمع المذكر السالم من غير اجتماع
شرطه قوله او من اوسط انجعل بدلا قال صاحب الكشف في الحواشي عن المصنف ووجهه
ان من اوسط بدل من اطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه في حكم
المنحى اقول النسبة لم تصح وفيه ان البدلية غير ظاهرة والعطف على البدل ادخال المعطوف
في حكمه وهو فاسد والوجه ان من اوسط مرفوع المحل على وصفه اطعام ولا يحتاج الى
تقدير اطعاما من اوسط وعطف الكسوة على محل من اوسط فيه اشارة الى ان العطف
من باب علفتها تبنا وماء باردا كانه قيل هو اوسط ما تطعمون او اللباس هو كسوتهم على
معنى اطعام هو اطعام الاوسط واللباس هو اللباس الكسوة وفيه ابهام وتفسير في الموضعين
والجمع فيهما بين الحدث والعين وهو صحيح لا دخل عليه في حاشية التفتازاني اعتراض
على ما نقل عن المص بان المعطوف على البدل في موقع البدل ضرورة وابدال كسوتهم
من اطعام غلط لا يقع في التنزيل واجيب بالمنع بل قد وجد على ما سبق من انه قد يعطف
على البدل ويكون المقصود الانتساب الى ما انتسب اليه المبدل منه بجعله في حكم
المنحى عنه وقد يجاب بانه على طريقة علفتها تبنا وماء باردا والتقدير اطعام من اوسط
ما تطعمون او اللباس من كسوتهم ورد بانه ح يكون عطفا على المبدل منه لا البدل مع
ما فيه من تغيير الكلام والجواب ان المراد بالنظر الى ظاهر اللفظ عطف على البدل قوله و
كاسوتهم في النهاية الاسوة بكسر الهمزة وضمها القدوة والمواساة المشاركة والمساهمة
في المعاش قوله بمعنى او كمثل ما تطعمون اهليكم اسرافا او تقتيرا تواسون بينهم وبينهم
ان لم تطعموا الاوسط في الكشاف بمعنى او مثل ما تطعمون اهليكم اسرافا كان او تقتيرا
لا تنقصونهم عن مقدار نفقتهم ولكن تواسون بينهم وبينهم انتهى والمص زاد على
الكشاف قيدا وهو قوله ان لم تطعموهم الاوسط يعني من كان عادته اطعام اهله
الوان الطعام فعليه ان يطعم المساكين مثلها وكذا من كان عادته اطعام اهله مقدار
قوت وكفاية فيكفي في كفارته اطعام مثله ولا يلزم عليه الاعلى والاوسط وكلام المص
تام اذ بدون هذا القيد يحتمل ان يكون الكلام للتخيير مثل جالس الحسن وابن سيرين
قال تعالى يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب الآية في تفسير الحافظ ابي

الفرج فى سبب نزولها اربعة اقوال احدها ان سعد بن ابى وقاص اتى نفرا من المهاجرين
والانصار فاكل عندهم وشرب الخمر قبل ان يحرّم فقال المهاجرون طير من الانصار فاخذ
رجل لحى جمل فضربه فجدع انفه فاتى رسول الله فاخبره فنزلت هذه الآية رواه مصعب
بن سعد عن ابيه وقال سعيد بن جبير صنع رجل من الانصار صنيعا فدعا سعد بن
ابى وقاص فلمّا اخذت فيهم الخمر افتخروا واستبّوا فقام الانصارى الى لحى جمل فضرب
راس سعد فاذا الدّم على وجهه فذهب سعد يشكوا الى النّبىّ فنزل تحريم الخمر فى قوله انّما
الخمر والميسر الى قوله تفلحون والثانى انّ عمر بن الخطاب قال اللّهمّ بيّن لنا فى الخمر بيانا
شافيا فنزلت فى البقرة فقال اللّهمّ بيّن لنا بيانا شافيا فنزلت التى فى النّساء لا تقربوا
الصّلوة وانتم سكارى فقال اللّهمّ بيّن لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزلت هذه الآية
رواه ابو ميسرة عن عمر والثالث انّ ناسا من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضا
وتكلّموا بما لا يرضاه الله من القول فنزلت هذه الآية رواه ابن ابى طلحة عن ابن عبّاس
والرّابع انّ قبيلتين من الانصار شربوا فلمّا ثملوا عبث بعضهم ببعض فلمّا صحوا جعل
الرّجل منهم يرى الاثر بوجهه وبرأسه وبلحيته فيقول صنع بى هذا اخى فلان والله
لو كان بى رؤفا ما صنع بى هذا حتّى وقعت فى قلوبهم الضّغاين وكانوا اخوة ليس فى
قلوبهم ضغاين فنزلت هذه الآية رواه سعيد بن جبير عن ابن عبّاس ثمّ قال ذكر شيخنا
على بن عبد الله انّ جماعة كانوا يشربون الخمر بعد هذه الآية ويقولون انّها لم تحرّمها
انّما قال فهل انتم منتهون قال بعضنا انتهينا وقال بعضنا لم ننته فلمّا نزل انّما حرّم
ربّى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم حرّمت لانّ الاثم اسم للخمر وهذا ليس بشئ
انتهى كلام ابن الجوزى **قوله** واعلم انّه تعالى اكّد تحريم الخمر والميسر فى هذه الآية بان
صدّر الجملة بانّما وقرنهما بالانصاب والازلام وسمّاهما رجسا وجعلهما من عمل الشيطان
تنبيها على انّ الاشتغال بهما شرّ بحت او غالب وامر بالاجتناب عن عينهما وجعله سببا
يرجى منه الفلاح ثمّ قرّر ذلك بان بيّن ما فيهما من المفاسد الدنيويّة والدينيّة
المقتضية للتحريم فقال انّما يريد الشّيطان الآية فى الكشاف اكّد تحريم الخمر والميسر
وجوها من التأكيد منها تصدير الجملة بانّما ومنها انّه قرنهما بعبادة الاصنام ومنه
قوله عليه السّلام شارب الخمر كعابد الوثن ومنها انّه جعلهما رجسا كما قال فاجتنبوا
الرّجس من الاوثان ومنها انّه جعلهما من عمل الشّيطان والشّيطان لا يأتى منه
الّا الشّرّ البحت ومنها انّه امر بالاجتناب ومنها انّه جعل الاجتناب من الفلاح واذا
كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة ومحقة ومنها انّه ذكر ما ينتج منهما من
الوبال وهو وقوع التعادى والتباغض بين اصحاب الخمر والقمر وما يؤدّيان اليه من الصدّ
عن ذكر الله وعن مراعاة اوقات الصّلوة انتهى قلت والمص تصرّف فى سبك الزّمخشرى
ههنا وسوقه وجوها من التصرّف منها انّه جعل المؤكّدات ستّة وهى من جملة المؤكّدات
السّبعة الموردة فى الكشاف ولتأكيد تحريم الخمر والميسر وجعل التابعة منها مقرّرة
ومؤكّدة لذلك التأكيد ومنها انّه قال فى المؤكّد الثالث وسمّاها رجسا بدل قول الزّمخشرى
انّه جعلهما رجسا ومنها انّه علّل التأكيد الرّابع بقوله تنبيها على انّ الاشتغال بهما
شرّ بحت او غالب والزّمخشرى ترك سبك التعليل ههنا وذكر فى توضيح هذا التأكيد امرا

امرا يتضح به هذا التأكيد اتضاحا وهو قوله والشّيطان لا يأتى منه الا الشّرّ مع عدم
ايهام خلاف المقصود كما ستطلع عليه ومنها انّه جعل المؤكّد الخامس هو الامر بالاجتناب
عن عينهما والزّمخشرى جعل المؤكّد الخامس هو الامر بالاجتناب ولم يقيّد الاجتناب كما
قيّده المص بقوله عن عينهما ومنها انّه قال جعل الاجتناب عن الخمر والميسر سببا يرجى
منه الفلاح بدل قول صاحب الكشّاف انّه جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان
الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة فهذه ضروب من التّصرّفات الواقعة من المص
فى سبك بيان الآية مخالفا لسبك الزّمخشرى وتقريره فنقول امّا جعله المؤكّد السّابع
المذكور فى الكشّاف موكّدا للمؤكّدات السّتّة الاول دون ان يجعل مؤكّدا لتحريم الخمر و
الميسر فكأنّ المؤكّدات السّتّة الاوّل وقعت جملتها فى جملة واحدة وكلام واحد و
المؤكّد السّابع وقع فى جملة اخرى فالسّتّة الاول وقعت فى مقطع والسّابع وقع فى
مقطع آخر فالمناسب ان يجعل هذا تأكيدا للتأكيد ويرد عليه انّ المؤكّد السّابع
وان جاء بعد المؤكّدات السّتّة الاوّل الّا انّه اكثرها تفصيلا وابين المؤكّدات واقويها
واصرحها واكشفها فى بيان التحريم وكشف الفسادات الدّنيويّة والاخرويّة فجعل مثل هذا
التأكيد تابعا ومتعلّقا للتأكيد الاوّل دون ان يجعل تأكيدا مستقلّا وتأكيدا اصيلا
لاصل التحريم ينبو عنه سبك النظم الشريف وسوقه لا يقال مراده من ذلك هو تحريم
الخمر والميسر فيكون الكلام موافقا لكلام الزّمخشرى لانا نقول يأبى عن ذلك سبكه
وصياغته كما يشهد به الذّوق السليم وامّا قوله وسمّاها رجسا بدل قول الزّمخشرى وجعلهما
رجسا فلم يقع فى محزّه لايهام تقرير المص انّ كون الخمر والميسر قذرا ونجسا انّما هو فى التسمية
لا فى جعل الشارع مع ان كلا منهما خبيث نجس فى جعل الشّارع وحكمه سيّما على مذهب
الاشعرى الّذى اليه ينتسب المص من قوله الحسن ما حسّنه الشّارع والقبيح ما قبّحه الشارع و
امّا قوله وجعلهما من عمل الشّيطان تنبيها على ان الاشتغال بهما شرّ بحت او غالب بدل
سبك الزّمخشرى انّه جعلهما من عمل الشيطان والشّيطان لا يأتى منه الّا الشّرّ البحت
فليس سبكا مستحسنا وسوقا سليما عن ايهام خلاف المقصود لايهامه انّه تعليل للمؤكّدات
الاربعة السّابقة مع انّه تعليل للمؤكّد الرّابع فقط وان المؤكّدات تمّت فى هذه الاربع
ثمّ انّ المقام مقام البتّ والقطع فى تحريم الخمر والميسر فالملايم للمقام هو جعلهما شرّا
بحتا وفسادا محضا بخلاف التّرديد والتّردّد فيه وامّا قوله تعالى ومنافع للنّاس واثمهما
اكبر من نفعهما فليس مثل هذا النّظم الشّريف اذ النهى عنهما وقع دفعات كما تحقّقت
فلم يحصل للاصحاب فى تلك الدفعات علم قطعى فى التحريم حتى شرب بعض وترك بعض
وقد قال عمر رضى الله تعالى عنه اللّهمّ بيّن لنا فى الخمر بيانا شافيا فبعد هذه الآية اعنى انّما
الخمر والميسر الآية لم يبق لاحد شبهة فى تحريمها فقوله تعالى ومنافع للناس بعض من تلك
الدّفعات الاوّل فسبك الزّمخشرى وسوقه هو السّالم من الايهام والملايم لمقتضى المقام
والمنطبق لسبك البلغاء الاعلام وامّا قوله وجعله سببا يرجى منه الفلاح بدل قول الزمخشرى
انّه جعل الاجتناب من الفلاح فقد قالوا ان التّرجى لو وقع فى كلام الله تعالى مصروف عن
الظّاهر ومحمول على القطع واليقين فسبك الزّمخشرى هو المطابق لما قالوا وابلغ حيث قال
واذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة فجعل الاجتناب نفس الفلاح والارتكاب

عين الخيبة فكم بين قولنا الاجتناب سبب يرجى منه الفلاح وبين قولنا الاجتناب
فلاح والارتكاب خيبة فى مقام الترغيب والترهيب اذ الاوّل سوق عاف بخلاف
الثانى فانّه من مسالك البلغاء المفلقين ومذاهب المهرة المتقنين فلله درّ الزمخشرى
ما امتن نظره وما ادقّ لانظاره **قوله** تنبيها على انّهما المقصود بالبيان اذ الخطاب
ههنا انّما هو للمؤمنين والمؤمن ليس من شانه تعاطى الانصاب والازلام فالمقصود
بالنهى ليس الا الخمر والميسر **قوله** وذكر الانصاب والازلام للدلالة على انّهما مثلهما
فى الحرمة والشارة جواب سؤال مقدّر وهو انّه اذا لم يكن ذكر الانصاب والازلام
مقصودا بالبيان فلم ذكرهما فاجاب بما ذكر والضمير فى انّهما للخمر والميسر وفى مثلهما للانصاب
والازلام **قوله** شارب الخمر كعابد الوثن اخرجه البزار وهو عند ابن ماجة وابن حيان
بلفظ مدمن الخمر **قوله** روى انّه فى نزل تحريم الخمر قالت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين الحديث اخرجه ابن جرير من حديث انس رضى الله تعالى عنه ورواه الامام
احمد بمعناه واصله فى الصحيحين من حديث انس **قوله** هذا التكرير باعتبار الاوقات الثلثة
اى الماضى والحال والاستقبال التى تقع فيها الافعال المذكورة **قوله** اشارة الى ما قال
عليه الصلاة والسلام فى تفسيره اى فى تفسير الاحسان من قوله ان تعبد الله تعالى
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك **قوله** فانّه ينبغى انّه يترك المحرّمات الى بيان الكلّ
من الاعتبارين وتعليل لهما الا انّه تعليل للاخير فقط **قوله** والشبهات تحرّزا عن الوقوع
فى الحرام والشبهات عطف على المحرّمات وهذا محصّل حديث صحيح ورد عن رسول الله
صلّى الله تعالى عليه وسلّم وهو ان الحلال بيّن وان الحرام بيّن وبينهما مشتبهات لا
يعلمهنّ كثير من النّاس فمن اتقى الشبهات استبراء لدينه وعرضه ومن وقع فى الشبهات
يوشك ان يقع فى الحرام كالراعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه الا وان لكلّ ملك حمى وان حمى
الله تعالى محارمه انتهى قال بعض العلماء المحققين هذا الحديث الشريف اصل عظيم ومعيار
جسيم لاغلب الامور الشرعية **قوله** ومن صار محسنا صار لله تعالى محبوبا فيا للاحسان
من المنقبة حيث صار العبد به محبوبا لله تعالى مع ان المحبية فى نفسها مقام عزيز
لا ينالها الا عبد عزيز ومع انّه ذلك كلّه ان المحبوبية اعلى وارفع واشرف منها **قوله**
نزلت عام الحديبيّة ابتلاهم الحديث اخرجه ابن ابى حاتم عن مقاتل بن حيّان **قوله** والتقليل
والتحقير فى شئ للتنبيه على انّه ليس من العظايم التى تدحض الاقدام كالابتلاء ببذل الانفس
والاموال فمن لم يثبت عنده كيف يثبت عند ما هو اشدّ منه فى الكشاف فان قلت ما
معنى التقليل والتصغير فى قوله بشئ من الصيد قلت قلّل وصغّر ليعلم انّه ليس بفتنة من
الفتن العظام التى تدحض عندها اقدام الثابتين كالابتلاء ببذل الارواح والاموال
وانما هو شبيه بما ابتلى به من اهل ايلة من صيد السمك وانهم اذا لم يثبتوا عنده فكيف
يثباتهم عند ما هو اشدّ عنه انتهى قال صاحب الانتصاف وقد وردت هذه الصيغة
بعينها فى الفتن العظيمة فى قوله ولنبلونّكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال
والانفس والثمرات وبشر الصّابرين فعظم هذه البلايا والمحن التى يستحق الصابر عليها
ان يبشر لانّه خير على عظيم نقول الزمخشرى اذا انّه قلّل وبعض تنبيها على ان هذه الفتن
ليست من الفتن العظام مدفوع باستعمالها مع الفتن المتفق على عظمها فالظ والله اعلم

والله اعلم انّ المراد بما يشعر به هذا اللفظ من التقليل والتبعيض للتنبيه على ان جميع ما
يقع الابتلاء به من هذه البلايا بعض من كلّ بالنسبة الى مقدور الله تعالى وانّه قادر
على ان يكون ما يبتليهم من ذلك اعظم ممّا يقع واهول وانّه منهما اندفع عنهم ممّا هو
اعظم فى المقدور فانّما فعهم عنهم الى ما هو اخفّ واسهل لطفا بهم ورحمة ليكون هذا
التنبيه باعثا لهم على الصّبر حاملا على الاحتمال والذى رشد الى انّ هذا مراده ان سبق
الوعيد بذلك لم يكن الا ليكونوا متوطنين على ذلك عند وقوعه فيكون ايضا باعثا على تحمله
لان مفاجاءة المكروه بغتة اصعب والانذار به قبل وقوعه ممّا يستهل موقعه وحاصل
ذلك لطف فى القضاء فسبحان اللطيف بعباده واذا فكر العاقل فيما يبتلى به من انواع
البلايا وجد المندفع عنه منها اكثر الى ما لا يقف عند غاية فنسال الله تعالى العفو
العاقبة واللطف فى المقدرة انتهى كلام ابن المنير قال صاحب الكشاف عند قوله تعالى و
لنبلونّكم بشئ بقليل من كلّ واحد من هذه البلايا وطرف منه ثم قال وانّما قلّل فى
قوله بشئ ليؤذن ان كل بلاء اصاب الانسان وان جلّ ففوقه ما يقل بالنسبة اليه
وليخفف عليهم ويريهم ان رحمته معهم فى كلّ حال لا تزايلهم وانّما وعدهم قبل كونه
ليوطنوا عليه نفوسهم انتهى قلت فان اراد ابن المنير بقوله فالظاهر والله اعلم ان المراد
بما يشعر به هذا اللفظ من التقليل الى آخره بيان اندفاع الاشتباه الذى زعم وروده
على كلام الزمخشرى فهو كلام حق لا مرية فيه وان اراد به الاشتباه المذكور لا يندفع
عن كلام الزمخشرى اصلا ههنا وانّما هو بيان لاندفاع اشكال يورد على توجيهنا
ايضا وهو انّه اذا جاز ان يكون المراد من قوله تعالى لنبلونّكم الله بشئ الشئ العظيم
فلم جاء النظم الشريف على نسق يشعر التقليل والتحقير فاجبنا عنه بما ذكرنا فهو غير صحيح
لما علمت وتحققت ما سبق من الزمخشرى فى سورة البقرة من انّ كلّ بلاء اصاب الانسان
وان جلّ ففوقه ما يقلّ بالنسبة اليه قال الحافظ ابو الفرج قال المفسرون لما كان الحديبية
واقام النبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم بالتنعيم كانت الوحش والطير تغشاهم فى رحالهم
وهم محرمون فنزلت هذه الآية ونهوا عنها ابتلاء قال الزجاج اللام فى ليبلوكم لام
القسم ومعناه لنختبرنّ طاعتكم من معصيتكم وفى من قولان احدهما انّها للتبعيض
ثمّ فيه قولان احدهما انّه عنى صيد البرّ دون صيد البحر والثانى انّه لما عنى الصيد
ما داموا فى الاحرام كان ذلك بعض الصيد والثانى انها لبيان الجنس كقوله فاجتنبوا
الرجس من الاوثان قوله تناله ايديكم ورماحكم قال مجاهد الذى تناله اليد الفراخ
والبيض وصغار الصيد والذى تناله الرماح كبار الصيد قوله ليعلم الله قال مقاتل
ليرى من يخافه بالغيب ولم يره فلا يتناول الصيد وهو محرم فمن اعتدى فاخذ الصّيد
عمدا بعد النّهى للمحرم عن قتل الصّيد فله عذاب اليم قال ابن عبّاس رضى الله عنه يوسع
بطنه وظهره جلدا ويسلب ثيابه انتهى قلت فعلى هذا لم يكن سبك قوله بشئ من الصّيد
لما ذكره الزّمخشرى والمص ولا لما ذكره ابن المنير وقد وقع هذا التفسير الذى ذكره ابو
الفرج فى تفسير ابن الجرير الطبرى وتفسير الزّجاج وتفسير الثعلبى وتفسير الامام الواحدى
وتفسير الامام البغوى ولم يتعرّض احد منهم للمعنى الذى ذكره الزّمخشرى والمص بل اقتصروا
على معنى التبعيض والتبيين مع انّهم ائمّة الاعلام فى الرواية والدراية ويتلقى سائر

المفسّرين معنى النظم منهم ومحصّل الكلام ان المقصود بالافادة فى قوله تعالى بشئ من
الصيد اما تبيين الجنس بان ابهم اوّلا ثم بين اوبيان ان ما وقع به الاختبار هو نوع
واحد من نوعى الصيد اولا هذا ولا ذاك بل بيان ان ما وقع به الاختبار امر حقير لا عظيم
وكلّ من هذه المعانى محتمل من هذه العبارة فالاوّلان اختارهما الائمّة الاسلاف
والثالث اختاره الزّمخشرىّ وتبعه المص ولو انّهما تعرّضا للاوّلين ايضا لكان حسنا قوله
فانّ من لا يملك جاشه فى مثل ذلك ولا يراعى حكم الله تعالى فيه فكيف به فيما يكون
النفس اميل اليه واحرص عليه وهذا النسق بلايم كلا من الوجهين الوجه المختار عند
هولاء الائمة والوجه المختار عند الزمخشرى والمص قوله كرواح ودوح الرواح المراة
الثقيلة الادراك والخفيّة العظيمة وكتيبة دواح ثقيلة السّير لكثرتها ويجمع الرواح
على دوح قوله ويؤيده قوله عليه الصّلاة والسّلام خمس يقتلن فى الحلّ والحرام الحديث
اخرجه البخارى ومسلم قوله وفى رواية اخرى الحية بدل العقرب دونها مسلم فى صحيحه
قوله فيلحق مذبوح المحرم بالميتة ومذبوح الوثنى اولا فيكون كالشاة المغصوبة اذا ذبحها
الغاصب فى حاشية الشيخ زكريّا والجلال السّيوطى والاصح من مذهب الشافعى هو الاوّل
قوله روى انه عن لهم فى عمرة الحديبية حمار وحش فطعنه ابو اليسر برمحه فنزلت
فى حاشية السّيوطى ليس هو ابو اليسر وانّما هو ابو قتادة والحديث مخرّج فى الصّحيحين من
روايته وانّه هو الّذى فعل العلامة الطيّبى وما وجدت حديث ابى اليسر فى الاصول
ومعنى عن ظهر نحبته وتجاه قوله فان اتلاف العامد والمخطى واحد فى ايجاب الضمان بل
لقوله ومن عاد فينتقم الله منه ولان الاية نزلت فيمن تعمّد فى تفسير ابى الفرج فيه قولان
احدهما ان يتعمّد قتله ذاكرا لاحرامه قاله ابن عبّاس رضى الله عنه وعطا والثانى ان
يتعمّد قتله ناسيا لاحرامه قاله مجاهد وامّا قتله خطاء نفسه قولان احدهما انه كالعمد
قاله عمر وعثمان والجمهور قال الزهرى نزل القرآن بالعمد وجرت السنة بالخطأ يعنى الحق
المخطى بالمتعمد فى وجوب الجزاء بالسّنة قوله وعليه لا يتعلق الجار بجزاء للفصل بينهما
بالصفة فان متعلّق المصدر كالصّلة فلا يوصف ما لم يتم بها وانّما يكون صفته قال
ابو البقاء جزاء مبتداء والخبر محذوف وقيل التقدير فالواجب جزاء ويقراء جزاء بالتنوين
فعلى هذا يكون مثل صفة او بدلا ومثل ههنا مماثل ولا يجوز على هذه القراءة ان يعلّق
من النّعم بجزاء لانّه مصدر وما يتعلّق به من صلته والفصل بين الصلة والموصول
بالصّفة او البدل غير جائز لان الموصول لم يتم فلا يوصف ولا يبدل منه قوله وكان
التقويم يحتاج الى نظر واجتهاد يحتاج المماثلة فى الخلقة والهيئة اليهما فان الانواع
تتشابه كثيرا وفى المعالم يحكم بالجزاء رجلان عدلان وينبغى ان يكونا فقيهين ينظران
الى اشبه الاشياء من النّعم فيحكمان به وممن ذهب الى ايجاب المثل من النّعم عمر وعثمان
وعلى وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر وابن عبّاس وغيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين حكموا فى بلدان مختلفة وازمان شتى بالمثل من النّعم فحكم حاكمهم فى النعامة
ببدنة وهى لا تساوى بدنة وفى حمار الوحش ببقرة وهو لا تساوى بقرة وفى الضبع بكبش
وهى لا تساوى كبشا فدلّ على انهم نظروا الى ما يقرب من الصيد شبها من حيث الخلقة
لا من حيث القيمة ويجب فى الحمام شاة وهو كلّ ما عبّ وهدى من الطير كالفواحت

كالفواحت والقمرى فى تفسير الثعلبى روى عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر قال
خرجنا حجاجا فكنّا اذا صلينا الغداة اقتدنا رواحلنا نتماشى ونتحدّث فبينا نحن
غداة اذ سنح لنا ظبى فاستبدرناه فابتدرده فرميته بالحجر فاصاب خشاه فركب
روعه فمات فلمّا قدمنا مكة سئالنا عمر بن الخطاب وكان حاجا وكان جالسا
والى جنبه عبد الرحمن بن عوف فسألته عن ذلك فقال عمر رضى الله تعالى عنه لعبد
الرحمن رضى الله تعالى عنه ما ترى قال عليه شاة قال انا ارى ذلك قال اذهب
فاهد شاة فرجعت الى صاحبى فقلت ان امير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره
قال فجاءنا الا عمر رضى الله تعالى عنه ومعه الدّرة فعلانى بالدّرة فقال اتقتل بالحرم
وتسفه فى الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن قلت
والخشاء لضمّ الخاء وشديد الشين المعجمتين العظم الناتى خلف الاذن واصله خششا
على وزن فعلا فادغم وهما خششاوان ونظيره من الكلام القوباء واصله بالتحريك
فسكنت استثقالا للحركة على الواو ولان فعلاء بالسكنين ليس من ابنيتهم يقال للقتيل
ركب ردعه اذا خر لوجهه على دمه قوله قوله وهو فى الاصل مصدر اطلق للمفعول
وقرئ بكسر العين وهو ما عدل بالشئ فى المقدار كعدل الحمل فى الكشاف وقرئ او عدل
ذلك بكسر العين والفرق بينهما ان عدل الشئ ما عادله من غير جنسه كالصوم فى
الاطعام وعدله به فى المقدار ومنه عدلا الحمل لان كلّ واحد منهما عدل بالاخر حتى
اعتدلا كان المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ونحوهما
الحمل والحمل انتهى قال الحافظ ابو الفرج فى تفسير سورة البقرة واختلف اللغويّون هل
العَدْل والعِدْل بفتح العين وكسرها يختلفان ام لا فقال الفراء العدل بفتح العين
ما عادل الشئ من غير جنسه والعدل بكسرها ما عادل الشئ من جنسه فهو المثل تقول
عندى عَدْل غلامك بفتح العين اذا اردت قيمته من غير جنسه وعندى عِدْل
غلامك بكسر العين اذا كان غلام يعدل غلاما وحكى الزجاج عن البصريين ان
العَدْل والعِدْل فى معنى المثل وان المعنى واحد سواء كان المثل من الجنس او من غير الجنس
انتهى فى الوسيط قال الفراء العَدْل ما عدل الشئ من غيره جنسه والعدل المثل وقال
ابن الاعرابى عَدْل الشئ وعِدْله سواء مثله قوله ومنه الطعام الوبيل والطعام
الوبيل الّذى يثقل على المعدة فلا يستمرء قوله من قتل الصيد محرما فى الجاهلية او قبل
التحريم او فى هذه المرة فى الكشاف عفا الله تعالى عمّا سلف لكم من الصيد فى
حال الاحرام قبل ان تراجعوا رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم وتسألوه عن
جوازه وقيل عمّا سلف لكم فى الجاهلية منه لانهم متعبّدين بشرايع من قبلهم و
كان الصيد فيها محرّما انتهى فى تفسير ابى الفرج عفا الله عمّا سلف فيه قولان احدهما
ما سلف فى الجاهلية من قتلهم الصيد وهم محرمون قاله عطاء والثانى ما سلف
من قتل الصيد فى اول مرة حكاه ابن جرير والاوّل اصح فعلى القول الاوّل يكون معنى قوله
ومن عاد فى الاسلام وعلى الثانى ثانية بعد اولى انتهى فالقول الاول من القول
المذكورين فى الكشاف هو قول ابن جرير وذكره الواحدى والبغوى والقول الثانى
منهما هو قول عطاء والسّدى واتساق المص اولى واحسن حيث لم نرتقب حمل ما سلف

على الصيد محرمًا في الجاهلية بل قومه على القول المذكور بعده بخلاف الكشاف فانه
اورده على التمريض والتزييف ولم يظهر وجهه فكان ينبغي للزمخشري ان يورد
المعنيين كلا منهما على وجه لا يشعر التمريض مثل المص قوله كما حكي عن ابن عباس
وشريح قال ابو الفرج وهذا الوعيد بالانتقام لا يمنع ايجاب جزاء ثان اذا عاد وهذا
قول الجمهور وبه قال مالك والشافعي واحمد رحمهم الله تعالى وقد روي عن ابن عباس
والنخعي وداود انه لا جزاء عليه في الثاني انما وعد بالانتقام قوله لقوله عليه
الصلاة والسلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته اخرجه مالك والشافعي وابو
داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني
وصححوه من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قوله او نضب بفتح النون والضاد
المعجمة اي ذهب عنه الماء قوله وقيل الضمير للصيد وطعامه اكله فالصيد على هذا
بمعنى الاصطياد والمعنى احل لكم الاصطياد واكل الصيد في الكشاف صيد البحر مصيد
ان البحر مما يؤكل ومما لا يؤكل وطعامه ما يطعم من صيده والمعنى احل لكم الانتفاع بجميع
ما يصاد في البحر واحل لكم اكل المأكول منه وهو السمك وحده عند ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وعند ابن ابي ليلى جميع ما يصاد فيه على ان تفسير الاية احل لكم صيد حيوان البحر
وان تطعموه انتهى في تفسير ابي الفرج قال احمد يؤكل كل ما في البحر الا الضفدع والتمساح لان
التمساح يأكل الناس يعني انه يفترس وقال ابو حنيفة والثوري لا يباح منه الا السمك
وقال ابن ابي ليلى ومالك يباح كل ما فيه من ضفدع وغيره انتهى قال الامام البغوي
في المعالم اما غير السمك فقسمان قسم يعيش في البر كالضفدع والسرطان فلا يحل كله و
قسم يعيش في الماء ولا يعيش في البر الا عيش المذبوح فاختلف القول فيه فذهب قوم
الى انه لا يحل شيء منها الا السمك وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه وذهب قوم
الى ان ميتة الكل حلال لان كلها سمك وان اختلف صورها كالجريث يقال له حية
الماء وهو على شكل الحية واكله مباح بالاتفاق وهو قول ابي الصديق وعمر وابن عمر وابن
عباس وزيد بن ثابت وابي هريرة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وبه قال شريح و
الحسن وعطاء وهو قول مالك وظاهر مذهب الشافعي وذهب قوم الى ان ما له نظير
في البر يؤكل فميتته من حيوانات البحر حلال مثل بقر الماء ونحوه وما لا يؤكل نظيره في البر لا يحل
ميتته من حيوانات البحر مثل كلب الماء والخنزير والحمار ونحوها وقال الاوزاعي كل شيء عيشه
في الماء فهو حلال قيل فالتمساح قال نعم وقال الشعبي لو ان اهلي اكلوا الضفادع لاطعمتهم
وقال سفيان الثوري ارجوا ان لا يكون بالسرطان بأسًا وظاهر الآية حجة لمن اباح جميع
حيوانات البحر وكذلك الحديث وهو ما رواه ابو هريرة انه سأل رجل رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا
عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال رسول الله هو الطهور ماؤه والحل ميتته قوله نصب على
الغرض اي العلة لانه المفعول له قوله عطف بيان على جهة المدح والمفعول الثاني قال ابو
حيان قال الزمخشري البيت الحرام عطف بيان على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما يجيء
الصفة كذلك انتهى وليس كما ذكره لانهم ذكروا في شروط عطف البيان الجمود واذا
كان شرطه ان يكون جامدًا لم يكن فيه اشعار بمدح اذ ليس مشتقًا وانما يشعر بالمدح

يشعر بالمدح المشتق الا ان يقال انه لما وصف عطف البيان بقوله الحرام اقتضى
المجموع المدح قوله اعل عينه كما اعل في فعله اي عل عينه لكونه واويا بان قلب
الواو في قوامًا وفي قيمًا ياءً لكسرة ما قبلها ليوافق فعله في الاعلال قوله سبق تفسيرها
ونكون قوله والشهر الحرام مع ما عطف عليه معطوفًا على المفعول الاول لجعل اي جعل
الله تعالى كلا من الشهر الحرام والهدي والقلائد قيامًا للناس قوله والمراد بالشهر
الحرام الذي يؤدى فيه الحج وهو ذو الحجة لانه المناسب لقرنائه وقيل الجنس تبع فيه الكشاف
قال الامام الواحدي يريد الاشهر الحرام وذلك ان اهل الجاهلية كانوا يتغاورون و
يسفكون الدماء بغير حقها فاذا دخل الشهر الحرام امنوا على اموالهم وانفسهم وانبسطوا
في متاجرهم في تفسير ابي الفرج فالشهر الحرام فالمراد به الاشهر الحرام كانوا يأمن بعضهم بعضا
فيها فكان ذلك قوامًا لهم وفي المعالم الشهر الحرام اراد به الاشهر الحرام وهي ذو القعدة
وذو الحجة والمحرم ورجب قوامًا للناس يأمنون فيه القتال وفي تفسير الثعلبي والشهر الحرام
اراد الاشهر الاربعة الحرم يأمن الناس فيها انتهى فهؤلاء اغلب تفاسيرهم روايات واردة
عن القرون الثلثة وقد اتفقوا على ذلك ولم يذكروا غيره فلم يحسن تزييف هذا المعنى
منهما بل كان ينبغي ان لذكرا هذا المعنى اولا ثم بعده المعنى الذي ذكراه اما بتمريض
او بتركه وقوله لانه المناسب لقرنائه اي الكعبة والهدي والقلائد قوله فان شرع
الاحكام لدفع المضار قبل وقوعها وجلب المنافع المترتبة عليها دليل حكمة الشارع
وكمال علمه في تفسير ابي الفرج ذكر ابن الانباري في المشار اليه بذلك اربعة اقوال احدها
انه تعالى اخبر في هذه السورة بغيوب كثيرة من اخبار الانبياء وغيرهم واطلع على اشياء
من احوال اليهود والمنافقين فقال ذلك لتعلموا اي ذلك الغيب الذي انبأتكم به عن الله
يدلكم على انه يعلم ما في السموات والارض ولا يخفى عليه خافية والثاني ان الامر كانت
تسفك الدماء بغير حلها وتأخذ الاموال بغير حقها ويقتل احدهم غير القاتل فاذا
دخلوا البلد الحرام او دخل الشهر الحرام كفوا عن القتل والمعنى جعل الله تعالى الكعبة
امنا والشهر الحرام آمنًا اذ لو لم يجعل للجاهلية وقتا يزول فيه الخوف لهلكوا فذلك
يدل على انه يعلم ما في السموات وما في الارض والثالث ان الله تعالى حرف قلوب الخلق
الى مكة في الشهور المعلومة فاذا وصلوا اليها عاش اهلها معهم ولولا ذلك ماتوا
العلمه بما في ذلك من صلاحهم وليستدلوا بذلك على انه يعلم ما في السموات وما في
الارض والرابع ان الله تعالى جعل مكة امنا وكذلك الشهر الحرام فاذا دخل الظبي و
الوحش الحرم انس بالناس ولم ينفر من الكلب ولم يطلبه الكلب فاذا خرجا عن حدود
الحرم طلبه الكلب وذعر هو منه والطائر يأنس بالناس في الحرم ولا يزال يطير حتى
يقرب من البيت فاذا اقترب منه عدل عنه ولم يطر فوقه اجلالا لله فاذا الحقه وجع
طرح نفسه على سقف البيت استشفاءً به فهذه الاعاجيب في ذلك المكان وفي ذلك
الشهر قد دللن على انه يعلم ما في السموات وما في الارض قال تعالى لا يستوي الخبيث
والطيب الآية قال الامام الواحدي وابو الفرج ابن الجوزي روى جابر ان رجلا قال
يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الخمر كانت تجارتي واني اعتقدت من بيعها
مالا فهل ينفعني ذلك المال ان عملت فيه بطاعة فقال النبي عليه الصلاة والسلام

ان نفقته فى حج او جهاد او صدقة لم يعدل عند الله تعالى جناح بعوضة ان الله تعالى
لا يقبل الا الطيب فانزل الله تعالى تصديقا لقوله رسوله عليه افضل الصلوات
واكمل التحيات قل لا يستوى الخبيث والطيب قال صاحب الكشاف البون بين الخبيث
والطيب بعيد عند الله تعالى وان كان قريبا عندكم فلا تعجبوا بكثرة الخبيث حتى لو
تروه لكثرته على الطيب القليل فان ما يتوهمون من الكثرة فى الفضل لا يوازى النقصان
فى الخبيث وهو عام فى حلال المال وحرامه وصالح العمل وطالحه وصحيح المذاهب وفاسدها
وجيد الناس ورديئهم فاتقوا الله واثروا الطيب وان قل على الخبيث وان كثر ومن
حق هذه الآية ان يكفح بها وجوه المجبرة اذا افتخروا بالكثرة، وكانشد سعدان سعد كثيرة،
ولا ترج من سعد وفاء ولا نصرا، وقول الآخر لا يدهمنك من دهمائهم عدد، فان اكثرهم بل
كلهم بقر انتهى اراد بالمجبرة ههنا اهل السنة لقولهم بان الله تعالى هو خالق الافعال
العباد ويعبر عنهم تارة اخرى بالحشوية لحملهم اكثر النصوص على ظواهرها مثل الآيات
والاحاديث الواردة فى اخذ الميثاق ورؤية الله تعالى فى الآخرة وخلق الافعال و
كونها بتقدير الله تعالى فى الازل الى غير ذلك من المسائل الاعتقادية لاهل السنة اخذوها
من النصوص والادلة السمعية ولم يلتفتوا الى اصولهم الفاسدة فى نفيها فسموا بذلك
اهل السنة حشوية قال صاحب الانتصاف ان اكثر اهل الجنة من هذه الامة وقد اعترف
القدرية انهم قليل فيها وشذوذ بالنسبة الى من عداهم من الطوائف والامر بهذه
المثابة وهم ايضا يعتقدون انهم الفرقة الناجية الموعودون بالجنة لا غيرهم اذ كل
من عداهم على طمعهم الفاسد مخلد من النار مع الكفار فعلى هذا يكون هذه الطائفة
الشاذة القليلة اكثر اهل الجنة وحاش لله ان يستمر ذلك على عقل عاقل محصل مطالع
على ما ورد فى السنن من الآثار الكافحة لهذا الظن بالرد والتكذيب ومنهم المعتزلة
فى خلق الله حتى تراخى طمعهم الى هذا الحد وهذا الذى استنبطه الزمخشرى من ان المراد
بالطيب هو النفر المعتزلى من قبيل القول بان المراد فى قوله لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى
اصحاب السعير اهل الحديث واصحاب الرأى يعنى الحنفية وقد غلط المعتزلة فى تفسيرهم
بهذا وانكر عليهم وعد من شناعتهم وها هو قد انبوع قريبا منه فى حمله الطيب فى
هذه الآية على الفريق المعتزلى بل والله شر من تلك المقالة لانه حمل الخبيث على من
عداهم من طوائف اهل السنة والجماعة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونبرأ من اجترائه
على الخلف والسلف انتهى قلت والعجب ان المصنف سكت على هذه المقالة الشنيعة
الفضيحة الفظيعة ولم يتكلم عليها لا قليلا ولا كثيرا وكان ينبغى ان يتعرض لها ولردها
ولو اجمالا قوله روى انها نزلت فى حجاج اليمامة لما هم المسلمون ان لو قعوا بهم فنهوا
عنه وان كانوا مشركين ذكره الثعلبى والامام البغوى قوله واشياء اسم جمع كطرفاء
غير انه قلبت لامه فجعلت لفعاء يعنى ان اصله شيء مثل فعل ففى مقابلة الفاء الشين
وفى مقابلة العين الياء وفى مقابلة اللام الهمزة ثم زيد بعد هذه الحروف الثلثة
فى شيء حرفان اخران وهما الالف والهمزة ويقال لها الالف الممدودة والف التأنيث
فصار الكلمة شيئاء على وزن فعلاء ثم قلب لام الكلمة التى هى الهمزة قلب مكان
فوضع فى اول الكلمة فصار اشياء ووزنه لفعاء فصار اول الكلمة لى اللام وعين الكلمة

الكلمة التى هى الياء اخرها فليس الالف والهمزة اللتين زيدتا على اصل الكلمة للجمع بل هى
الف الممدودة للتأنيث يصير به الاسم غير منصرف فلذا قلنا انه مفرد اريد به جمع وليس
بجمع بل هو اسم جمع كطرفاء وقصباء وهو مذهب الخليل وسيبويه قوله وقيل افعلاء
حذفت لامه جمع لشيء على ان اصله شيء كهين او شييء كصديق فخففت افعلاء مثل
اصدقاء والقياء حذفت لامه التى هى الهمزة وفتحت الياء فصار وزنه افعاء فاشياء
جمع حقيقة لا اسم جمع قوله وقيل افعال جمع له من غير تغيير كبيت وابيات ويرده منع
صرفه يعنى ان اشياء جمع لشيء من غير تغيير بحذف وقلب مكان كما جمع بيت على ابيات ويرده
يعنى يرد كلا من الوجهين الاخيرين المبنيين على كون اشياء جمع حقيقة لا معنى واسما
فقط انه غير منصرف اذ لو كان الحرفان المزيدتان على الشيء للجمع لم يكن لعدم صرفه وجه
لعدم علة الصرف بخلاف ما اذا لم يكونا للجمع بل مثل ما كان فى صحراء وقفراء قال تعالى وان
تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم قال الامام الواحدى فى الوسيط وان تسئلوا عنها
اى عن اشياء حين ينزل القرآن فيها من فرض او ايجاب او نهى او حكم ومست حاجتكم الى
ما هو من جملته ما نزل فيه وليس فى ظاهر ما نزل دليل على شرح ما بكم اليه حاجة فاذا
سألتم عنها تبد لكم وكذا فى الوجيز قال الامام البغوى معنى النظم الشريف انهم حين
ينزل القرآن بحكم من فرض او نهى او حكم وليس فى ظاهره شرح ما بكم اليه حاجة ومست
حاجتكم اليه فاذا سألتم عنها ح تبد لكم قال الحافظ ابو الفرج اى حين ينزل القرآن فيها
بفرض او ايجاب او نهى او حكم وليس فى ظاهر ما نزل دليل على شرح ما بكم اليه حاجة فاذا
سألتم عنها تبد لكم قال الامام النسفى فى التيسير اى وان تسألوا عن اشياء بعد نزول
القرآن بها وفيها اشكال تبد لكم اى تظهر لكم وهذا اطلاق السؤال عند الانزال لحل
الاشكال وتوبيخ لهم على السؤال فيما لا حاجة اليه فى الحال وفيه تقديم وتأخير وتقديره
وان تسألوا عنها وهى مبهمة لكم تبد لكم حين ينزل القرآن اى تظهر لكم فى القرآن المنزل
فيه بعد ذلك قال الثعلبى وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم فيسؤكم لان
القرآن انما ينزل بالزام فرض فيشق عليكم او بتحريم شيء كان حلالا لكم فى الكشاف و
ان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة فى زمان الوحى وهو ما دام الرسول بين اظهركم
يوحى اليه تبد لكم تلك التكاليف التى تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب
الله تعالى بالتفريط فيها انتهى فهذا كلام الزمخشرى لا يوافق مقالة من مقالات هؤلاء
الائمة الاعلام الا مقالة واحدة وهى مقالة الثعلبى فقط وهو بين لا يحتاج الى
التبيين قال الامام فى الكبير ثم قال تعالى وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم و
فيه وجوه الاول انه تعالى بين بالآية الاولى ان تلك الاشياء التى سئلوا عنها ان
ابديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية انهم ان سئلوا عنها ابديت لهم فكان حاصل
الكلام انهم ان سئلوا عنها ابديت لهم وان ابديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين
انهم ان سئلوا عنها ظهر لهم ما يسؤهم ولا يسرهم والوجه الثانى فى تأويل الآية ان السؤال
على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره فى الكتاب والسنة فهذا سؤال منهى عنه
بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والنوع الثانى من السؤال السؤال عن شيء
نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغى فههنا السؤال واجب وهو المراد عن قوله وان

تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم انتهى قال المص الشرطية وما عطف عليها صفتا
لاشياء والمعنى لا تسألوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن اشياء ان تظهر لكم
تغمكم وان تسألوا عنها في زمان الوحي تظهر لكم وهما كمقدمتين تنتجان ما يمنع السؤال
وهو انه مما يغمهم والعاقل لا يفعل ما يغمه انتهى فظهر لك ان ما ذكره المص هو الذي
انفرد فيه الثعلبي وتبعه الزمخشري الا انه زاد على تقرير الزمخشري ما زاده الامام
على ذلك التقرير مع انك لو نظرت فيه حق النظر لوجدته من قبيل تسويد الاوراق و
تطويل المقال من غير فائدة في ذلك ثم نقول ما انفرد فيه الثعلبي من قدماء المفسرين
بحيث خالف الاكثرين من الاعلام القدماء غير بين ولا مبين في نفسه اذ ظاهر الحال
والمقام وسوق النظم وسبكه يقتضي ان يكون كل من الكلامين اعني قوله تعالى لا تسئلوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وقوله تعالى وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم محمولا
على معنى غير ما يحمله عليه الآخر محمل المجموع على معنى واحد بحيث يكون الثاني تأكيدا للاول
غير ظاهر عن السوق والذوق فكان ينبغي للزمخشري ان يذكر قول الاكثرين اولا ثم يجعل
قول الثعلبي تلوا لهذا القول واما اسقاط هذا المعنى المرضي عند الاكثرين والاقتصار على
معنى لم يذهب اليه الاكثرون مع انه في نفسه غير ظاهر عن السوق والذوق والصياغة
غير ظاهر وكذا ينبغي للمص ان يفعل ذلك مع ترك التسويد والتطويل الذي لا طائل تحته
ولا جدوى ضمنه قوله اذ روي انه لما نزلت ولله على الناس حج البيت قال سراقة بن مالك
اكل عام الحج قال الشيخ زكريا رويه الطبري بمعناه لكنه عبر برجل بدل سراقة ولا منافاة
نعم ذكر الكشاف القصة مطولة وذكر ان راويها سراقة او عكاشة قال شيخنا وهذا
السياق لم اجده عن سراقة ولا عن عكاشة وكلامه يشعر انهما رويا بغير هذا السياق
بان رواها احدهما بلفظ والآخر بآخر وهو كذلك كما صرح به بعد انتهى وفي بعض الحواشي
في الكشاف سراقة بن مالك وعكاشة مكانه خفق انه سراقة فلم يلتفت الى التردد ه
انتهى وهو كلام ساقط ناش من عدم الامعان لان الحديث رواه ابن جرير الطبري عن عكاشة
ايضا وكذا ورد فيما رواه ابن جرير في حق السائل بلفظ رجل ثم قال ابن جرير بعد تمام
الحديث الرجل هو عكاشة قوله روي انه لما نزلت ولله على الناس حج البيت الحديث اخرجه
البخاري بنحوه بهذا اللفظ من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه اخرجه الفريابي في
تفسيره قال تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين في تفسير الحافظ ابي الفرج
في هؤلاء القوم اربعة اقوال احدها انهم الذين سألوا عيسى عليه الصلاة والسلام
نزول المائدة قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنه والثاني انهم قوم صالح حين سألوا
الناقة هذا على قول السدي وهذان القولان يخرجان على انهم سألوا الآيات والثالث
ان القوم هم الذين سألوا في شأن البقرة وذبحها فلو ذبحوا بقرة لاجزأت ولكنهم شددوا
فشدد الله تعالى عليهم قاله ابن زيد وهذا يخرج على سؤال من سأل عن الحج اذ لو اراد الله
ان يشدد عليهم بالزيادة والنقصان لشددوا والرابع انهم الذين قالوا لنبي لهم ابعث لنا
ملكا نقاتل في سبيل الله وهذا عن ابن زيد ايضا وهو يخرج على قول من قال انما سألوا
عن الجهاد والفرائض تمنيا لذلك قال مقاتل كان بنوا اسرائيل يسألون نبيهم عن اشياء فاذا
اخبرهم بها تركوا قولهم ولم يصدقوه فاصبحوا بتلك الاشياء كافرين في الكشاف عند بيان

عند بيان هذه الآية وذلك ان بني اسرائيل كانوا يستفتون انبياءهم عليهم الصلاة
والسلام عن اشياء فاذا امروا بها تركوها فقول المص حيث لم يأتمروا بما سئلوا جحودا خلاف
كلام الزمخشري وقد كان الامام البغوي والثعلبي اقتصرا في بيان الآية على القولين
الاولين من الاقوال الاربعة وقد قدمهما الحافظ كما رايت وقد اقتصر المص والزمخشري
وجها مغايرا للاقوال الاربعة فلو ذكرا القولين الاولين او واحدا من الاقوال الاربعة لكان
اولى وفي المعالم وتفسير الثعلبي قال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها
ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان
فلا تبحثوا عنها قال الراغب قد سألها يحتمل وجهين انه استخبار اشارة الى نحو قول اصحاب
البقرة حيث سألوا عن اوصافها فعلى هذا لا فرق بين قوله قد سألها وبين قوله قد
سأل عنها والثاني انه استعطاء اشارة الى نحو المستنزلين للمائدة من عيسى والسائلين
من صالح الناقة فعلى هذا لا يصح ان يقال سأل عنها وقوله ثم اصبحوا بها كافرين
اي كفروا ولم يعترفوا انتهى فهذا هو الراغب الاصفهاني لم يخرج علامه في الاحتمالات التي
ذكرها عن الاقوال الاربعة المأثورة عن ائمة التفسير بخلاف الزمخشري والمص حيث لم يشعر
كلامهما بشيء من الاقوال الاربعة بخصوصها قال العلامة الطيبي واعلم ان الطلب
والسؤال والاستخبار والاستفهام والاستعلام الفاظ متقاربة ومترتبة بعضها على
بعض فالطلب اعمها لانه قد يقال فيما تسأله من غيرك وفيما تطلبه من نفسك والسؤال
لا يقال الا فيما تطلبه من غيرك فكل سؤال طلب وليس كل طلب سؤالا والسؤال يقال في
الاستعطاء فيقال سألته كذا ويقال في الاستخبار فيقال سألته عن كذا واما الاستخبار
فاستدعاء الخبر وذلك اخص من السؤال وكل استخبار سؤال وليس كل سؤال استخبارا و
والاستفهام طلب الفهم وهو اخص من الاستخبار فان قوله تعالى أأنت قلت للناس استخبار
وليس باستفهام وكل استفهام استخبار وليس كل استخبار استفهاما والاستعلام طلب
العلم فهو اخص من الاستفهام اذ ليس كل ما يفهم يعلم بل قد يظن ويخمن وكل استعلام
استفهام وليس كل استفهام استعلاما قال ابو حيان قد سألها ظاهره انه يعود الى
الاشياء ولا يمكن لان الاشياء التي نهوا عن السؤال عنها ليست الاشياء التي سألها
القوم الذين في هذه الآية فيكون ذلك على حذف مضاف تقديره قد سأل امثالها وكان
بنوا اسرائيل يسألون انبياءهم عن اشياء هي تعنتات وسؤالات لا تجوز كقولهم ارنا الله
جهرة ثم اصبحوا بها اي بتلك السؤلات كافرين انتهى قال تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة
ولا وصيلة ولا حام روى الثعلبي والبغوي عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاكثم بن جون الخزاعي يا اكثم رأيت عمرو بن لحي بن
قمعة بن خندف يجر قصبه في النار فما رأيت من رجل اشبه برجل منك به ولا به منك
وذلك انه اول من غير دين اسمعيل صلوات الله تعالى على نبينا وعليه ونصب الاوثان
وبحر البحيرة وسيب السائبة ووصل الوصيلة وحمى الحام فلقد رأيته في النار يؤذي
اهل النار ريح قصبه فقال اكثم أيضرني شبهه يا رسول الله قال لا انك مؤمن وهو كافر
انتهى وفي النهاية يجر قصبه بالضم المعاء وجمعه اقصاب وقيل القصب اسم للمعاء كلها
وقيل هو ما كان اسفل من البطن الامعاء قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي وفي البحيرة اربعة

اقوال احدها انها الناقة اذا نتجت خمسة ابطن نظروا الى الخامس فان كان ذكرا نحروه فاكله
الرجال والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكانت حراما على النساء لا ينتفعن ولا
يذقن من لبنها ومنافعها للرجال خاصة فاذا ماتت اشترك فيها الرجال والنساء قاله
ابن عباس رضي الله تعالى عنه واختاره ابن قتيبة والثاني انها الناقة تلد خمس اناث
ليس فيهن ذكر فيعمدون الى الخامسة فيبتكون اذنها قاله ابن عطاء والثالث انها ابنة
السائبة قاله ابن اسحق والفراء قال ابن اسحق كانت الناقة اذا تابعت عشر اناث ليس
فيهن ذكر سيبت فاذا نتجت بعد ذلك انثى شقت اذنها وسميت بحيرة وخليت مع
امها والرابع انها الناقة كانت اذا نتجت خمسة ابطن وكان آخرها ذكرا بحروا اذنها
اي شقوها وامتنعوا من ركوبها ولا تطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى واذا لقيها المعيي لم
يركبها قاله الزجاج واما السائبة فهي فاعلة بمعنى مفعولة وهي المسيبة كقوله عيشة
راضية اي مرضية وفي السائبة خمسة اقوال احدها انها التي تسيب من الانعام للآلهة
لا يركبون لها ظهرا ولا يحلبون لها لبنا ولا يجزون منها وبرا ولا يحملون عليها شيئا
رواه ابو صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه والثاني ان الرجل كان يسيب من
ماله ما شاء فيأتي به الى خزنة الآلهة فيطعمون ابن السبيل من البانه ولحومه الا النساء
فلا يطعمونهن شيئا منه الا ان يموت فيشترك فيه الرجال والنساء رواه ابو صالح
عن ابن عباس وقال الشعبي كانوا لآلهتهم الابل والغنم ويتركونها عند الآلهة فلا
يشرب منها الا رجل فان مات منها شيء اكل الرجال والنساء والثالث انها الناقة
اذا ولدت عشرة ابطن كلهن سيب ولم يركب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها الا
ضيف او ولدها حتى تموت فاذا ماتت اكلها الرجال والنساء ذكره الفراء والرابع
انها البعير يسيب بنذر يكون على الرجل ان سلمه الله تعالى من مرض او بلغه منزله ان
يفعل ذلك كله قاله ابن قتيبة قال الزجاج كان الرجل اذا نذر لشيء من هذا قال ناقتي
سائبة فكانت كالبحيرة في ان لا ينتفع بها ولا تمنع من ماء ومرعى والخامس انه البعير
يحج عليه الحجة فيسيب ولا يستعمل شكرا لنجحها حكاه الماوردي عن الشافعي وفي
الوصيلة خمسة اقوال احدها انه الشاة كانت اذا نتجت سبعة ابطن نظروا الى السابع
فان كانت انثى لم ينتفع النساء منها بشيء الا ان تموت فيأكلها الرجال والنساء وان
كان ذكرا ذبحوه فاكلوه جميعا وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فتترك مع
اخيها فلا تذبح ومنافعها للرجال دون النساء فاذا ماتت اشترك الرجال والنساء فيها
رواه ابو صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وذهب الى نحوه ابن قتيبة فقال ان كان
السابع ذكرا ذبح فاكل منه الرجال والنساء وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا
او انثى قالوا وصلت اخاها فلم يذبح لمكانها وكانت لحومها حراما على النساء ولبن الانثى
حراما على النساء الا ان يموت منها شيء فيأكله الرجال والنساء والثاني انها الناقة
البكر تبكر في اول نتاج الابل بالانثى ثم تثني فكانوا يستبقونها لطواغيتهم ويدعونها
الوصيلة اي وصلت احديهما بالاخرى ليس بينهما ذكر رواه الزهري عن ابن المسيب
والثالث انها الشاة تنتج عشر اناث متتابعات في خمسة ابطن فيدعونها الوصيلة
وما ولدت بعد ذلك فللذكور دون الاناث قاله ابن اسحق والرابع انها الشاة تنتج

تنتج سبعة ابطن عناقين فاذا ولدت في سابعتها عناقا وجديا قيل وصلت اخاها
فجرت مجرى السائبة قاله الفراء والخامس ان الشاة كانت اذا ولدت انثى فهي لهم واذا
ولدت ذكرا جعلوه لآلهتهم فان ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلم يذبحوا الذكر
لآلهتهم قاله الزجاج وفي الحام ستة اقوال احدها انه الفحل ينتج من صلبه عشرة ابطن
فيقولون قد حمى ظهره فيسيبونه لاصنامهم ولا يحمل عليه قاله ابن مسعود وابن عباس
رضي الله تعالى عنهما واختاره ابو عبيدة والزجاج والثاني انه الفحل يولد لولده فيقولون
هذا حمى ظهره فلا يحملون ولا يجزون وبره ويمنعونه ماء ومرعى رواه ابن ابي طلحة عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه واختاره الفراء وابن قتيبة والثالث انه الفحل يظهر
من اولاده عشر اناث من بناته وبنات بناته قاله عطاء والرابع انه الذي ينتج له سبع
اناث متوالية قاله ابن زيد والخامس انه الذي لصلبه عشرة كلها يضرب في الابل قاله
ابو روق والسادس انه الفحل يضرب في ابل الرجل عشر سنين فيخلى ويقال قد حمى ظهره
الماوردي عن الشافعي قال الزجاج والذي ذكرناه في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام
واثبتها روينا عن اهل اللغة وقد اعلم الله عز وجل في هذه الآية انه لم يحرم من هذه
الاشياء شيئا وان الذين كفروا افتروا على الله عز وجل قال مقاتل وافتراؤهم قولهم ان الله
حرمه وامرنا به قوله ومعنى ما جعل ما شرع ووضع ولذلك تعدى الى مفعول واحد وهو
البحيرة ومن زائدة قال ابو حيان قال الزمخشري معنى ما جعل ما شرع ذلك ولا امر بالتبحير
والتسييب وغير ذلك انتهى قال ابن عطية وجعل في هذه الآية لا يتجه ان يكون بمعنى
خلق لان الله تعالى خلق هذه الاشياء كلها ولا هي بمعنى صير لعدم المفعول الثاني وانما
هي بمعنى سن ولا شرع انتهى لم يذكر النحويون في معنى جعل شرع بل ذكروا انها تأتي بمعنى
خلق وبمعنى القى وبمعنى صير وبمعنى الاخذ في الفعل فيكون من افعال المقاربة وذكر بعضهم
انها تجيء بمعنى سمى وقد جاء احد مفعولي ظن واخواتها مكنه قليل والحمل على ما سمع اولى
من اثبات معنى لم يثبت في لسان العرب فيحتمل ان يكون المفعول الثاني محذوفا اي ما صير
الله بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حاميا مشروعة بل هي من شرع غير الله والانعام خلقها
الله تعالى رفقا لعباده ونعمة عددها عليهم ومنفعة بالغة واهل الجاهلية قطعوا
طريق الانتفاع بها انتهى كلام ابي حيان قلت الزمخشري وابن عطية اتفقا على كون معنى
ما جعل ما شرع وما سن والمصنف تبع في ذلك الزمخشري وقول ابي حيان لم يذكر النحويون في
معنى جعل شرع ان اراد به انهم لم يذكروه على وجه كونه حقيقة لغوية فمسلم ولا يضرهما
لجواز ان يكون هذا المعنى مجازا لغويا عند الزمخشري وابن عطية وان اراد انهم لم يذكروه
على وجه كونه مجازا لغويا فبعد تسليمه لا يضرهما اذا تفق ائمة البيان والاصوليين
على ان السماع من العرب ليس بشرط في شخص المجاز بل السماع انما شرط في انواع العلاقات
فان استعمل احد لفظا في غير معناه الموضوع له لكنه متعلق ذلك بالمعنى الموضوع له
تعلقا يلتبس باحد من انواع العلاقات المسموعة من العرب يجوز ذلك اتفاقا عند ائمة
البيان والاصوليين حتى قال بعض المحققين ان في المجاز وان لم يتحقق الوضع الشخصي
لكنه يتحقق الوضع النوعي فكأن الواضع حين وضع لفظا بازاء معنى قال ان تحقق مانع
السعد التفتازاني
عن ارادة هذا المعنى الذي وضعت اللفظ بازائه فللمتكلم ان يستعمل هذا اللفظ بازاء

معنى هو متعلق للمعنى الذى وضعت اللفظ بازائه باحد من العلاقات المتنوعة فيكون
عامة المجازات بادنى من الواضع وقد حقق هذا الموضع على وجه البسط فى الرسالة
عملتها فى بيان انواع العلاقات فمن اراد البسط فليراجع فى هذه الرسالة قال تعالى
واكثرهم لا يعقلون قال الحافظ ابو الفرج فيه قولان احدهما واكثرهم يعنى الاتباع لا
يعقلون ان ذلك كذب على الله تعالى من الرؤساء الذين حرموا قاله الشعبى والثانى
لا يعقلون ان هذا التحريم من الشيطان قاله قتادة قوله وفيه ان منهم من يعرف بطلان
ذلك ولكن يمنعه حب الرياسة وتقليد الاباء ان يعترفوا به لان النظم الشريف انما
سلب العقل من اكثرهم لا من جميعهم وهذا الذى ذكره المص بناء على القولين الذين ذكرهما
الحافظ قال تعالى حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا الاية قال ابو البقاء حسبنا هو مبتدأ
وهو مصدر بمعنى اسم الفاعل وما وجدنا هو الخبر وما بمعنى الذى او نكرة موصوفة
والتقدير كافينا الذى وجدنا و وجدنا يجوز ان يكون بمعنى علمنا فيكون عليه المفعول
الثانى ويجوز ان يكون بمعنى صادفنا فتعدى الى مفعول واحد بنفسه وفى عليه على
هذا وجهان احدهما هى متعلقة بالفعل معدية له كما يتعدى ضربت زيدا بالسوط و
الثانى ان يكون حالا من الاباء وجواب اولو كان محذوف اولو كانوا كذلك يتبعون قوله
اى حسبهم ما وجدوا عليه اباءهم ولو كانوا جهلة ضالين بفتح الهمزة التى هى للاستفهام
وحسب بفتح الحاء وسكون السين المهملتين بمعنى كاف فى الكشاف وتقديره احسبهم
ذلك ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون انتهى والمص ترك اسم الاشارة وذكر
بدله المشار اليه نفسه وكذا قال ولو كانوا جهلة ضالين بدل قول الزمخشرى ولو كان
اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون اما الاول فلان المقام مقام التفسير والبيان و
الملايم له بحيث لا يوهم خلاف المقصود هو ما ذكره المص واما الثانى فلانه عبر بقوله
جهلة عن قوله تعالى لا يعلمون شيئا وبقوله ضالين عن قوله تعالى لا يهتدون باوجز
عبارة واحضر اشارة فيصير الكلام اوفق لمقام التفسير والبيان من كلام الزمخشرى حيث
اعاد الكلام بعينه بلا تبديل والحاصل ان المص اورد الايجاز فيما يليق فيه الايجاز و
الاطناب فيما يليق فيه الاطناب بخلاف الزمخشرى فانه اورد الايجاز فيما يليق فيه
الاطناب والاطناب فيما يليق فيه الايجاز قال تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم
الاية قال ابو حيان عليكم من كلم الاغراء وله باب معقود فى النحو وهو معدود فى اسماء
الافعال فان كان الفعل متعديا كان اسمه متعديا وان كان لازما كان لازما وعليك
اسم لقولك الزم وهو متعد فلذلك نصب المفعول به والتقدير ههنا عليكم اصلاح انفسكم
او هداية انفسكم انتهى قال الثعلبى هذه لفظة اغراء والعرب تغرى من الصفات بعليك
واليك وعندك ودونك انتهى قال ابو البقاء عليكم هو اسم للفعل ههنا وبه انتصب
انفسكم والتقدير احفظوا انفسكم والكاف والميم فى عليكم فى موضع جر لان اسم الفعل
هو الجار والمجرور وعلى وحدها لم تستعمل اسما للفعل بخلاف رويدكم فان الكاف والميم
ههنا للخطاب فقط ولا موضع لهما لان رويد قد استعمل اسما للامر للمواجه من غير
كاف الخطاب وهكذا قوله مكانكم انتم وشركاؤكم الكاف والميم فى موضع جر ايضا انتهى
فى الوسيط قال الفراء وابن الانبارى هذا امر من الله تعالى تأويله احفظوا انفسكم من

انفسكم من ملابسة المعاصى وقال الزجاج اذا قلت عليك زيدا فتأويله الزم وعليكم
انفسكم الزموا امر انفسكم انما الزمكم الله تعالى امرها انتهى فى تفسير ابى الفرج فى سبب
نزولها قولان احدهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كتب الى هجر وعليهم منذر بن
ساوى يدعوهم الى الاسلام فان ابوا فليؤدوا الجزية فلما اتاه الكتاب عرضه على من
عنده من العرب واليهود والنصارى والمجوس فاقروا بالجزية وكرهوا الاسلام وكتب
اليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اما العرب فلا تقبل منهم الا الاسلام او السيف
واما اهل الكتاب والمجوس فاقبل منهم الجزية فلما قرأ عليهم كتاب رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم اسلمت العرب واعطى اهل الكتاب والمجوس الجزية فقال منافقوا مكة عجبا لمحمد
يزعم ان الله تعالى بعثه ليقاتل الناس كافة حتى يسلموا وقد قبل من مجوس هجر واهل الكتاب
الجزية منهم الا اكرههم على الاسلام وقد ردها على اخواننا من العرب فشق على المسلمين فنزلت
هذه الاية رواه ابو صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وقال مقاتل كان رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقبل الجزية الا من اهل الكتاب فلما اسلمت العرب طوعا
وكرها قبلها من مجوس هجر فطعن المنافقون فى ذلك فنزلت هذه الاية والثانى ان
الرجل كان اذا اسلم قالوا له سفهت اباءك وضللتهم وكان ينبغى لك ان تنصرهم فنزلت
هذه الاية قاله ابن زيد فى الكشاف وعن ابى ثعلبة الخشنى انه سئل من ذلك فقال
للسائل سألت عنها خبيرا سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عنها فقال ائتمروا
بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا ما رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب
كل ذى رأى برأيه فعليك نفسك ودع امر العوام وان من ورائكم اياما الصبر فيهن كقبض
على الجمر للعامل منهم اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال الحافظ العسقلانى اخرجه اصحاب
السنن الا النسائى من رواية عبد الله بن المبارك عن عتبة بن ابى حكيم عن عمرو بن حارثة
اللخمى عن ابى امية قال اتيت ابا ثعلبة الخشنى فقلت له كيف تصنع فى هذه الاية قال اما
والله لقد سألت عنها خبيرا سألت عنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ائتمروا
بالمعروف وتناهوا عن المنكر فذكره وقال فيه فعليك بخاصة نفسك ودع العوام وقال
فى آخره مثل عملكم قال ابن المبارك وزادنى غير عتبة قيل يا رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم اجر خمسين منا او منهم قال لا بل منكم واخرجه ابن حبان والحاكم واسحق
وابو يعلى الموصلى والطبرانى انتهى الحافظ ابو الفرج قال عثمان لم يأت تأويل هذه الاية بعد
وقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه تأويلها فى اخر الزمان قولوا ما قبل منكم فاذا غلبتم
فعليكم انفسكم انتهى قال الامام البغوى فى المعالم عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال فى
هذه الاية مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر ما قبل منكم فان رد عليكم فعليكم انفسكم
ثم قال ان القرآن نزل منه آى قد مضى تأويلهن قبل ان ينزلن ومنه اى وقع تأويلهن
على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بيسير ومنه آى وقع تأويلهن بعد
رسول الله عليه الصلاة والسلام ومنه آى وقع تأويلهن فى اخر الزمان ومنه اى يقع
تأويلهن يوم القيمة ما ذكر من الحساب والجنة والنار فما دامت قلوبكم وهواكم واحدة
ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب و
الاهواء والبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض فامرؤ ونفسه فعند ذلك جاء تأويل

هذه الآية انتهى قلت وهذا الاثر من ابن مسعود رضى الله تعالى عنه يحتوى على
اصول عظيمة وقواعد شريفة يجب ان لا يغفل عنها ولا ينبغى للعلماء ان يذهل عنها
قوله كما قال عليه الصلاة والسلام من رأى منكم منكر الحديث رواه مسلم من
حديث ابى سعيد قوله وقرئ شهادةً بالنصب والتنوين على ليقيم قال ابو حيان و
قرأ السلمى شهادة بالنصب والتنوين فقدره الزمخشرى ليقيم شهادة اثنان
فجعل شهادة مفعولا باضمار هذا الامر واثنان مرتفع بليقم على الفاعلية وهذا
الذى قدره الزمخشرى هو تقدير ابن جنى بعينه قال ابن جنى التقدير ليقم شهادة بينكم
بينكم اثنان وهذا الذى ذكره ابن جنى مخالف لما قاله اصحابنا قالوا لا يجوز حذف الفعل
وابقاء فاعله الا ان اشعر بالفعل ما قبله كقوله يسبح بالغدو والاصال رجال على
قراءة من فتح الباء فقرأه مبنيا للمفعول وذكروا فى اقتباسه هذا خلافا اى يسبحه رجال
فدل يسبح على يسبحه او اجيب به نفى كان يقال لك ما قام احد عندك فتقول بلى
زيد اى قام زيد او اجيب به استفهام كقول الشاعر، الا هل اتى ام الحويرث مرسل، بلى خالد
ان لم يقعه العوائق، التقدير اتى خالد ويأتيها خالد وليس حذف الفعل الذى قدره
ابن جنى وتبعه الزمخشرى واحدا من هذه الاقسام والذى عندى ان هذه القراءة
الشاذة تتخرج على وجهين احدهما ان يكون شهادة منصوبا على المصدر الذى ناب
مناب الفعل بمعنى الامر والاثنان مرتفع به والتقدير ليشهد بينكم اثنان والوجه
الثانى ان يكون ايضا مصدرا ليس بمعنى الامر بل يكون خبرا ناب مناب الفعل فى الخبر
واذا كان ذلك قليلا كقولهم افعل وكرامة ومسرة اى اكرمك واسرك اى يشهد اثنان
قوله اثنان فاعل شهادة ويجوز ان يكون خبرها على حذف المضاف فى الكشاف ارتفع
اثنان على انه خبر للمبتداء الذى هو شهادة بينكم على تقدير شهادة بينكم شهادة اثنين
او على انه فاعل شهادة بينكم على معنى فيما فرض عليكم ان يشهد اثنان انتهى ولعل المص
خالف الزمخشرى فرجح كون اثنان فاعلا للشهادة على كونه خبرا عن الشهادة لان فى مثله
اعنى الفاعل عن خبر المبتداء على ما ذكره ابو البقاء عدم الحاجة الى التقدير فى احد الطرفين اعنى
المبتداء والخبر كما اذا كان خبرا عن الشهادة قال ابو حيان وقرأ الجمهور شهادة بالرفع بينكم
بالجر وشهادة مبتداء واثنان خبره على احد تقديرين احدهما ان يكون التقدير ذوا شهادة
بينكم اثنان والتقدير الثانى ان لا يحذف من الاول ويحذف من الثانى فيقدره شهادة اثنين
فيطابق المبتداء الخبر فى التقديرين اذ لو حمل على غير حذف لان الشهادة ليست نفس الاثنين
قال تعالى او اخران من غيركم قال ابو حيان قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه وغيره امر الله تعالى
باشهاد عدلين من القرابة اذ هم احق بحال الوصية وادرى بصورة العدل فيها فان كان
الامر فى سفر ولم يحضر قرابة اسندها الى غيرها من المسلمين الاجانب وهذا القول مخالف
لما ذكره الزمخشرى وغيره من المفسرين حتى ان ابن عطية قال لا نعلم خلافا ان سبب
هذه الآية ان تميما الدارى وعدى بن زيد كانا نصرانيين وساق الحديث المذكور اولا
وقال ابو جعفر النحاس ناصرا لقول ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان هذا القول ينبنى على
معنى غامض فى العربية وذلك ان معنى آخر فى العربية من جنس الاول تقول مررت برجل
كريم وكريم آخر فقوله آخر يدل على انه من جنس الاول ولا يجوز عند اهل العربية مررت برجل

برجل كريم وجنس آخر ولا مررت برجل وحمار آخر فوجب من هذا ان يكون معنى قوله او
اخران من غيركم اى عدلان والكفار لا يكونون عدولا انتهى وما ذكره فى المثل صحيح الا ان
الذى فى الآية مخالف للمثل التى ذكرها النحاس فى التركيب لانه مثل بتاخر آخر وجعله صفة
لغير الجنس واما الآية فمن قبيل ما تقدم فيه اخر على الوصف واندرج اخر فى الجنس الذى قبله
ولا يعتبر وصف جنس الاول تقول جاءنى رجل مسلم وآخر كافر ومررت برجل قائم وآخر قاعد
واشتريت فرسا سابقا وآخر مبطئا فلو اخرت اخر فى هذه المثل لم تجز المسئلة لو قلت جاءنى
رجل مسلم وكافر آخر ومررت برجل قائم وقاعد آخر واشتريت فرسا سابقا ومبطئا آخر لم
يجز وليست الآية من هذا القبيل لان التركيب فيها اثنان ذوا عدل منكم واخران من غيركم
فاخران من جنس قوله اثنان ولا سيما ان قدرته رجلان اثنان واخران هما من جنس
قولك رجلان اثنان ولا يعتبر وصف قوله ذوا عدل منكم وان كان لقوله من غيركم كما لا
يعتبر وصف الجنس فى قولك عندى رجلان اثنان مسلمان واخران كافران اذ ليس من
شرط اخر اذا تقدم ان يكون من جنس الاول بقيد وصفه وعلى ما ذكرته هو لسان
العرب قال تعالى قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله واخرى
كافرة واخرى تأنيث آخر الى ان قال وهذا الفرق قل من يفهمه فضلا عمن يعرفه انتهى
قوله تحبسونهما وتصبرونهما للحلف صفة لاخران والشرط بجوابه المحذوف المدلول
عليه بقوله او اخران من غيركم اعتراض فائدته الدلالة على انه ينبغى ان يشهد اثنان
منكم فان تعذر كما فى السفر فمن غيركم او استيناف فانه قيل كيف نعمل ان ارتبنا
بالشاهدين فقال تحبسونهما من بعد الصلوة فى الكشاف فان قلت ما موقع تحبسونهما
قلت هو استيناف كلام كانه بعد اشتراط العدالة فيهما فكيف نعمل ان ارتبنا بهما
فقيل تحبسونهما انتهى قال ابو حيان قال الفارسى والحوفى وابو البقاء صفة لاخران
واعترض بين الموصوف والصفة بالشرط وما عطف عليه وافاد الاعتراض ان العدول
الى اخرين من غير الملة او القرابة بحسب اختلاف العلماء فى ذلك انما يكون مع ضرورة
السفر وحلول الموت فيه واستغنى عن جواب ان لما تقدم من قوله تعالى واخران من
غيركم انتهى وقال الزمخشرى فان قلت ما موضع تحبسونهما قلت هو استيناف كلام
كانه قيل بعد اشتراط العدالة فيهما فكيف ان ارتبنا فيهما فقيل تحبسونهما انتهى وما
قاله الزمخشرى اظهر من الوصف لطول الفصل بالشرط وما عطف عليه بين الموصوف
وصفته انتهى كلام ابى حيان قوله صلوة العصر لانه وقت اجتماع الناس وتصادم ملائكة
الليل وملائكة النهار قالوا ان اهل الاديان كلها يعظمون ذلك الوقت وان العرب
اذا ارادوا امرا عظيما اوقعوه فى هذا الوقت وقيل من بعد صلوة من اريد حلفه يصلى
على دينه ثم يحلف بعد الصلوة قال تعالى لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى وفى
التيسير وهذا كلام يتكلم به الحالف قبل حلفه تأكيدا لحاله وقد يقول له القاضى اتق
الله ولا تحلف بالله تعالى كاذبا تشترى به ثمنا قليلا فيقول معاذ الله ان اكون
كذلك لا استبدل بالحلف او باسم الله عوضا يسيرا من الدنيا وان كان الميت قريبا قوله
اذ روى ان تميم الدارى وعدى بن بدا خرجا الى الشام الحديث اخرجه البخارى وابو داود
والترمذى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قوله اى لا يهديهم الى الحجة او الى طريق الجنة

فقوله يوم يجمع الله الرسل ظرف له قال الحلبي فيه نظر لانه لا يهديهم مطلقا لا في ذلك
اليوم ولا في الدنيا وفي تقدير الزمخشري لا يهديهم طريق الجنة نحو الى مذهبه من ان نفي
الهداية المطلقة لا يجوز على الله تعالى ولذا خصص المهدى اليه والذي سهل ذلك
عنده ايضا كونه في يوم لا تكليف فيه واما في دار التكليف فلا يجيز المعتزلة ان نسب
الى الله تعالى نفي الهداية مطلقا فيها انتهى قلت فقول المص ظرف له اتباع لصاحب
الكشاف آب عن اصول اهل السنة **قوله** وقيل بدل من مفعول واتقوا بدل الاشتمال
قال صاحب الانتصاف لا يتصور ههنا بدل الاشتمال لانه لا بد من اشتمال البدل والمبدل
منه على الآخر وههنا يستحيل ذلك وانما يتم ذلك ببيان المضمر فان تقديره واتقوا
عذاب الله تعالى يوم جمعهم وح يصح البدل لاشتمال اليوم على العذاب قال صاحب
الكشف الاشتمال عبارة عن ملابسة بينهما اعني البدل والمبدل منه على غير جهة البعضية
والكلية وهي حاصلة بينه تعالى وبين يوم جمعه للرسل فلا يحتاج الى اضمار العذاب
كما ظن **قوله** او مفعول واسمعوا على حذف المضاف اي واسمعوا خبر يوم جمعه او منصوب
باضمار اذكر في الكشاف يوم يجمع بدل من المنصوب في قوله واتقوا الله وهو من بدل الاشتمال
كانه قيل واتقوا الله يوم جمعه او ظرف لقوله لا يهدي اي لا يهديهم طريق الجنة يومئذ
كما يفعل بغيرهم او ينصب باضمار اذكر او يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت انتهى قال المص
زاد وجها وهو كونه مفعول واسمعوا على حذف المضاف ولم يذكره الزمخشري وترك وجها
ذكره الزمخشري وهو يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت ثم ان المص قدم من الوجوه
الاربعة التي ذكرها كون يوم ظرفا لقوله لا يهديهم الله مع انك قد تحققت انه آب
عن اصول اهل السنة وكذا مرض وزيف كون يوم بدل اشتمال من مفعول واتقوا الله
مع ان صاحب الكشاف جعلها اول الوجوه واوليها وكان وجه التمريض من المص
ما قاله صاحب الانتصاف وقد تحققت وقع صاحب الكشف فلذا لم يلتفت اليه الزمخشري
وجعل كونه بدل الاشتمال اول الوجوه واوليها **قوله** اي اجابة اجبتم على ان ماذا في موضع
المصدر او باي شيء اجبتم فحذف الجار في الكشاف وماذا منصوب باجبتم انتصاب مصدره
على معنى اي اجابة اجبتم ولو اريد الجواب لقيل بماذا انتهى في حاشية الطيبي قال صاحب
المفتاح اي سؤال عما يميز احد المشاركين عن امر يعمهما يقول القائل عندي ثياب فتقول
اي ثياب هي فتطلب منه وصفا يميزها عندك عما يشاركها في الثوبية فالمعنى اي
اجابة اجبتم بتصديق او تكذيب اجابة رد او قبول اطاعة او عصيان ولو اريد السؤال
عن مقولهم بمعنى ما قالوا لكم لقالوا بماذا بادخال الباء قال القاضي ماذا في موضع المصدر
او باي شيء اجبتم فحذف الجار والمصنف لم يلتفت اليه انتهى قلت ذكر الوجه الثاني ابو البقاء
والمص اخذه منه **قوله** انك انت علام الغيوب فتعلم ما نعلم مما اجابونا واظهروا لنا
وما لم نعلم مما اضمروا في قلوبهم وفيه التشكي عنهم ورد العلم الى علمه بما كابروا منهم و
قيل المعنى لا علم لنا الى جنب علمك او لا علم لنا بما احدثوا بعدنا وانما الحكم للخاتمة في
الكشاف فان قلت ما معنى سؤالهم قلت توبيخ قومهم كما كان سؤال الموؤدة توبيخا
للوائد فان قلت كيف يقولون لا علم لنا وقد علموا بما اجيبوا قلت يعلمون ان الغرض
بالسؤال التوبيخ اعدائهم فيكلون الامر الى علمه واحاطته بما منوا به منهم وكابروا من سوء

من سوء اجابتهم اظهارا للتشكي واللجاء الى ربهم في الانتقام منهم وذلك اعظم على الكفرة
وافت في اعضادهم واجلب لحسرتهم وسقوطهم في ايديهم اذا اجتمع توبيخ الله وتشكي
انبيائه عليهم ومثاله ان ينكب بعض الخوارج على السلطان خاصته من خواصه نكبة
قد عرضها السلطان واطلع على كنهها وعزم على الانتصار له منه فيجمع بينهما فيقول
ما فعل بك هذا الخارجي وهو عالم بما فعل به يريد توبيخه وتبكيته فيقول انت اعلم بما
فعل بي تفويضا للامر الى علم سلطانه واتكالا عليه واظهارا للشكاية وتعظيما لما حل به
منه وقيل من هول ذلك اليوم يفزعون ويذهلون عن الجواب ثم يجيبون بعد ما تثوب
اليهم عقولهم بالشهادة على اممهم وقيل معناه علمنا ساقط مع علمك ومغمور به لانك
علام الغيوب ومن علم الخفيات لم تخف عليه الظواهر التي منها اجابة الامم لرسلهم
فكانه لا علم لنا الى جنب علمك وقيل لا علم لنا بما كان منهم بعدنا وانما الحكم للخاتمة
وكيف يخفى عليهم وقد رأوهم سود الوجوه زرق العيون موبخين انتهى في تفسير
ابي الفرج يوم يجمع الله الرسل قال الزجاج نصب يوم محمول على قوله واتقوا الله واتقوا يوم
جمعه الرسل ومعنى مسئلته الرسل توبيخ الذين ارسلوا اليهم واما قول الرسل لا علم لنا
ففيه ستة اقوال احدها انه طاشت عقولهم حين زفرت جهنم قالوا لا علم لنا
ثم ترد اليهم عقولهم فينطقون بحجتهم رواه ابو الضحى عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنه وبه قال الحسن ومجاهد والسدي والثاني ان المعنى لا علم لنا الا علم انت اعلم به
رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه والثالث ان المراد بقوله ماذا اجبتم
ماذا عملوا بعدكم واحدثوا فيقولون لا علم لنا قاله ابن جريج وفيه بعد والرابع ان المعنى
لا علم لنا مع علمك لانك تعلم الغيب ذكره الزجاج والخامس ان المعنى لا علم لنا كعلمك
اذ كنت تعلم ما اظهر القوم وما اضمروا ونحن نعلم ما اظهروا ولا نعلم ما اضمروا فعلمك
انفذ من علمنا هذا اختيار ابن الانباري والسادس لا علم لنا بجميع افعالهم اذ كنا نعلم
بعضها وقت حياتنا ولا نعلم ما كان بعد وفاتنا وانما يستحق الجزاء بما تقع الخاتمة
حكاه ابن الانباري انتهى واقتصر الزمخشري على الاقوال الثلثة من هذه الاقوال الستة
التي نقلها ابو الفرج ابن الجوزي لاندراج بعضها في بعض وتزييف الزمخشري ورده
القول الثالث بقوله وفيه بعد اعتراضا على ابن جريج ثم تزييف الزمخشري القول الاول
من الاقوال الثلثة التي ذكرها غير جيد لما تحققت انه قول ابن عباس رضي الله تعالى
عنه رواه ابو الضحى وبه قال الحسن والسدي ومجاهد ثم تقول بعد ذلك كله ان
المص لم يتعرض لهذا القول المختار عند الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ولم يذكره لا على وجه التزييف ولا على وجه الترجيح بل تركه بتا واسقطه اسقاطا ولم
يعبأ به اصلا وذلك كله من تساهله في تمييز الوجوه الراجحة والمرجوحة والاقوال
المختارة وغير المختارة عند ائمة الرواية وارباب النقل **قوله** اي لا علم لنا بما كنت
تعلمه اختلف النسخ ههنا ففي بعضها كنت على الخطاب من كان وفي بعضها ليست على الخطاب
من ليس ولكل وجه فان وقع الخطاب من ليس يجب ان يقرأ يعلمه بالتشديد من التفعيل
وان وقع من كان يجب ان يقرأ يعلمه من الثلاثي من علم يعلم وعلى كلا الوجهين تعلم
على طريق الخطاب **قوله** على ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك انت الموصوف

بصفاتك المعروفة فيكون الكلام فى النظم الشريف من قبيل انا ابو النجم وشعرى شعرى
قوله منصوب على الاختصاص او النداء ذا د صاحب الكشاف او صفة لاسم ان قيل
فيه نظر لان اسم ان ضمير وهو لا يوصف واجيب بان بعضهم جوّز وصف الضمير وهو
ينقل الاقوال المرجوحة ايضا كذا فى الكشف وقال ابو حيّان اجمعوا على ان ضمير المتكلم و
المخاطب لا يجوز ان يوصف وانما الخلاف فى ضمير الغائب انتهى ولعل المص تركه لهذا
قال تعالى واذ علمتك الكتاب والحكمة والتورية والانجيل واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وتبرئ الاكمه والابرص باذنى واذ تخرج الموتى باذنى
فى الكشاف التورية والانجيل خصا بالذكر مما تناوله الكتاب والحكمة لان المراد بهما
جنس الكتاب والحكمة وقيل الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب كهيئة الطير
هيئة مثل هيئة الطير باذنى بتسهيلى فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة كان
تخلقها عيسى عليه الصلاة والسلام وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها
ليست من خلقه ولا نفخه فى شئ وكذلك الضمير فى فيكون انتهى وتبرئ الاكمه والابرص
باذنى فى الاناجيل انه عليه الصلاة والسلام اخذ قطعة من الطين فجعل بعضا منها
على احد عينى الاكمه والبعض الاخر ومسّهما به فاذا عينا الاكمه انفتحا وابصرنا فسئله
الحواريون يا معلم كون هذا الرجل اكمه من ذنب ابيه او من ذنب امه فقال عليه الصلاة
والسلام لا من ذنب ابيه ولا من ذنب امه وانما اراد سبحانه وتعالى اكرام ابن الانسان
بابن يدى قوله واذ تخرج الموتى باذنى المفهوم من الاناجيل ورسائل التلاميذ ان الذى
احياه عيسى عليه الصلاة والسلام من الموتى على نوعين احدهما احياه عليه الصلاة و
هو فى سريره قبل ان يدفن فى قبره وذلك النوع كثير حتى ان اصحاب الميت فى بعض الاحيان لا
يقدرون ان يحضروا سرير الميت الى الموضع الذى كان فيه عليه الصلاة والسلام من
باب الدار التى كان فيه لشدة ازدحام الناس فادلوا السرير من كوة السطح فيقول عليه
الصلاة والسلام تارة قم واحمل سريرك وتارة قم قد غفرت لك الخطايا فيقول اليهود
فى انفسهم ما هذا التحريف ومن هو حتى يغفر الخطايا فيعلم عليه انكارهم فيقول ان لابن
الانسان سلطان ان يغفر الخطا وثانيهما بعد ان يدفن فى قبره بل بعد ما مضى ايام ومنه
البعاذر كان صديقا له عليه الصلاة والسلام فمات وهو عليه الصلاة والسلام
غائب عن هذا الموضع فلما جاء عليه الصلاة والسلام الى داره تفقد البعاذر عن امه
واخوته فقالوا مات فقال عليه الصلاة والسلام دلونى على قبره فقالوا ما تصنع به و
قد وضع فى لحده منذ ايام وكاد ان يتحلل لفايفه فقال عليه السلام دلونى واشهدوا
قدرة الله تعالى فجاؤا بجمع عظيم الى مدفنه فامر عليه الصلاة والسلام ان يرفع الحجر
الذى عليه فدفعوه ثم رفع عليه الصلاة والسلام عينيه الى السماء وقال ما اباه انى
اعلم انك تجيب لى فى كل حين لكن اريد ان يعلم هؤلاء الجماعات انك تحبنى وتجيب لى فى
كل حين فصرخ عليه الصلوة والسلام بصوت عظيم يا بعاذر اخرج خارجا فخرج فى حينه
ويداه ورجلاه مشدودان باللفايف فحلوها فرجع مع امه واخوته الى داره والناس
ينظرون وقد اشار المتنبى فى ديوانه الى قصة يعاذر هذا فقال فى مدح احد من الرؤساء
لو كان ذو القرنين اعمل رأيه • لما اتى الظلمات صرن شموسا • او كان صادف رأس عازر سيفه

سيفه • فى يوم معركة لاعيا عيسى • وعازر هو يعاذر عرّب فغير بحذف الياء عن اوله
وقد كفره الفقهاء بامثال هذه الكلمات الواقعة فى ديوانه ثم ان بعض اهل التفسير ذكر
ان من جملة من احياه عليه الصلاة والسلام فى قبره سام بن نوح عليه الصلاة والسلام
ولم يرد فى احد من الاناجيل ولا فى رسائل الحواريين نعم اسنده ابن الجوزى اثرا موقوفا
على سلمان الفارسى فى كتابه المنتظم وليس ذلك متعلقا باسباب النزول فلعل سلمان
رضى الله تعالى عنه تلقى ذلك من اهل الكتاب لانه رضى الله تعالى عنه كان اولا يخدم
الرهابين والقسيسين وتلقى منهم بطول خدمته لهم نعت النبى عليه الصلاة والسلام
واوصافه واما راته ومحل ظهوره ونشوه حتى لقى النبى عليه الصلاة والسلام فى يثرب
واسلم قبل وقعة الخندق حتى كان حفر الخندق باشارته والله اعلم بحقيقة الحال قوله فيكون
تنبيها على ان ادعائهم الاخلاص مع قولهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء
لم يكن بعد عن تحقيق واستحكام معرفة فى الكشاف فان قلت فكيف قالوا هل يستطيع ربك
بعد ايمانهم واخلاصهم قلت ما وصفهم الله تعالى بالايمان والاخلاص وانما حكى ادعا
هم لهما ثم اتبعه قوله اذ قالوا فاذن ان دعواهم كانت باطلة وانهم كانوا شاكين وقوله
هل يستطيع ربك كلام لا يرد مثله عن مؤمنين معظمين لربهم وكذلك قول عيسى عليه
الصلاة والسلام لهم معناه اتقوا الله ولا تشكوا فى اقتداره واستطاعته ولا تقترحوا
عليه ولا تتحكموا ما تشتهون من الايات فتهلكوا اذا عصيتموه بعدها ان كنتم مؤمنين
ان كانت دعواكم للايمان صحيحة انتهى فى تفسير الثعلبى قراء على وعايشة وابن عباس وسعيد
بن جبير ومجاهد رضوان الله تعالى عليهم اجمعين هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب
وهو اختيار الكسائى وابى عبيد على معنى هل تستطيع ان تدعو وتسأل ربك كقوله واسئل
القرية قالوا لان الحواريين لم يكونوا شاكين فى قدرة الله تعالى وقراء الباقون يستطيع
بالياء ربك بالرفع وقالوا انهم لم يشكوا فى قدرة الله وانما ينزل ام لا كما يقول الرجل
لصاحبه هل يستطيع ان تنهض معى وهو يعلم انه مستطيع وانما اراد هل يفعل
ذلك ام لا انتهى قال الامام الواحدى قال ابن الانبارى لا يجوز لاحد ان يتوهم الحواريين
انهم شكوا فى قدرة الله ولا قولهم هل يستطيع ربك على انهم شكوا فى استطاعة الله تعالى
وهذا كما يقول الانسان لصاحبه هل تستطيع القيام معى وهو يعلم انه يستطيع للقيام
معه وكذلك فى الآية هل يقبل ربك دعاءك وهل يسهل عليك انزال هذه المائدة
وقراء الكسائى هل تستطيع بالتاء ربك نصا على معنى هل تستطيع سؤال ربك ومراد
هم بالاستفهام التلطف فى استدعاء السؤال كما تقول لصاحبك هل تستطيع كذا وانت
تعلم انه يستطيع ولكن قصدك بالاستفهام التلطف انتهى قال الحافظ ابو الفرج
وقراء الكسائى تستطيع ربك بالتاء ونصب الرب قال الفراء معناه هل تقدر ان تسئل
ربك وكذا قال الزجاج وقال ابو على هل تفعل ذلك بمسئلتك اياه وزعم بعضهم انهم
قالوا ذلك قبل استحكام ايمانهم ومعرفتهم فرد عليهم عيسى عليه الصلاة والسلام
بقوله واتقوا الله ان تنسبوه الى العجز والاول اصح انتهى قلت ودأب الحافظ فى هذا الكتاب
انه يقول اصح ويريد الصحيح والقرينة عليه ههنا انه نقل كلام ابن الانبارى وارتضاه
كما نقل الامام الواحدى وارتضاه قال الامام البغوى وقرئ يستطيع بالياء ورفع

الباء ايضا ولم يقولوه شاكين فى قدرة الله عز وجل ولكن معناه هل ينزل ام لا كما يقول
الرّجل لصاحبه هل تستطيع ان تنهض معى وهو يعلم انّه يستطيع وانّما يريد هل
تفعل ام لا وقيل يستطيع بمعنى يطيع يقال اطاع واستطاع بمعنى كقولهم اجاب واستجاب
معناه هل يطيع ربّك باجابة سؤالك وفى الاثار من اطاع الله اطاعه الله واجرى
بعضهم على الظاهر فقالوا غلط القوم وقالوا قبل استحكام المعرفة وكانوا بشرا هل
يستطيع ربّك انتهى فظهر لك من جميع ما ذكرنا ان قول الحواريين هل يستطيع ربّك
لم يكن عن شكّ وتردّد وانّهم كانوا مؤمنين موقنين فى امر عيسى عليه الصّلاة
والسّلام وذلك قول الصّحابة مثل على كرّم الله تعالى وجهه وابن عبّاس وعايشة
وقول التابعين مثل سعيد بن جبير ومجاهد رضى الله عنهم ثم انّه بعد ذلك ممّا
ذهب اليه الكسائى والفراء والزّجاج وابو على وابن الانبارى وهم ائمّة التفسير والقراءة
والعربية ثم بعد ذلك كلّه انّه تعالى اثنى على الحواريين فى كتابه الكريم وامر المؤمنين
المحمديين ان يقتدوهم ويتبعوا اثرهم وقد قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم
لكلّ نبيّ حواريّا وحواريّى الزّبير بن العوام فقال النّاس بعد ذلك حوارى رسول الله
فعلم من ذلك ان كون شخص حوارى بنبى من الانبياء عليهم الصّلاة والسّلام مقام عزيز
لا يناله كلّ احد فقول الزّمخشرى ما وصفهم الله تعالى بالايمان والاخلاص وانّما حكى
ادّعائهم لهما ثم اتبعه قوله اذ قالوا فاذن ان دعواهم كانت باطلة وانهم كانوا
شاكين وقولهم هل يستطيع ربّك كلام لا يرد مثله عن مؤمنين الخ اعراض عن القول
المختار المرضى الموافق للكتاب والسنة وهو قول الجمهور من الصحابة والتّابعين وائمّة
التفسير والعربية وميل واتباع للقول الشاذ المخالف للكتاب والسّنة وقول الجمهور
وقد قال السفاقسى هذا القول خارق للاجماع وقال ابن عطية لا اختلاف احفظه
انهّم كانوا مؤمنين انتهى قلت فقول المص فيكون تنبيها على ان ادّعائهم الاخلاص
مع قولهم هل يستطيع ربّك ان ينزّل علينا مائدة من السّماء لم يكن بعد عن
تحقيق واستحكام معرفة اتباع لصاحب الكشّاف واغترار به واعراض عن القول
المرضى المختار عند الجمهور وتسامح وتساهل فى باب التصفّح والتفقد فى حاشية الكشف
قيل كيف يكونون شاكين وقدام المؤمنون بالتشبه بهم فالسؤال للتثبيت كما قال
ابراهيم عليه الصلاة والسّلام ربّ ارنى كيف تحيى الموتى وقول عيسى عليه الصلاة
والسّلام فى الجواب نهى عن الاقتراح والتقدم بين يدى ورسوله كما ذكره الزجاج ومحى
السنة والجواب ان الظاهر من اللفظ ما ذكره المص والحواريّون بمعنى الجماعة النصارين
الّذين انتموا الى عيسى عليه الصّلاة والسّلام منهم من كان حوارى عيسى عليه
الصّلاة والسّلام وخالصه ومنهم من كان مخالفا والقرآن مشتمل على ذكر الفريقين
انتهى قلت ان اراد من الظاهر فى قوله ان الظّاهر من اللفظ ما ذكره المص الظاهر الّذى
يدلّ عليه السّياق والسياق ويوافق الكتاب والسّنة واقوال ائمّة الحديث والتفسير
والقراءة فهو فاسد كما تحقّقت وان اراد من ذلك الظاهر مع قطع النظر عمّا ذكرنا
فمثل ذلك يقال له الظاهر بمعونة الوهم لا يعباء ولا يعتدّ به اصلا قوله والحواريّون
بمعنى الجماعة النصّارين ان اراد به انّه كذلك فى اصل اللغة فسلّم ولا يفيد وان

وان اراد فى عرف الشّرع فهو فاسد اذ هو فى عرف الشرع بمعنى خالصة الرّسول وصفيه
وهو ظاهر قوله منهم من كان حواريّ عيسى عليه الصّلاة والسّلام وخالصه ومنهم
من كان مخالفا والقرآن مشتمل على ذكر الفريقين ليس فى القرآن ولا فى الحديث ما يدلّ
على ان الحواريّين على صنفين صنف مخالف له فى الملّة والنحلة وصنف غير مخالف
سيّما وقد قال الله تعالى واوحيت اليهم بالايمان بالله ورسوله ومعنى الوحى ههنا لا
اقلّ هو الالهام ان لم يكونوا انبياء وقد امر المؤمنون ان يقتدوا بهم ويتبعوا امرهم
حيث قال كونوا انصار الله كما قال الآية ثم سبق الوعيد لا يدلّ على وقوع الوعيد ولا على
كفرهم بعد المائدة على مقتضى النصّ الشّريف وقد قال تعالى لئن اشركت ليحبطنّ عملك
اذا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات ثم لا تجد علينا نصيرا ولعلّ الخطاب للحواريين
والمراد غيرهم كما ورد فى حقّ نبيّنا عليه افضل الصّلوات واكمل التحيّات ما هو اكثر من ان
يحصى وما فى حاشية التفتازانى اتباعا لصاحب الكشف ويمكن ان يقال بان
الحواريّين فرقتان مؤمنون هم خالصة عليه الصّلاة والسّلام والمأمورون بالتشبه
بهم وكافرون هم اصحاب المائدة غير صحيح لانّه ليس من اصحابه صنف كانوا كافرين
ومع ذلك يقال لهم الحواريّون وما دلّ نصّ من الكتاب والسّنة على ان من المنتمين بعيسى
عليه الصّلاة والسّلام جماعة كانوا كافرين يقال لهم الحواريّون وقد قالوا انّهم اثنى
عشر رجلا كانوا رسلا الى الاقطار من قبله عليه الصّلاة والسّلام وقد العلماء انّهم
ايضا شرفوا بمنصب النبوّة ويدلّ عليه نصّ كتابنا العزيز فى اوائل سورة يٰسٓ والله تعالى
اعلم بحقيقة الحال فما فى بعض الحواشى ويحتمل ان يكون قولهم هذا للشكّ فى امكانه لا
للشكّ فى قدرة الله تعالى على الممكنات لسماعهم من حكماء زمانهم امتناع الخرق والالتيام
انتهى قلت اراد الجواب والتوجيه عن طرف الحواريّين بانّهم كانوا مؤمنين مخلصين وليس
شكّهم فى قدرة الله تعالى وانّما كان شكّهم فى كون نزول المائدة من السّماء ممكنا فى
نفسه لما احتج عليه الحكماء من امتناع الخرق والالتيام على السّموات وهذا الجواب
فاسد من وجوه الاوّل ان الحكماء ينفون القدرة من الله تعالى اذ القدرة هى صحّة الفعل
والترك وهو لا يصحّ فى حقّه عندهم فهو تعالى عندهم موجب بالذات فمن استمع كلام
الحكماء لا يقول بالقدرة فى حقّه تعالى والثانى ان الايمان بخراب العالم بزوال السّموات
والارض من الضروريّات الدينيّة فى شرع عيسى عليه الصّلاة والسّلام مثل شرع محمّد
صلّى الله تعالى عليه والسّلام فلم يكن احد مؤمنا داخلا فى شرعه ما لم يؤمن بقيام القيمة
فمن شكّ فى امكان الخرق والالتيام على السّموات شكّ فى اصل الايمان وفيما هو من
الضروريات الدّينية عندهم قوله تمهيد عذر وبيان لما دعاهم الى السّؤال وهو ان
يتمتّعوا بالاكل منها وتطمئنّ قلوبنا بانضمام علم المشاهدة الى علم الاستدلال بكمال
قدرته ونعلم ان قد صدقتنا فى ادعاء النبوّة وان الله تعالى يجيب دعوتنا ونكون عليها
من الشّاهدين اذا اشهدتنا او من الشّاهدين للعين دون السّامعين للخبر قال عيسى
بن مريم اللّهمّ لما راى ان لهم غرضا صحيحا او انهم لا يقلعون عنه واراد الزامهم الحجة
بكمالها فى اكتشاف ونكون عليها من الشّاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها
من بنى اسرائيل او نكون من الشّاهدين لله بالوحدانية ذلك بالنبوّة عاكفين عليها على

ان عليها فى موضع الحال وكانت دعواكم لارادة ما ذكر وامثل دعواهم للايمان و
الاخلاص وانّما سئال عيسى واجيب ليلزمو الحجة بكمالهما ويرسل عليهم العذاب اذا
خالفوا وقال فى الكشاف ايضا قبله وقرئ هل تستطيع ربّك اى هل تستطيع سؤال
ربّك والمعنى هل تسئاله ذلك من غير صارف يصرفك عن سؤاله انتهى قال فى بعض
الحواشى تمهيد عذر وبيان لما دعاهم الى سئوال ودفع لتهمة انّهم لم يكونوا اصادقين
فى دعوى الاخلاص وفيه رد على الكشاف حيث جعل دعواهم الايمان والاخلاص
مكذّبا بسئوالهم وجعل تمهيد العذر ايضا عذنًا ومكرا واكّد هذا الرّد حيث قال
لما رأى ان لهم عرضا صحيحًا فى ذلك وكيف لا يرد ونظم الكلام حيث قال واذ اوحيت
الى الحواريّين ان امنوا بى وبرسولى يدلّ على ان ايمانهم كان مقبولًا له تعالى انتهى قلت
الزّمخشرى والقاضى متّفقان على ان لقوله تعالى هل يستطيع ربّك ان ينزل علينا
الآية وجهان احدهما ان يكون يستطيع بالياء على صيغة الغائب وان يحمل باقيا
على معناه الظاهر بلا تأويل ولا توجيه وهو القول المنفرد المخالف لقول الجمهور كما
تحقّقت وثانيهما تستطيع بالتاء على صيغة الخطاب او بالياء على صيغة الغائب ومعنى
يستطيع بمعنى يطيع مثل استجاب واجاب فعلى كلّ من معنى الوجه الثانى هذا العذر
الذى ذكره المص يجرى فيه لان كلّ واحد من المعنيين مبنى على قول الجمهور والمرضى
المختار واما على الوجه الاوّل فلا يتمشى هذا العذر والتمهيد فيه فكلام المص لا يصح ان
يكون ردّ الكلام الزّمخشرى اذ الزّمخشرى وان لم يذكر هذا العذر والتمهيد الا انه لا بدّ
وان يكون مراده لما تحقّقت انّه قائل الجريان وجه اخر فى تستطيع وهو كونه بالتاء على
صيغة الخطاب وهو قرأة علىّ وابن عبّاس وعايشة رضى الله تعالى عنهم كما تحقّقت
وقد صور الزّمخشرى المعنى على تقدير الخطاب وبينه فقال هل تستطيع سؤال ربّك
والمعنى هل تسأله ذلك من غير صارف يصرفك عن سؤاله فقول الزّمخشرى فى بيان
قوله تعالى قالوا نريد ان تأكل منها وتطمئن قلوبنا الاية وكانت دعواهم لارادة ما
ذكروا مثل دعواهم للايمان والاخلاص لح ليس الا على الوجه الاوّل فقط لا على الوجه
الثانى واكتفى ببيان قوله تعالى قالوا نريد ان تأكل منها وتطمئن قلوبنا الآية على تقدير
الوجه الثانى ولم يذكره اعتمادًا على فطانة السامع كما ان المص ذكر فى بيان هذا
النظم الشّريف معنى موافقا للوجه الثانى ولم يذكر المعنى الموافق للوجه الاوّل حوالة على
فطانة السّامع فعند المص ان لقوله تعالى قالوا نريد ان نأكل منها وتطمئن قلوبنا
معنيين احدهما المعنى الموافق للوجه الاوّل ولم يذكره اعتمادًا على فطانة السّامع
وثانيهما المعنى الموافق للوجه الثانى فذكره صريحًا مع ان كلا من المعنيين المذكورين
مراد له قطعًا وكذلك الكلام عند الزّمخشرى فذكر المعنى الموافق للوجه الاوّل
وترك المعنى الموافق للوجه الثّانى مع ان كلّ واحد من المعنيين مراد له ويدلّ على
ما قلنا ان المص قال فى بيان وتطمئن قلوبنا بانضمام علم المشاهدة الى علم الاستدلال
بكمال قدرته فشعر انّهم علموا كمال قدرته تعالى على طريق الجزم والقطع بطريق الاستدلال
وحصل لهم ايمان ومعرفة ويقين وليس هذا الطلب منهم لتحصيل اصل اليقين
لانّه حصل فيهم اولا وانما هذا ضمّ المشاهدة الى علمهم اليقينى ولا يصح هذا الكلام

الكلام على الوجه الاوّل قطعًا اذ الايمان والاخلاص والمعرفة لم يكن حاصلا لهم بعد
على هذا الوجه كما اعترف به المص فى تقرير الوجه الاوّل فتوهم كلام المص ردًّا لكلام
الزّمخشرى ناش من سوء الفهم لكلامى الزّمخشرى والقاضى ومن التّسامل فى الامعان قوله
اربعين يومًا يومًا اى تجئ يومًا ويومًا قوله حتّى اذا فاء الفئ طارت قالوا انّها تنزل
وقت الضحى وتطير وقت الزوال وذلك اربعين يوما يوما قوله وعن بعض الصوفية
المائدة ههنا عبارة عن حقايق المعارف فانّها غذاء كما ان الاطعمة غذاء البدن
وعلى هذا فلعل الحال انهم رغبوا فى حقايق لم يستعدوا للوقوف عليها الح يجب التنبيه
ههنا على نكتة وهى ان السّادات الصوفية قدّس الله تعالى ارواحهم اجمعوا على ان
الايات القرانية التى جعلوها اشارة الى مقام وحال من مقامات السّائرين وحالهم
لم يقولوا بان المراد فى تلك الايات معانيها الباطنية التى ارادوها بحيث لا يكون
معانيها الظاهرة الدّلالة عليها من جهة العربية مرادة لهم من تلك الايات بل قالوا
فى تلك الايات كلّها ان المعانى الظاهرة التى استعملت تلك الايات فيها بحسب
العربية مراد قطعًا ثمّ بعد ذلك قالوا انّها بحسب الايماء والاشارة اشارة الى معان
باطنة توافق تلك المعانى لمقامات السّائرين واحوالهم مثلا اجمع السّادات الصوفية
ومحقّقوهم على ان الحواريّين سئلوا سيّدنا المسيح على نبيّنا وعليه الصّلاة والسّلام
مائدة تنزل من السّماء وهذا السّؤال والطّلب منهم وكذا المائدة والتنزيل والسّماء
كلّ منها محمول على معانيها المستعملة عند العرب وكذا قولهم بعد هذا الطلب نريد
ان نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشّاهدين
حمل الاكل من المائدة على معناه المتعارف عند العرب وكذا سائر الالفاظ المذكورة فى
النظم كلّ منها محمول على معانيها المتعارفة عند العرب ثمّ انّهم قالوا بعد ذلك كلّه انّه
بعد ما كان المراد معانيها المستعملة المتعارفة عند العرب قطعًا يجوز ان يكون فيها
ايماء وتلميح وتلويح من جهة الاشارة على معنى يوافق سلوك السّالكين ويرشد السّائرين
الى الله تعالى والسّائرين فى الله تعالى وليس احد منهم يقول ان هذا المعنى التلميحى هو
المراد فقط فى هذه الآية من غير ارادة معناها الظاهر المتعارف الذى يستعمل العرب
واهل اللسان الآية فيه نعم ان قومًا يقولون لهم الباطنية والاسمعيلية والبابكية والحرمية
والمحمّرة والملاحدة قالوا ان الايات والنصوص ليس شئ منها محمولا على معانيها الظاهرة
وانّما المراد بها معانيها الباطنة فقط والى ما ذكرنا اشار الامام النسفى فى عقيدته حيث
قال واخراج النّصوص عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل الباطن كفر انتهى فالسادة الصوفية
اذا سلكوا فى هذه الآية الى طريق الاشارة والتلميح نزلوا الشّيخ المرشد منزلة السّيد
عيسى عليه الصّلاة والسّلام ونزلوا المريدين الذين فى تربية منزلة الحواريّين وطلبهم
من الشّيخ علومًا ومعارف ومشاهدات ومكاشفات فى الحال التى لم يكن لهم فى هذه
الحال استعداد تلك العلوم والمعارف منزلة طلب الحواريّين مائدة تنزل من السّماء
وكذا الكلام فى السّيد عيسى عليه الصّلاة والسّلام اياهم ومناصحتهم ثم بعد ذلك
اعتذارهم فى ذلك الطلب مع اتفاق المشايخ على ان قصة المائدة واقعة على ما يشعر
النصّ الشريف بظاهره بين عيسى عليه الصّلاة والسّلام والحواريين قطعا بل مع

اتفاق الامة من لدن الصحابة والتابعين الى وقتنا هذا **قوله** فان السالك اذا انكشف له
ما هو اعلى من مقامه لعله لا يحتمله ولا يستقر له فيضل به ضلالا بعيدا هذا الكلام
مخالف لقواعد المشايخ واصولهم التى بنوا عليها سلوكهم وتسليكهم مخالفة بينة و
ذلك انهم قالوا ما ينكشف لاصحاب البدايات من السالكين والمريدين فى اياتهم ما ينكشف
لهم فى نهاياتهم فيكون ذلك من قبيل الغيب وعدادة تبشير لهم بوصولهم الى ذلك المقام
فى نهاياتهم ويعبرون عن هذا الطريق بطريق اندراج النهاية فى البداية لا يقال اذا انكشف لهم
فى بداياتهم ما ينكشف فى نهاياتهم وصلوا فى الحال ما يصلون اليه فى نهايتهم وغايتهم لانا
نقول لم يكن لهم ذلك الانكشاف الا مثل البوارق واللوامع والشوارق فاقوى من يحصل له
ان يكون ذلك حالا له لا مقاما والمطلوب ان يكون ذلك مقاما لهم وذلك لا يكون
الا بجهد جهيد وسعى اكيد وامل بعيد واهتمام عن مريد الا ما شاء الله ان ربك فعال
لما يريد ان بطش ربك لشديد انه هو يبدئ ويعيد وهو الغفور الودود ذو العرش
المجيد فعال لما يريد وانكشف لك شرح سر قول السادات عليهم التحيات والتسليمات
ارباب الاحوال يتبرؤن عن الاحوال **قوله** يريد توبيخ الكفرة وتبكيتهم فى المعالم فما وجه هذا
السؤال مع علم الله تعالى ان عيسى عليه الصلاة والسلام لم يقله قبل هذا السؤال عنه
لتوبيخ قومه وتعظيم امر هذه المقالة كما يقول القائل لاخر افعلت كذا وكذا فيما يعلم انه لم
يفعله اعلاما واستعظاما لا استخبارا واستفهاما وانما اراد الله تعالى ان يقر عيسى
عليه الصلاة والسلام على نفسه بالعبودية فيسمع قومه ويظهر كذبهم عليه انه امرهم
بذلك **قوله** عطف بيان للضمير فى به او بدل منه وليس من شرط البدل جواز طرح المبدل
منه مطلقا ليلزم منه بقاء الموصول بلا راجع او خبر مضمر او مفعوله مثل هو واعنى
ولا يجوز ابداله مما امرتنى به فان المصدر لا يكون مفعول القول ولا ان يكون ان مفسرة
لان الامر مسند الى الله تعالى وهو لا يقول اعبدوا الله ربى وربكم والقول لا يفسر بل
الجملة تحكى بعده الا ان يؤل القول بالامر فكان مثل ما امرتهم الا ما امرتنى به ان اعبدوا
الله فى الكشاف ان فى قوله ان اعبدوا الله مفسرة لم يكن لها بد من المفسر اما فعل القول
واما فعل الامر ولا كلاهما لا وجه له اما فعل القول فيحكى بعده الكلام من غير ان يتوسط
بينهما حرف التفسير لا تقول ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله ولكن ما قلت لهم الا اعبدوا
الله واما فعل الامر فمسند الى ضمير الله عز وجل فلو فسرته باعبدوا الله ربى وربكم لم
يستقم لان الله تعالى لا يقول اعبدوا الله ربى وربكم وان جعلتها موصولة بالفعل لم يخل
من ان يكون بدلا مما امرتنى به او من الهاء فى به وكلاهما غير مستقيم لان البدل هو الذى
يقوم مقام المبدل منه ولا يقال ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله بمعنى ما قلت لهم الا عبادته
لان العبادة لا تقال وكذلك اذا جعلته بدلا من الهاء لانك لو اقمت ان اعبدوا مقام
الهاء فقلت الا ما امرتنى بان اعبدوا الله لم يصح لبقاء الموصول بغير راجع اليه من صلته فان
قلت فكيف يصنع قلت يحمل فعل القول على معناه لان ما قلت لهم الا ما امرتنى به بمعنى
ما امرتهم الا ما امرتنى به حتى يستقيم تفسيره بان اعبدوا الله ربى وربكم ويجوز ان
يكون ان موصولة عطف بيان بالهاء لا بدلا انتهى قال ابو حيان وفيه بعض تعقب قوله
لان الله تعالى لا يقول اعبدوا الله ربى وربكم فانما لم يستقم لانه جعل الجملة وما بعدها

وما بعدها مضمومة الى فعل الامر ويستقيم ان يكون الامر مفسرا بقوله اعبدوا الله ويكون
ربى وربكم من كلام عيسى عليه الصلاة والسلام على اضمار اعنى اى اعنى ربى وربكم
على الصفة التى منهما الزمخشرى فلم يستقم ذلك عنده واما قوله لان العبادة لا
يقال فصحيح لكن ذلك على حذف مضاف اى ما قلت لهم الا القول الذى امرتنى به قول عبادة
الله اى القول المتضمن عبادة الله تعالى واما قوله لبقاء الموصول بغير راجع اليه من صلته
فلا يلزم فى كل بدل ان يحل محل المبدل منه الا ترى الى تجويز النحويين زيد مررت به ابى
عبد الله ولو قلت زيد مررت بابى عبد الله لم يجز ذلك عندهم الا على راى الاخفش واما
قوله عطفا على بيان الهاء فهذا فيه بعد لان عطف البيان اكثره بالجوامد الاعلام وما
اختاره الزمخشرى وجوزه غيره من كون ان مفسرة لا يصح لانها جاءت بعد الا وكل ما
كان بعد الا المستثنى بها فلا بد ان يكون له موضع من الاعراب وان التفسيرية لا موضع لها
من الاعراب ثم قال ولو ذهب ذاهب الى ان زائدة لمجرد التوكيد وان قوله اعبدوا
الله ربى وربكم من قوله ما امرتنى به لكان وجها سايغا وصار التقدير الا ما
امرتنى به اعبدوا الله ربى وربكم انتهى قلت ففى كلام ابى حيان اشارة الى الاعتراض
على الزمخشرى من اربعة اوجه وعلى المص من ثلثة اوجه فافهم فى حاشية الطيبى
قوله هو الذى يقوم مقام المبدل منه غير سديد لانه قال فى المفصل لا يجب ذلك
لانك تقول زيد رأيت غلامه رجلا صالحا ان رجلا صالحا بدل من غلامه مع انه
لا يقوم مقامه لانك لو قلت زيد رأيت رجلا صالحا كان فاسدا انتهى فى الانتصاف
وقول الزمخشرى واما فعل الامر فمسند الى ضمير الله عز وجل فلو فسرته باعبدوا الله ربى
وربكم لم يستقم لان الله تعالى لا يقول اعبدوا الله ربى وربكم قال احمد ويجوز ايضا
هذا الوجه على حرف التفسير الى المعنى كانه حكى معنى قول الله تعالى بعبارة اخرى وكان
الله تعالى قال لهم وهم بعبادتى او قال لهم على لسان عيسى عليه الصلاة والسلام
اعبدوا الله رب عيسى وربكم ولما حكاه عيسى عليه الصلاة والسلام قال اعبدوا
الله ربى وربكم فكنى عن اسم الظاهر بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة
والسلام قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى الذى جعل لكم الارض مهدا
وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى فانظر
كيف جاء اول الكلام حكاية لقول موسى عليه الصلاة والسلام وموسى عليه الصلاة
والسلام لا يقول فاخرجنا ولكن فاخرج الله تعالى فلما حكاه الله تعالى عن موسى عليه
الصلاة والسلام رد الكلام اليه تعالى واضاف الاخراج الى ذاته على طريقة المتكلم
لا الحاكى وكذلك قوله تعالى ليقولن خلقهن العزيز العليم الى قوله فانشرنا به بلدة ميتا
ونظائره كثيرة وقد قدمت نحوا من هذا البحث عند قوله تعالى حكاية عن اليهود انا
قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله لما استبعد الزمخشرى ان يصفه اليهود بهذه
الصفات المنافية لاعتقادهم **قوله** ان تعذبهم فانك تعذب عبادك ولا اعتراض
على المالك المطلق فيما يفعل بملكه وفيه تنبيه على انهم استحقوا ذلك لانهم عبادك
وقد عبدوا غيرك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلا عجز ولا استقباح فانك
القادر القوى على الثواب والعقاب الذى لا يثيب ولا يعاقب الا عن حكمة وصواب

فان المغفرة مستحسنة لكل مجرم فان عذبت فعدل وان غفرت ففضل وعدم غفران
المشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمنع الترديد والتعليق بان في الكشاف
ان تعذبهم فانهم عبادك الذين عرفتهم عاصين جاحدين لاياتك مكذبين لانبيائك
وان تغفر لهم فانك العزيز القوى القادر على الثواب والعقاب الحكيم الذى لا يثيب
ولا يعاقب الا عن حكمة وصواب فان قلت المغفرة لا تكون للكفار فكيف وان تغفر لهم
قلت ما قال انك تغفر لهم ولكنه بنى الكلام على ان فقال ان عذبتهم عدلت لانهم احقاء
بالعذاب وان غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجه حكمة لان المغفرة حسنة
لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن انتهى وفي الانتصاف
تذبذب الزمخشرى في هذا الموضع فلا الى اهل السنة ولا الى القدرية اما اهل السنة
فالمغفرة للكافر جائزة عندهم في حكم الله تعالى عقلا بل عقاب المتقى كذلك غير ممتنع
عقلا من الله تعالى واذا كان كذلك فهذا الكلام خرج على الجواز العقلي وان كان
السمع ورد بتعذيب الكفار وعدم الغفران لهم الا ان ورود السمع لا يرفع الجواز العقلي
واما القدرية فيزعمون ان المغفرة للكافر ممتنعة عقلا لا يجوز على الله تعالى لمنافاتها
الحكمة فمن ثم كفحتهم هذه الاية بالرد ولو كان الامر كزعمهم لما دخلت كلمة ان المستعملة
عند الشك في وقوع الفعل بعدها لغة على فعل لا شك في وقوعه عقلا ولكان ذلك
من باب التعليق بالمحال مثل ان ابيض القار واشباهه وليس هذا مكانه فقول
الزمخشرى اذن ان تغفر لهم لم تعدم وجها من الحكمة في المغفرة لان العفو عن المجرم
حسن عقلا لا يأتلف بقواعد السنة اذ لا يلتفت عندهم الى التحسين العقلي ولا
يأتلف ايضا بنزعات القدرية فانهم يجزمون بانه لا وجه من الحكمة في المغفرة للكافر
ويقطعون بمنافاتها الحكمة عقلا انتهى قال الامام كيف جاز لعيسى عليه الصلاة
والسلام ان يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك ثم قال يجوز على مذهبنا من
الله تعالى ان يدخل الكفار الجنة وان يدخل الزهاد والعباد النار لان الملك ملكه
ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى عليه الصلاة والسلام هذا الكلام ومقصوده
تفويض الامور كلها الى الله تعالى وترك التعرض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم
الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم يعنى انت قادر على ما تريد حكيم في كل ما تفعل
لا اعتراض لاحد عليك فمن اين انا والخوض في اصول الربوبية وقولهم ان الله تعالى
لا يغفر الشرك فنقول ان غفران جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا
لان العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب
ان يكون حسنا بل دل الدليل السمعى في شرعنا انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعى ما
كان موجودا في شرع عيسى عليه الصلاة والسلام انتهى وفي الكشف ونقل الامام
ان غفران الشرك جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب
حق الله تعالى على المذنب وليس في اسقاطه على الله تعالى مضرة والمص تابع للجبائى في
الاكثر انتهى قلت وههنا بحث لان مذهب جمهور المعتزلة ان صاحب الكفر والشرك
والكبيرة اذا مات من غير توبة يجب على الله تعالى تعذيبه وتخليده في النار والزمخشرى
ايضا على مذهب الجمهور من المعتزلة لا على مذهب البصريين الذين خالفوا جمهورهم

جمهورهم وتفردوا عنهم بهذه المقالة والدليل على ان الزمخشرى على مذهب
الجمهور لا على مذهب البصريين تصريحاته في مواضع فيما سبق وفيما سيجئ في هذا
الكتاب بحيث لا يحصى كثرة على مقتضى قواعد الجمهور واصولهم لا على اصول البصريين
فقول صاحب الكشف والمص تابع للجبائى ان اراد في غير هذه المقالة فلا يفيد و
ان اراد في هذه المقالة فهو خلاف الواقع كما يخفى على من نظر الكشاف اولا واخرا
هذا وايضا قول الامام فلعل هذا الدليل السمعى ما كان موجودا في شرع عيسى عليه
الصلاة والسلام يرد عليه ان الامة مجمعون على ان الانبياء من لدن ادم الى
نبينا صلوات الله تعالى وتسليماته عليهم متفقون في الاصول الدينية لا اختلاف
بينهم فيها وانما الاختلاف بينهم فيما هو من العمليات لا فيما هو من الاعتقاديات
ولا شك ان هذه المسئلة من الاصول الدينية فما قاله التفتازانى وفي كتب الكلام
ان غفران الشرك جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة لان العقاب حق الله
تعالى على المذنب وليس في اسقاطه مضرة فى الجملة ما ذكره في الانتصاف من ان هذا
لا يوافق كلام اهل السنة ولا المعتزلة ليس على ما ينبغى كلام وقع منه اتباعا للامام
ولصاحب الكشف فنقول قول الزمخشرى وان غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة
وجه حكمة يرد عليه انه ان اراد انه كذلك على مذهب جمهور المعتزلة فهو فاسد
وان اراد انه كذلك على قول من يخالف الجمهور فالمصنف ممن يقول بمذهب الجمهور لا
يقول من يخالفهم لما تحققت وكذا قوله لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ان
اراد انه كذلك عند الجمهور من المعتزلة ففاسد وان اراد عند البعض من المعتزلة
فينافى كلامه الصريح في مواضع كثيرة وكذلك قوله بل متى كان المجرم اعظم جرما كان
العفو احسن يرد عليه ان جمهور المعتزلة على ان تعذيبه تعالى صاحب الكفر والشرك
وصاحب الكبيرة واجب عقلا لكونه على مقتضى الحكمة فيكون حسنا عقليا وضده
يكون قبيحا عقليا وكلام سابقا ولاحقا صريح في التزام مذهب الجمهور من المعتزلة
فان اراد انه كذلك على مذهب الجمهور ففاسد وان اراد على قول البعض المخالف للجمهور
فمسلم ولا يفيده كما تحققت فقول صاحب الانتصاف ان ذلك من الزمخشرى تذبذب
منه كلام حق لا غبار عليه ولا يفيده قول البصريين لما تحققت وكذا لا يوافق مذهب
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من الحنفية القائلين بنفى الحسن والقبح العقليين لان هذا
النسق من الزمخشرى مبنى على التزام الحسن والقبح العقليين فالتذبذب للزمخشرى في
هذا المقام لا مندوحة عنه بما ذكره هؤلاء الاعلام ثم قال صاحب الانتصاف ثم قول
الزمخشرى في تفسير قول عيسى عليه الصلاة والسلام لم تعدم وجها من الحكمة لمخاطبة
الله تعالى به لعلم ان عيسى عليه الصلاة والسلام تبرأ الى الله تعالى من هذا الاطلاق
لما اشتمل عليه من سوء الادب فان قول القائل لمن يخاطب افعل كذا فلن تعدم فيه
عذرا ووجها من المصلحة كلام مبذول وعبارة نازلة عن ادنى مراتب الادب قلت
وهذا القول من الزمخشرى مبنى على اصل من اصول المعتزلة وهو ان العقل كما انه موجب
للحسن والقبح العقليين كذلك هو موجب على الله تعالى ان يفعل بعباده ما يستحسنه
العقول تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم نقول بعد ذلك كله ان قول المص فانك

القادر القوي على الثواب والعقاب الذي لا يثيب ولا يعاقب الا عن حكمة وصواب
كلام اشبه بمقالات اهل الاعتزال ابعد عن اصول الاشاعرة وقواعدهم مخالف لمن
يقول بالحسن والقبح العقليين ثم على قول صاحب الانتصاف ولو كان الامر كزعمهم
لما دخلت كلمة ان المستعملة عند الشك في وقوع الفعل بعدها لغة على فعل الا شك
في وقوعه عقلا ولكان ذلك من باب التعليق بالمحال مواخذة لطيفة لانه ان اراد بالمحال
المحال بالغير فهو لا يمنع عن دخول كلمة ان الدالة على الشك على مثل هذا الممتنع لان مثل
هذا الامتناع لا ينافي الامكان الذاتي وان اراد بالمحال المحال الذاتي فهو مخالف لاصول
اهل الاعتزال لان الشيء الذي يخالف الحكمة ليس بممتنع ذاتي عندهم بل ممتنع بالغير مثلا
ان الظلم يمتنع صدوره عندهم منه تعالى لمخالفة الحكمة لكنه ممتنع بالغير لا ممتنع
ذاتي وقد صرح الزمخشري في تفسير قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة على ان كون
الشرط ممتنع الصدق لا يستلزم كون الشرطية غير صحيحة هذا قوله وليس بصحيح لان
المضاف اليه معرب قال الشيخ زكريا هذا على مذهب البصريين اما الكوفيون فيجوزون
ذلك وان كان المضاف اليه معربا قوله اتباعا لهم غير اولى العقل اى الحاقا للعقلاء
بغيرهم فغير معقول اتباعا قوله في غاية القصور صفة لغير اولى العقل قوله عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ سورة المائدة اعطى من الاجر عشر حسنات ومحى عنه
عشر سيئات ورفع له عشر درجات بعدد كل يهودي ونصراني يتنفس في الدنيا قال
السيوطي رواه ابن مردويه والثعلبي والواحدي وذكره ابن الجوزي في الموضوعات
من حديث ابي وهو موضوع هذا آخر سورة المائدة الحمد لله على التوفيق واستغفر الله
من كل تقصير وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى جميع الانبياء والمرسلين والاتقياء
والصالحين والحمد لله رب العالمين

سورة الانعام

بسم الله الرحمن الرحيم في التيسير بسم الله الذي خلق الارض والسموات، وجعل
النور والظلمات، الرحمن الذي انزل من السماء ماء فاخرج به النبات، واكثر به الثمرات
وانشأ به جنات معروشات وغير معروشات، الرحيم الذي جعلنا خلائق الارض ورفع
بعضنا فوق بعض درجات وسورة الانعام مكية الا ثلث ايات نزلن بين مكة و
المدينة قل تعالوا الى قوله تتقون وهي مائة وخمس وستون آية وقيل ست وقيل سبع
وقيل ثمان والاختلاف في اربع ايات وجعل الظلمات والنور كل لست عليكم بوكيل كن
فيكون الى صراط مستقيم وكلماتها ثلثة آلاف واثنتان واربعون وحروفها اثنا عشر
الفا واربع وثلثة وثلثون وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه سورة الانعام كلها
مكية الا ست ايات منها نزلت بالمدينة وما قدروا الله حق قدره الى آخر ثلث ايات
نزلت في رد مقالات اليهود قوله قل تعالوا الى ثلث ايات ونزلت هذه السورة بمكة جملة
ليلا وشيعها سبعون الف ملك ولهم زجل بالتسبيح والتحميد حتى كادت الارض ترتج
فقال النبي عليه الصلاة والسلام سبحان الله وخر ساجدا ثم دعا بالكتاب وامر بكتابته
من ليلته تلك وقال سعيد بن جبير لم ينزل من الوحي شيء الا ومع جبرئيل اربعة من الملائكة
يحفظونه من بين يديه ومن خلفه وهو قوله فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه

ومن خلفه رصدا الا الانعام فانها نزل ومعها سبعون الف ملك قال تعالى الحمد لله
وفي الوسيط قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه يريد على كل فعل وبكل لسان وعلى نعم
الاسلام وعلى صحة الابدان في كتاب التمييز للسكوني قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
افتتحها ربنا سبحانه وتعالى بحدث العالم فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض
وهذا ذكر الاجسام ثم قال تعالى وجعل الظلمات والنور وهذا ذكر الاعراض وختمها
بالخلافة فقال تعالى وجعلكم خلائف الارض قلنا فيها اسوة في ترتيب كتب علم
التوحيد يبتدؤن بحدث العالم ويختمون بذكر الخلافة وهي الامامة وكلها في التوحيد
الا اثنين او ثلثة هي في الاحكام قوله لان طبقاتها مختلفة بالذات الخ هذا موافق
لكلام الفلاسفة فانهم يقولون لكل فلك هيولى خاصا وصورة نوعية خاصة و
اما الشرع فالظاهر انه لم يصح فيه شيء دل على كونها مختلفة بالذات والحقائق بل المحققون
من المتكلمين على ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية وقوله ولعل استفادة
اختلافها بالذات من حركاتها المتفاوتة والاثار المتغايرة لان الطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الافاعيل المتنافية وهذا ايضا بناء على مذهبهم وقد ثبت ان الفاعل
للكل هو الله تعالى بحسب ارادته فكان السموات متحدة بالنوع مختلفة الحركات
بارادة القادر المختار قوله وتقدم وجودها وفي صحيح البخاري ان سعيد بن جبير
قال قال رجل لابن عباس رضي الله تعالى عنه اني اجد في القرآن اشياء تختلف علي قال ما
هو فذكر اشياء وذكر فيها وفي النازعات ام السماء بناها الى قوله دحاها فذكر
خلق السماء قبل خلق الارض ثم قال ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الى طائعين
فذكر في هذه خلق الارض قبل خلق السماء فذكر في الجواب وخلق الارض في يومين ثم
استوى الى السماء فسويهن سبع سموات في يومين اخرين ثم دحى الارض اي بسطها و
اخرج منها الماء والمرعى وخلق فيها الجبال والاشجار والاكام وما بينهما في يومين
اخرين فذلك قوله والارض بعد ذلك دحاها فخلقت الارض وما فيها من شيء في اربعة
ايام وخلقت السموات في يومين انتهى فهذا من ابن عباس رضي الله تعالى عنه ونقل البخاري
صريح في ان خلق الارض قبل خلق السموات فقول المص وتقدم وجودها قولا مطلقا مخالف
لما في الصحيح قوله انشاهما والفرق بين خلق وجعل الذي له مفعول واحد ان الخلق
فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين في الكشاف جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا
كان بمعنى احدث وانشأ كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى
صير كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل
ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء
شيئا او نقله من مكان الى مكان وجعل منها زوجها فظاهر كلام الزمخشري ان الفرق
وبين الخلق والجعل المطلق وظاهر كلام المص ان الفرق انما هو بين الخلق والجعل بمعنى
خلق قوله ولذلك عبر عن احداث النور والظلمة بالجعل تنبيها على انهما لا يقومان
بانفسهما كما زعمت الثنوية الثنوية زعموا ان الله تعالى خلق النور والظلمة وهما قائمان
بانفسهما فالنور مصدر كل خير والظلمة مصدر كل شر والله تعالى منزه عن فعل
الخير والشر وهو الذي نقله صاحب تلخيص المحصل وليس بمشهور والمشهور في الكتب

الكلامية ان مذهب الثنوية والمجوس انه تعالى خالق الخير دون الشر مثل مذهب
المعتزلة وعليه يحمل الحديث المشهور وهو القدرية مجوس هذه الامة ثم هذا القول
من المصراع يعني تنبيها على انهما لا يقومان بانفسهما محل كلام اذ قوله تعالى وجعل منها
زوجها وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون وامثالها عبر عن احداث تلك الاشياء
بالجعل مع انهما من قبيل الجواهر التي تقوم بنفسها لا من الاعراض التي تقوم بغيرها **قوله**
وجمع الظلمات لكثرة اسبابها والاجرام الحاملة لها في الكشاف لم افرد النور قلت
للقصد الى الجنس كقوله والملك على ارجائها او لان الظلمات كثيرة لانه ما من جنس من
اجرام الاجرام الا وله ظل وظله هو الظلمة بخلاف النور من جنس واحد وهو النار
قوله ومعنى ثم استبعاد عدولهم بعد هذا البيان قال ابو حيان وثم كما تقرر في لسان
العرب للمهملة في الزمان قال ابن عطية ثم دالة على قبح فعل الذين كفروا لان المعنى ان
خلقه السموات والارض قد تقررت وآياته قد سطعت وانعامه بذلك قد تبين
ثم بعد هذا كله عدلوا بربهم فهذا كما تقول يا فلان اعطيتك واكرمتك واحسنت
اليك ثم تشتمني اي بعد وضوح هذا كله ولو وقع العطف في هذا ونحوه بالواو لم يلزم
التوبيخ كلزومه بثم انتهى قال الزمخشري فان قلت ما معنى ثم قلت استبعاد ان يعدلوا
بعد وضوح آيات قدرته وكذلك ثم انتم تمترون استبعاد لان يمتروا بعد ما ثبت انه
محييهم ومميتهم وباعثهم انتهى وهذا الذي ذهب اليه ابن عطية من ان ثم للتوبيخ و
الزمخشري من ان ثم للاستبعاد غير صحيح لان ثم لم توضع لذلك وانما التوبيخ والاستبعاد
مفهوم من سياق الكلام لا من مدلول ثم ولا اعلم احدا من النحويين ذكر ذلك بل ثم
ههنا للمهملة في الزمان وهي عاطفة جملة اسمية على جملة اسمية اخبر تعالى بان الحمد له ونبه
على العلة المقتضية من جميع الناس وهي خلق السموات والارض والظلمات والنور ثم
اخبر ان الكافرين به يعدلون فلا يحمدونه انتهى كلام ابي حيان قلت وهذا الكلام ثم
مما يقتضي منه العجب فان ائمة البيان مجمعون على ان النكات اللطيفة البيانية معان
مجازية وان المجاز ابلغ من الحقيقة وان المحققين منهم على انه لم يشترط السماع من العرب
في شخص المجاز بل اشتراط السماع من العرب في نوع المجاز فلاحاد المتكلمين ان يستعملوا الالفاظ
في معانيها المجازية اي معنى كان بعد ان كان ذلك المعنى مما يتعلق بالمعنى الموضوع له
بعلاقات متعارفة واردة انواع تلك العلاقات من العرب ومسموعة منهم فاذا
عرفت هذا فنقول قوله ولا اعلم احدا من النحويين ذكر ذلك بل ثم ههنا للمهملة في الزمان
يرد عليه انه ان اراد ان احدا من النحويين لم يذكروا ذلك اعني استعمال كلمة ثم في
الاستقباح او الاستبعاد على انه معنى موضوع له في لغة العرب فمسلم ولا يفيده
وان اراد انهم لم يذكروا ذلك على انه معنى مجازي لكلمة ثم فبعد تسليمه لا يضر ابن
عطية ولا للزمخشري لما تحققت من اجماع محققي اهل البيان انه لم يشترط السماع في
شخص المجاز فابن عطية والزمخشري حمل كل منهما كلمة ثم ههنا بقرينة المقام وبقرينة
السياق والسباق على معناه المجازي الذي لا يلائم المقام الا هذا المعنى المجازي قال
صاحب الكشف الحمل على تراخي الزمان مع مطابقته الواقع لعدم طباقه المقام وهو من
توضيح المقام وكرر كلمة الاستبعاد ثانيا مع زيادة الالتفات في انتم تنبيها على ارديا

على ازدياد الاستبعاد فان دلائل الانفس اقرب والصنع والشكر على ذلك اوجب انتهى
ولقد احسن ابن الاثير الجزري في كتابه المعروف بالمثل السائر حيث قال بعد ذكر المعاني
الانيقة والنكات الدقيقة النبيهة التي شهد على شرافتها ائمة البيان قاطبته ليس
امثال هذه النكات الدقيقة النبيهة من وظائف النحوي انتهى لعله اراد بالنحوي
بعض المتأخرين الذين غلوا وتعمقوا في فن النحو بحيث عرضوا عن قواعد البيان واصوله
لا مثل الخليل وسيبويه والكسائي والمبرد والزجاج وابو علي الفارسي وامثالهم وقد
رأيت في بعض الطبقات ان الشيخ عبد القاهر ذلك الامام اخذ النحو عمن اخذه عن ابي علي
الفارسي ويؤيد كلام ابن الاثير ما ذكره الثعالبي في اليتيمة انه دخل ابو بشر الفارسي الحافظ
وكان مقدما في علم العربية متأخرا في قول الشعر الى الاستاد الرئيس ابن العميد يوما وقد
هاج به النقرس فانشد قوله شكى النقرس نقرس اخو علم ونطيس فما دام لكم قوس
فنفسي لكم جوس فقال له الاستاد الرئيس يا ابا بشر هذه رقية النقرس انتهى يعني ليس
هذا الذي انشدته من قبيل الابيات المذكورة في التهاني وانما هو من قبيل ما يذكر في
الرقى والعزايم مثل رقية الحيات ورقية الحمى ورقية الصرع وغيرها من الرقى التي لا
يتبين كلماتها والفاظها ولا يعلم انها هندية او رومية او عربية ولم ينقل ذلك الا لغرابة
الفاظه وعدم تداولها بين البلغاء فلعل هذا الرجل ايضا ممن اوغل في ابواب النحو و
اللغات واعرض عما اعتناه ائمة البيان ولقد شنع الصفدي في شرح لامية العجم
صاحب المثل السائر في كلامه هذا ورده ردا عنيفا ومنشاؤه حمل كلامه على الاطلاق
قوله والباء على الاول متعلقة بكفروا وصلة يعدلون محذوفة اي يعدلون عنه
ليقع الانكار على نفس الفعل وعلى الثاني متعلقة بيعدلون انتهى يعني ان يعدلون في النظم
الشريف يحتمل وجهين احدهما بمعنى العدول فحينئذ يكون الباء في بربهم متعلقا بكفروا
وصلة يعدلون محذوفة اي يعدلون عنه فيكون العطف بثم على قوله الحمد لله والثاني
العدل بمعنى التسوية فلم يكن صلة يعدلون محذوفة بل يكون صلته قوله بربهم المقدم
ويكون العطف بثم على خلق السموات والارض في حاشية التفتازاني وهذا تخصيص من غير
مخصص لتاتي التقدير على كل من الوجهين **قوله** واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى
عن تقديم الخبر والاستيناف به لتعظيمه ولذلك نكر ووصف بانه مسمى اي مثبت
معين لا يقبل التغير واخبر عنه بانه عند الله تعالى لا مدخل فيه لغيره بعلم ولا بقدرة
ولانه المقصود بيانه في الكشاف المبتداء النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تأخيره فلم
جاز تقديمه في قوله واجل مسمى عنده قلت لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة
كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فان قلت الكلام ان يقال عندي ثوب جيد
وعبد كيس وما اشبه ذلك فما اوجب التقديم قلت اوجبه ان المعنى واي اجل
مسمى عنده تعظيما لشأن الساعة والمراد بالاجل المسمى فلما جرى فيه هذا
المعنى وجب التقديم انتهى قال الانتصاف ليس في ارادة هذا المعنى موجب للتقديم و
قد ورد عنده علم الساعة في سياق التعظيم لها وهو مع ذلك مؤخر عن الخبر في قوله
وتبارك الذي له ملك السموات والارض وما بينهما وعنده علم الساعة واليه ترجعون
فالظاهر والله اعلم ان التقديم انما كان لان الكلام منقول من كلام آخر وكان الاصل

والله اعلم ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده اذ كلاهما مقتضى فلما عدل بالكلام عن
العطف الافرادى تميزا بين الاجلين رفع الثانى بالابتداء واقره مكانه من التقديم والله
اعلم انتهى قال صاحب الانصاف ولو مثل بقوله ولدينا كتاب ينطق بالحق كان احسن
لانه نكرة موصوفة وعلم الساعة معرفة انتهى فى حاشية الطيبى قلت تنظير صاحب
الانصاف بعيد المرمى لفظا ومعنى اما اللفظ فلما ذكروا واما المعنى فلان ذلك
المقام يقتضى الاختصاص والحصر لا التعظيم اى عنده علم الساعة لا عند غيره بمعونة
قرائنها ونحوه قوله لكم دينكم ولى دين انتهى وفى حاشية التفتازانى واما قوله تعالى
ولدينا كتاب ينطق فغاية الامر انه لم يقصد فيه هذا التعظيم وان كان الكتاب
معظما فى نفسه لانه ليس مقام التفرقة بين كتابين كما قصد ههنا التفرقة بين الاجلين
بل اجرى على ما هو الشائع واما قوله تعالى وعنده علم الساعة بتقديم الظرف مع
تعريف المبتدأ فلافادة الاختصاص **قوله** فالاية الاولى دليل التوحيد والثانى دليل
البعث فى حاشية الشيخ زكريا فالاية الاولى اى وهى من اول السورة الى يعدلون
والثانية اى وهى هو الذى خلقكم الى تمترون وتلخيص الاولى ان ايجاده السموات والارض
والظلمات والنور مقتضى لازالة الشرك واثبات التوحيد ولهذا ناسب ان يستبعد
منهم الشرك والثانية ان ايجاد الانفس وما عطف عليه مقتضى لحصول تيقن البعث
ولهذا ناسب ان يستبعد منهم الافتراء **قوله** متعلق باسم الله والمعنى هو المستحق للعبادة
فيهما لا غير قال الشيخ زكريا وانما قال باسم الله بالمعنى المذكور لانه لا يجوز تعلقه بلفظ
الله لانه اسم لا صفة وبذلك علم جواب ما يقال كيف صح الاخبار بالله عن هو الراجع
الى الله فهو كقوله انا ابو النجم وشعرى شعرى **قوله** وليس متعلق المصدر لان صلته
لا تتقدم اى ليس الظرف الذى كهو فى السموات وفى الارض متعلقا بالمصدر الذى
هو سركم وجهركم لان صلة المصدر لا تتقدم على المصدر قال الشيخ زكريا تبع فيه
الزمخشرى ورد بان المصدر ههنا ليس مقدر الحرف مصدرى وصلته حتى يمتنع تقديم
معموله عليه ورد ايضا بان المراد بالسر ما يكتم وبالجهر مقابله كما جوزه المص بعد وان
كانا مصدرين فى الاصل وبانه يتوسع فى الظرف ما لا يتوسع فى غيره فعلى هذا فالظرف
متعلق بالمصدر **قوله** اى ما يظهر لهم دليل قط من الادلة او معجزة من معجزات او اية
من ايات القران قال ابو حيان قال الزمخشرى وما يظهر لهم قط دليل من الادلة التى
يجب فيها النظر والاستدلال والاعتبار الا كانوا عنه معرضين انتهى واستعمال
الزمخشرى قط مع المضارع فى قوله وما يظهر لهم قط ليس بجيد لان قط ظرف مختص
بالماضى انتهى ويجاب بان اختصاصها بالماضى بقيم الماضى يعنى وههنا كذلك فان
ما للنفى فاشبهت بقرينة المقام بلم فى قلبها المضارع الماضى انتهى وقد زيفه ابو حيان
بعده فقال الا ان كان اراد بقوله وما يظهر ما ظهر ولا حاجة الى استعمال ذلك **قوله**
مكناهم فى الارض جعلنا لهم فيها مكانا وقررناهم فيها واتيناهم من القوى و
الالات ما تمكنوا بها من انواع التصرف فيها ما لم نمكن لكم ما لم نجعل لكم فى السعة
فيها وطول المقام يا اهل مكة او ما لم نعطكم من القوى والسعة فى المال والاستظهار
بالعدد والاسباب وفى الكشاف مكن له فى الارض جعل له مكانا ونحوه ارض له ومنه

ومنه قوله انا مكنا له فى الارض الاية اولم نمكن لهم الاية واما مكنته فى الارض
فاثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولتقارب المعنيين
جمع بينهما فى قوله تعالى مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة
نحو ما اعطينا عادا وثمود وغيرهم من البسطة فى الاجسام والسعة فى الاموال و
الاستظهار باسباب الدنيا انتهى قال الطيبى يعنى قوله مكن له فى الارض ومكنته فى
الارض بعد التفرقة بينهما من حيث اللفظ وللمعنى مشتركان منزلة واحدى فى اعطاء
معنى الكناية ويجمعهما كون الموصوف بينهما فى منعة من الرجال والسعة فى الاموال
والمثال والاحوال واليه الاشارة بقوله لم نعط اهل مكة نحو ما اعطينا عادا وثمود
وغيرهم من البسطة والاستظهار وتحريره ان كونهم ثابتين فى الارض يدل على انها جعلت
مكانا لهم وهو يدل على كونهم فى الاستظهار باسباب الملك فى غاية من الكمال و
يعضده فى قوله تعالى ويسئلونك عن ذى القرنين قل ساتلو عليكم منه ذكرا انا
مكنا له فى الارض ثم بينه بقوله واتيناه من كل شئ سببا فاتبع سببا انتهى قال
صاحب الكشف فى بيان كلام الزمخشرى اراد انهما وان تغايرا مدلولا الا انهما
اجتذبا للدلالة على السعة فى الاموال والبسطة فى الاجسام لان التمكين فيها لا يكون
الا بذلك وكذلك لا يجعل لهم مكانا يتقلبون فيه كما احبوا الا بعدها فاتحدا
مقصودا وفيه ترشيح لزيادة لان مكنته فى الارض ابلغ من مكن له فيها انتهى فقول
المص جعلنا لهم فيها مكانا وقررناهم فيها تصوير وتقرير للمعنى الحقيقى لقوله مكنا
هم على انه مراد على وجه الاقتصار عليه ثم قوله واتيناهم من القوى والالات
ما تمكنوا بها من انواع التصرف فيها تصوير للمعنى المجازى او الكنائى لهذا القول بايراد
كلمة او العاطفة ولا يخفى انه لم يظهر اللطف والبراعة فى المعنى الحقيقى وانما اللطف
والانجام وتطبيق الكلام لمقتضى الحال والمقام انما هى فى المعنى الكنائى او المجازى
لهذا الكلام فتجريد الامرين المعنيين بعيد عن طور البلاغة فالظاهر ترك المعنى
الاول والاقتصار على المعنى الثانى مثل او ايراد الواو بدل او ولعل النسخة عن
المص كانت بكلمة الواو فصحفها الناسخون الى كلمة او وبزيادة الهمزة فيفسد المعنى
بتحريفهم وكذلك لا يظهر وجه الترديد وايراد كلمة او الترديدية فى قوله او ما لم نعطكم
من القوى الخ قال الثعلبى والبغوى الخطاب فى لكم بعد قوله اولم يروا من خطاب التلوين
لقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقال اهل البصرى اخبر عنهم بقوله
اولم يروا وفيهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه ثم خاطبهم معهم والعرب
تقول قلت لعبد الله ما اكرمه وقلت لعبد الله ما اكرمك **قوله** مغزارا بكسر الميم وسكون
الغين المعجمة بعدها زاء معجمة اى غزيرة كثيرة دائمة وهو مفعال من الدر قال الشاعر
وسقاك من نوء الثريا مزنة سحا تحلب وابلا مدرارا كذا فى تفسير الثعلبى قال الحافظ
ابو الفرج والمدرار مفعال من در يدر والمعنى يرسلها كثيرة الدر ومفعال من اسماء
المبالغة كقولهم امراة مذكار اذا كانت كثيرة الولادة للذكور وكذلك معناث ثم قال
والمراد بالمدرار المبالغة فى اتصال المطر ودوامه يعنى انها تدر وقت الحاجة اليها
لا انها تدوم ليلا ونهارا فتفسد ذكره ابن الانبارى انتهى كلام الحافظ قال ابو حيان

والمدرار مفعال يستوى فيه المذكر والمونث والله تعالى اعلم قوله مكتوبا في
ورق الاول للاول والثانى للثانى قال ابو الفرج قال ابن قتيبة والقرطاس قد
تكلموا به قديما ويقال ان اصله غير عربى والجمهور على كسر قافه وضمها ابو رزين
وعكرمة وطلحة ويحيى بن يعمر قوله والمعنى ان الملك لو انزل بحيث عاينوه
كما اقترحوا لحق اهلاكهم فان سنة الله تعالى جرت بذلك فيمن قبلهم ثم لا
ينظرون بعد نزوله طرفة عين في الكشاف لقضى الامر لقضى امر هلاكهم ثم
لا ينظرون بعد نزوله طرفة عين اما لانهم اذا عاينوا الملك قد نزل على رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهى اية لا شئ ابين منها وايقن ثم لا يؤمنون
كما قال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة لم يكن من اهلاكهم كما اهلك اصحاب المائدة
واما لانه يزول الاختيار الذى هو قاعدة التكليف عند نزول الملك فيجب اهلاكهم
واما لانهم اذا شاهدوا ملكا فى هوده زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدونه
ومعنى ثم بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم الانظار جعل عدم الانظار
اشد من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة اشد من نفس الشدة انتهى قال الامام
البغوى لقضى الامر اى لوجب العذاب وفرغ من الامر وهذا سنة الله تعالى انهم
متى اقترحوا اية فانزلت ثم لم يؤمنوا استوصلوا بالعذاب ثم لا ينظرون لا يؤجلون
ولا يمهلون قال قتادة لو انزلنا ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولم يؤخروا
طرفة عين وقال مجاهد لقضى الامر اى لقامت القيامة وقال الضحاك لو اتاهم ملك
فى صورته لماتوا انتهى قلت قول الزمخشرى اما لانهم اذا عاينوا الخ قول ابن عباس رضى
الله تعالى عنه على ما ذكره الواحدى فى الوسيط وقتادة كما ذكره البغوى وقوله
واما لانهم اذا شاهدوا الخ قول ضحاك كما ذكره البغوى وقد ترك الزمخشرى قولا
وهو قول مجاهد وذكر قولا لم اجد قائله وهو الترديد الثانى بل هو بقواعد المعتزلة
واصولهم اقرب وانسب قال صاحب الكشف عند قول الزمخشرى فيجب اهلاكهم
لئلا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة اذ ما خلقوا الا للابتلاء بالتكليف ولا يبقى مع الالجاء
هذا تقريره على مذهبهم وهو غير صاف فقول المص لو انزل بحيث عاينوه كما اقترحوا
لحق اهلاكهم فان سنة الله تعالى جرت بذلك اشارة الى قول ابن عباس وقتادة
رضى الله تعالى عنهما وهو الظاهر ويحتمل الاشارة الى كل واحد من القولين الاخرين
المذكورين فى الكشاف قوله جواب ثان ان جعل الهاء للمطلوب وان جعل للرسول
فهو جواب ثان فانهم تارة يقولون لولا انزل عليه ملك وتارة يقولون لو شاء
ربنا لانزل ملئكة والمعنى ولو جعلنا قرينا لك ملكا يعاينوه او الرسول ملكا لمثلناه
رجلا كما مثل جبرئيل فى صورة دحية فان القوة البشرية لا تقوى رؤية الملك فى صورته
وانما راهم كذلك الافراد من الانبياء بقوتهم القدسية فى الكشاف ولو جعلناه ملكا
ولو جعلنا الرسول ملكا كما اقترحوا لانهم كانوا يقولون لولا انزل على محمد ملك وتارة
يقولون ما هذا الا بشر مثلكم ولو شاء ربنا لانزل ملئكة لجعلناه رجلا لارسلناه فى
صورة رجل كما كان ينزل جبرئيل على رسول الله عليهما الصلاة والسلام فى اعم الاحوال
فى صورة دحية لانهم لا يبقون مع رؤية الملك فى صورهم انتهى فى تفسير الثعلبى يعنى

يعنى ولو ارسلنا اليهم ملكا لجعلناه رجلا يعنى فى صورة رجل وحتى لانهم لا يستطيعون
النظر الى الملائكة انتهى قال الامام البغوى ولو جعلناه ملكا يعنى لو ارسلنا اليهم ملكا
لجعلناه رجلا يعنى فى صورة رجل ادمى انتهى فى تفسير الحافظ ابى الفرج ولو جعلناه اى
لو جعلنا الرسول اليهم ملكا لجعلناه فى صورة رجل لانهم لا يستطيعون رؤية الملك
على صورته انتهى فى التيسير وللبسنا عليهم ما يلبسون اى ولو وقع الالتباس ههنا
كما يقع فى ارسال البشر واللبس والتلبس تخليط الامر واضافته اليهم على معنى انهم لا
ينكرون فى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم انه بشر وينكرون انه رسول ولو انزل ملك
فى صورة رجل لانكروا رسالته وانكروا كونه ملكا وكان ذلك بانزالنا فيكون
اللبس منا انتهى فى الوسيط اى ولو جعلنا الرسول ملكا كما يطلبون لجعلناه رجلا اهـ
فى الوجيز ولو جعلناه ملكا اى جعلنا الرسول الذى ينزل عليه ليشهد له بالرسالة
ملكا كما يطلبون لجعلناه رجلا انتهى فظهر لك من الجميع ان فى ارجاع الضمير المذكور فى
قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ثلثة احتمالات انه اما راجع الى الرسول
الملك الذى ينزل على الرسول المبعوث لدعوة الخلق ليشهد له بالرسالة فيكون الجواب
جوابا ثانيا لاقتراحهم المذكور فى هذه الآية او الرسول الذى بعث من البشر لدعوتهم
الى الحق فيكون الجواب لاقتراحهم المذكور فى اية اخرى وان لم يذكر فى هذه الآية او
انه محتمل فى نفسه انه يرجع الى هذا وذاك فيكون النظم الشريف محتملا فى نفسه ان يكون
جوابا ثانيا لاقتراحهم المذكور فى هذه الآية او ان يكون جوابا بالاقتراح آخر غير مذكور
فى هذه الآية صريحا فهذه وجوه ثلثة فذهب الى الاول الامام الواحدى فى الوجيز و
يميل اليه كلامه فى الوسيط والى الثانى الثعلبى والبغوى والحافظ ابو الفرج ابن الجوزى
وصاحب التيسير ويشعر بالاحتمال الثالث كلام الزمخشرى فى حاشية الطيبى اعلم ان تارة
مقتضية مقارنتها وهى محذوفة اذ التقدير لانهم تارة كانوا يقولون لولا انزل على محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم ملك وتارة يقولون ما هذا الا بشر فاوجب ذلك ان يجعل
الضمير فى قوله ولو جعلناه ملكا لما يقال له الرسول سواء كان مبعوثا اليهم لما قالوا ما
هذا الا بشر مثلكم او الى من هو مبعوث اليهم لما قالوا لولا انزل على محمد صلى الله تعالى عليه و
سلم ملك فلذلك فسر الضمير بالرسول المطلق فى قوله ولو جعلنا الرسول ملكا وعلله بقوله
لانهم كانوا يقولون الخ فقوله تعالى ولو جعلنا عطف على ولو نزلنا فاردف الجواب بجواب
اخر اعم منه قلعا لشبههم من اصلها قال القاضى ولو جعلناه ملكا جواب ثان ان جعل
الهاء للمطلوب وان جعل للرسول فهو جواب اقتراح ثان فانهم تارة يقولون لولا انزل عليه
ملك وتارة يقولون لو شاء ربنا لانزل ملئكة وما ذهب اليه المص اقضى لحق البلاغة
لاشتمال الجواب على المطلوب وعلى غيره انتهى قال صاحب الكشف عند قول الزمخشرى
لانهم كانوا يقولون لولا انزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ملك وتارة يقولون
ما هذا الا بشر مثلكم اراد انهم يقولون مقالتين فاجيبوا عن الاول بقوله ولو انزلنا
ملكا الآية وعن الثانى بقوله ولو جعلناه ملكا الآية فهو جواب عن سؤال الملايمة
بين الاول والثانى لا انه جئ به ثانيا اعم ما اخذا من الاول وحمل الرسول على الاطلاق على
معنى سواء انزل على النبى او على قومه فانه لا يصح الملازمة اذ او يحتاج الى التخصيص لئلا ينافى

الاوّل فى حاشية التفتازانى عند قول الزمخشرى لانهم كانوا يقولون الحى يعنى انهم
مقالين واقتراحين احدهما ان ينزل على محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم ملك فى صورته
بحيث يعاينه القوم فاجيبوا بقوله ولو انزلنا ملكا لقضى الامر والاخر ان ينزل على
القول مكان الرّسول البشر ملك فاجيبوا بقوله ولو جعلناه اى الرّسول المنزل الى القوم
ملكا لجعلناه فى صورة رجل وضمير جعلناه للرسول المنزل الى القوم لا لمطلق الرسول
سواء كان الى محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم او اليهم لانّه ليس بلازم ح ان يجعل رجلا
الا اذا خصّ بان يعاينه القوم ايضا ليصح قوله لانهم لا يبقون مع رؤية الملائكة فى
صورهم فكلام الزمخشرى على ما بيّنه العلامة الطيبى محمول على الاحتمال الثالث الّذى
هو الوجه الاعم الشاهد الى الاحتمال الاوّل الّذى هو قول الواحدى والى الاحتمال الثانى
هو قول البغوى وغيره وعلى ما بيّنه صاحب الكشف والمولى التفتازانى محمول على الوجه الخاصّ
الّذى هو قول الواحدى فقط او قول الاكثرين فقط مثل ما ذكره المص رحمه الله تعالى
ثم الانصاف ان قول الطيبى هو الّذى يشعر به كلام الزمخشرى حيث قال اوّلا فى تفسير
قوله تعالى ولو جعلناه ملكا ولو جعلنا الرسول ملكا فابهم الرّسول واطلقه ثم قال كما اقترحوا
فانهم الاقتراح ايضا واطلقه فيشمل الاقتراح المذكور فى هذه الآية والاقتراح المذكور
فى آية اخرى ثم اورد علّة دالّة على هذا الوجه العام فقال لانهم كانوا يقولون الحى
فالمعنى الّذى ذكره الطيبى هو الّذى يشعر به سوق كلام الزمخشرى وسبكه فيكون
معنى النظم الشريف ولو جعلنا ذلك اى الرّسول الى الرّسول والرّسول الى النّاس ملكا
لجعلناه رجلا الآية فيكون فيه جمعا بين القولين مع ما يكون النظم الشريف ح اقضى
لحق البلاغة لاشتمال الجواب على المطلوب وعلى غيره والمص خالف الزمخشرى على قول
الطيبى ووافقه على قول صاحب الكشف والمولى التفتازانى وقوله هما بعيد عن سوق
الزمخشرى وسبكه مع تفويت ما هو مطمح النظر عند المهرة المتقنين وهو كون الكلام
اقضى لحق البلاغة فلو جرى المص مجرى الزمخشرى حذو القذ بالقذ لكان احسن واولى
نعم كلام المص موافق لكل من القولين الاولين قال تعالى فحاق بالّذين سخروا منهم ما كانوا به
يستهزؤن فى تفسير الثعلبى قال الربيع بن انس نزل به قال عطا حلّ وقال مقاتل دار و
قال الضحّاك احاط وقال الزجاج الحيق فى اللغة ما يشتمل على الانسان من مكروه وقيل
وجب والحيق والحيوق الوجوب انتهى وفى حاشية الطيبى عند قول الزمخشرى حيث
اهلكوا من اجل الاستهزاء به يعنى ان قوله ما كانوا به يستهزؤن من باب اطلاق
السبب على المسبب لان المحيط بهم هو العذاب لا المستهزاء به ولما كان سببا له وضع
موضعه للمبالغة قوله او فنزل بهم وبال استهزائهم التعبير بالمصدر ههنا امّا لمجرّد
ابراز حاصل المعنى ولان المعنى المصدرى هو الملائم ههنا حيث قدّر المضاف ههنا
وهو الوبال دون المعنى الاوّل لعلّه لهذا اخره قوله كيف اهلكهم الله بعذاب الاستيصال
كى يعتبروا والفرق بينه وبين قوله قل سيروا فى الارض فانظروا ان السّير ثم لاجل النظر
ولا كذلك ههنا وكذلك قيل معناه اباحة السّير للتجارة وغيرها وايجاب النظر فى آثار
الهالكين فى الكشاف اىّ فرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلت جعل النظر
مسبّبا عن السّير فى قوله فانظروا فكانّه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين

الغافلين وامّا قوله فسيروا فى الارض ثمّ انظروا فمعناه اباحة السير فى الارض للتجارة
وغيرها من المنافع وايجاب النظر فى آثار الهالكين ونبّه على ذلك بثمّ لتباعد ما بين
الواجب والمباح انتهى فى حاشية الطيبى يريد الامر على الاوّل واحد مقيّد وعلى الثانى
شيئا والاوّل مباح والثانى واجب لدلالة ثم على ذلك قال صاحب التقريب انّما لم
يحمل على التراخى وعدل الى المجاز اذ واجب النظر فى آثار الهالكين حقه ان يتراخى عن السّير
وقلت ويمكن ان يأمر بالسّير اوّلا وبالنظر ثانيا على الوجوب ويكون الثانى اعلا رتبته
لان الكلام مع المنكرين كما تقول توضّأ ثمّ صلّ والآية مع الفاء متضمنة للتنبيه على
الغفلة او للتنبيه على التغافل ومع ثم للتعبير على التوانى والتغافل والى الاوّل الاشارة
ولا تسيروا سير الغافلين قال الراغب قيل حيث على السياحة فى الارض بالجسم وقيل على
اجالة الفكر ومراعاة احواله كما روى فى وصف الانبياء عليهم الصّلاة والسّلام ابدانهم
فى الارض سائرة وقلوبهم فى الملكوت جائلة انتهى قلت بل اولياء الله تعالى من عباده كذلك
ممّن خصّهم الله تعالى بذلك انتهى كلام الطيبى قال ابو حيّان وما ذكره الزمخشرى اوّلا من فض
لانّه جعل النظر مسببا عن السير فكان السير سببا للنظر ثم قال فكانّه قيل سيروا لاجل النظر
فجعل السّير معلولا بالنظر فالنظر سبب له فتناقضا ودعوى ان الفاء تكون سببية لا
دليل عليها وانما معناها التعقيب فقط وامّا مثل ضربت زيدا فبكى وزنا ماعز فرجم
فالتسبيب فهم من مضمون الجملة لان الفاء تفيد التسبيب فلم كان السّير هنا بسير اباحة
وفى غيره سير واجب فيحتاج الى الفرق بين هذا الموضع وتلك المواضع انتهى كلام ابى حيّان
واجيب بان النظر مسبّب عن السير بوجوده العينى وسبب له بوجوده الذهنى كما فى عامّة
العلل الغائية فلا تناقض وامّا قوله ودعوى ان الفاء تكون سببية لا دليل عليه الخ
فهو خلاف ما اشتهر منهم قال فى التسهيل الفاء العاطفة جملة او صفة للسّببية غالبا
وقد يكون معها مهلة وقد يقع موقع ثم وثمّ موقعها انتهى وفى شرح التسهيل فى الصفة
نحو مررت برجل يبكى عمرو فيضحك وفى الخبر نحو زيد يقوم عمرو فيقعد ولو عطفت بغير
الفاء لم يجز لما فيها معنى السّببية انتهى لكن الّذى يفهم من كلام سيبويه فى كتابه هو الموافق
لكلام ابى حيّان فح نقول ان ما اشتهر يجوز ان يكون معنى مجازيا حصل من الاستعمال
والقرائن وانما معناه الموضوع له هو التعقيب ويؤيد ما قلنا كلام اللباب حيث قال الفاء
تستعمل سببا انتهى فترى انّه عزى كون الفاء سببا الى الاستعمال قال صاحب الانتصاف
واظهر ممّا ذكره الزّمخشرى من التأويل ان يجعل الامر بالسّير فى المكانين واحدا ليكون
ذلك سببا فى النظر فحيث دخلت الفاء فلاظهار السّببية وحيث دخلت ثم فللتنبيه
على انّ النظر هو المقصود من السير وانّ السير وسيلة اليه لا غير فشتان بين المقصود
والوسيلة انتهى وفى بعض الحواشى فالاولى ان الفاء وثم للعطف والفاء لايجاب النظر
عقيب السير بلا مهلة وثم لتراخى النظر عن ابتداء السّير فان السّير امر ممتدّ يجب النظر عقيب
تمامه بلا مهلة فيتراخى عن اوّل السير وفى كل امر ممتدّ يستعقب شيئا بلا مهلة يجوز الفاء
نظرا الى آخره وثم نظرا الى اوّله انتهى ولعلّ المص قال ولذلك قيل معناه اباحة السير الخ
بصيغة التمريض والتزييف وهو الوجه المختار عند الزمخشرى كما تحققت لملاحظة واحد
من هذه الاقوال الثلثة المذكورة او جميعها قوله تقرير لهم وتنبيه على انه المتعيّن للجواب

بالاتفاق حيث لايمكنهم ان يذكروا غيره قال الامام امر الله تعالى رسوله عليه الصلاة
والسلام بالسؤال اولا وبالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب
قد بلغ من الظهور الى حيث لايقدر على انكاره منكر ولا على دفعه مدافع قوله التزامها
تفضلا واحسانا والمراد بالرحمة مايعم الدارين ومن ذلك الهداية الى معرفته والعلم
بتوحيده بنصب الادلة وانزال الكتب والامهال على الكفر في الكشاف اي اوجبها على ذاته
في هدايتكم الى معرفته ونصب الادلة لكم على توحيده بما انتم مقرون به من خلق السموات
والارض انتهى قلت سبك المص وتقريره ههنا اتم واشمل واحسن من سبك الزمخشري
وتقريره من وجوه الاول انه حمل كتب ربكم على معنى وجبها على ذاته بناء على مذهبه
من وجوب هداية العباد الى معرفة الله تعالى ووجوب نصب الادلة على توحيده
فبين المص النظم الشريف على وجه يوافق اصول اهل السنة ومن جملتها انه لايجب
عليه تعالى شئ فحمل كتب ربكم على نفسه الرحمة على معنى التزمها تفضلا واحسانا
لا على طريقة الايجاب والوجوب كما زعمت المعتزلة الثاني ان الزمخشري اهمل التنصيص
على عموم الرحمة المذكورة ههنا مع انه من الامور اللازمة ههنا بخلاف المص فانه نص
على عمومها ههنا الثالث ان الزمخشري مع عدم التنصيص اورد سبكا ظاهره التخصيص
حيث قال في هدايتكم الى معرفته ونصب الادلة لكم على توحيده فيوهم ظاهره ان الرحمة
المذكورة ههنا مقتصرة على هاتين اعني الهداية الى معرفته والعلم بتوحيده بخلاف
المص حيث قال بعد ما نص على تعميم الرحمة ومن ذلك الهداية الخ فصرح بان هاتين الخصلتين
بعض من جملة تلك الرحمة العامة الشاملة الرابع ان الزمخشري ايهام كلامه خلاف
المراد اقتصر في تعداد الرحمة وتعداد افرادها على امرين فقط بخلاف المص فانه ذكر في
تعداد تلك الرحمة من افرادها انزال الكتب والامهال على الكفر مع التنبيه على ان الجميع بعض
من تلك الرحمة العامة الشاملة وان لها افرادا تعد ولا تحصى كثيرة وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها الخامس ان سبك الزمخشري يوهم ان الادلة المنصوبة للعباد على توحيده
هو السموات والارض حيث جعل الذي يحصل به الاستدلال المذكور شيئا تقرون به
وبين ذلك الشئ بخلق السموات والارض فيوهم ان الادلة المنصوبة على توحيده التي
هي رحمة تعالى هي السموات والارض فقط بخلاف سبك المص حيث قال الهداية الى
معرفته والعلم بتوحيده بنصب الادلة فاطلق الادلة المنصوبة ولم يقيدها بما قيده
الزمخشري لتشمل خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري
في البحر بما ينفع الناس وما بث فيها من كل دابة وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض
بعد موتها وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض الى غير ذلك من آيات الافاق
والانفس جلها وقلها من ذرات الوجود واعلام الشهود السادس ان سبك الزمخشري
يوهم ان تلك الادلة المنصوبة انما هي دالة على توحيده تعالى حيث قال في هدايتكم الى
معرفته ونصب الادلة لكم على توحيده فيوهم ان تلك الادلة المنصوبة انما يتوسل بها
الى توحيده تعالى دون الهداية الى معرفته تعالى مع ان العباد يتوسلون بتلك الادلة
المنصوبة الى معرفته تعالى كما يتوسلون بها ايضا الى توحيده تعالى ومنشأ الوهم عطف
نصب الادلة على هدايتكم بخلاف كلام المص فانه يفيد ان الهداية معرفته تعالى والعلم

والعلم بتوحيده تعالى رحمتان من جملة رحمته تعالى حاصلتان من الادلة والسابع
ان سبك الزمخشري يوهم ان العلم بتوحيده تعالى انما يحصل من الادلة المنصوبة فقط
مع انه كما يحصل منها يحصل من الكتب المنزلة ايضا بخلاف كلام المص حيث يفيد ان
الهداية بمعرفته تعالى والعلم بتوحيده كما يحصلان من الادلة التي نصبها الله تعالى
كذلك يحصلان من الكتب التي انزلها الله تعالى لعباده فيقال للاولى ادلة عقلية و
للثانية ادلة نقلية الثامن انه لا نص في كلام الزمخشري ان رحمته التي تعم الدارين
ينتفع بها الكفرة والمشركون والعصاة بخلاف كلام المص فانه نص فيه ان الكفرة و
المشركين ذو واحظ ونصيب من هذه الرحمة وذلك بامهاله تعالى على الكفرة والمشركين
بل على مطلق الفسقة والعصاة ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها
من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فالامهال معطوف على الهداية التاسع انه ليس
في تقرير الزمخشري اشعار بمثال من امثلة الرحمة المذكورة بخلاف المص فانه نص في
تقريره على ايراد امثلة اربعة من انواعها بعد ما ذكر الرحمة على الاطلاق والاجمال
الاول الهداية الى معرفته والثاني العلم بتوحيده والثالث انزال الكتب والرابع امهال
الكفرة فذكر هذه الاربعة على ان كلا منها نوع من انواع تلك الرحمة وفرد من افرادها
وسبك الزمخشري لايظهر منه هذه الاشارة ظهورها في كلام المص فشكر الله تعالى
سعي المص لقد وفق ههنا على بدايع من اللطائف وروايع من الطرايق ما يهتز بها ارباب
القرايح الوقادة والطبايع النقادة وقليل ما هم الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله فنبيه المراد من لفظ النفس في النظم الشريف هو ذاته تعالى جل جلاله
ومثله ويحذركم الله نفسه واصطنعتك لنفسي واما قوله تعالى ولا اعلم ما في نفسك
بعد قوله تعلم ما في نفسي فقد قال غير واحد انه للمشاكلة ومنهم الشريف الجرجاني في
شرح المفتاح وفيه نظر اذ مبنى ذلك على انه لولا قوله تعالى تعلم ما في نفسي لم يجز ان يقال
ولا اعلم ما في نفسك لعدم اذن الشرع على اطلاقه على الله تعالى ابتداء مع ان المفهوم من
الايات التي ذكرناها هو الاذن بالاطلاق قوله ليجمعنكم في القبور مبعوثين الى يوم القيمة
اشار الى ان في ليجمعن اعتبار التضمن قوله وقيل بدل من الرحمة بدل البعض فان من رحمته
بعثه اياكم وانعامه عليكم اورد عليه ان الظاهر ان معنى قوله تعالى قل لمن ما في السموات
والارض قل للكافرين لان المؤمنين معترفون بان الكل لله فلا معنى للتبكيت على ما صرح به
وظاهره انه يكون الخطاب في ليجمعنكم لهم ايضا ولا يناسبه قوله فان من رحمته بعثه
اياكم وانعامه عليكم اذ لا انعام على الكافرين واجيب بانه لولا خوف العذاب
لحصل الهرج والمرج فتقدير العذاب في العقبى من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فقوله
ليجمعنكم الاية كالتفسير لقوله كتب على نفسه الرحمة كذا في اللباب قوله والفاء للدلالة
على ان عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم فان ابطال العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك
في التقليد واغفال النظر ادى بهم الى الاصرار على الكفر والامتناع عن الايمان في الكشاف
فان قلت كيف جعل عدم ايمانهم مسببا عن خسرانهم والامر على العكس قلت معناه الذين
خسروا انفسهم في علم الله لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون انتهى قال الامام هذا يدل على ان
سبق القضاء بالخسران هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب

اهل السنة انتهى فى حاشية التفتازانى هذا من الزمخشرى يشعر بان الفاء يفيد
السببيّة وقد سلّم فى الجواب تلك السّببية حيث اقتصر على تفسير الخسران بحيث
يصح ان يجعل سابقا على امتناعهم عن الايمان وسببا له وهو الخسران فى علم الله تعالى
ولما كان هذا يكاد يخالف اصول المعتزلة حيث جعل العلم بانهم لا يؤمنون سببا لعدم
الايمان بحيث لا سبيل لهم اليه كما هو رأى اهل السّنة اشار الى دفعه بقوله ولو قال
لاختيارهم الكفر لكان اظهر فى المقصود يعنى ان علم الله تعالى بانهم تركون الايمان
ويؤثرون الكفر صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم واما عند اهل السنة
فقد صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا سبيل لهم اليه اصلا وبهذا يندفع ما
قال الامام الرازى ان هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذى حملهم
على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة انتهى فقول المص فان ابطال
العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك فى التقليد واغفال النظر ظاهره يشعر بان الخسران
المذكور ههنا عبارة عن الابطال المذكور وليس كذلك بل ذلك سبب للخسران لا عين
الخسران فسبب السبب للشئ سبب لذلك الشئ والكلام من قبيل اطلاق السّبب
على المسبّب قوله وله عطف على لله ما سكن فى الليل من السكنى وتعديته بفى كما فى قوله
وسكنتم فى مساكن الّذين ظلموا والمعنى ما اشتملا عليه او من السّكون اى ما سكن
فيهما او تحرّك فاكتفى باحد الضدين عن الآخر وهو السّميع بكلّ مسموع العليم بكل معلوم
فلا يخفى عليه شئ فى الكشاف وله عطف على الله ما سكن فى الليل والنهار وتعديه
بفى كما فى قوله وسكنتم فى مساكن الّذين ظلموا وهو السّميع العليم يسمع كلّ مسموع و
يعلم كلّ معلوم فلا يخفى عليه شئ مما يشتمل عليه الملوان انتهى فى حاشية الطيبى اى
قل لله ما فى السّموات وما فى الارض وله ما سكن فى الليل والنّهار ومقصوده من
جعله من السكنى دون السكون التعميم والشمول اذ لو جعل من السكون الذى يقابل
الحركة لغات الشمول الّذى عناه بقوله ممّا يشتمل عليه الملوان واقتضاه عطف له على
الله كما قال صاحب التقريب وانّما ادرجه يعنى قوله ما سكن تحت قوله قل ولم يجعله
مستأنفا كما هو السّابق الى الفهم ليكون احتجاجا ثانيا على المشركين ايذانا بان له
ما استقر فى الامكنة وما استقر فى الازمنة وعليه معنى كلام الزّجاج وقلت ثمّ
المناسب ان يكون قوله وهو السميع العليم مردودا الى المعطوف والمعطوف عليه
اى يعلم كل معلوم من الاجناس المختلفة فى السّموات والارض ويسمع هواجس كلّ ما
يسكن فى الملوين من الحيوان او غيره وعلى يبنئ عنه كلام المص انه من تتمة قوله وله ما
سكن لقوله ممّا يشتمل عليه الملوان انتهى فى حاشية الكشف وله عطف على لله اراد عطف
مفرد على مفرد اى كلّ لله ما فى السّموات وله ما سكن لان المبتداء محذوف فى الاوّل وقوله
من السّكنى لان السكون المقابل للحركة يخرج المتحرك فيهما عن الاحتجاج به والاكتفا
باحد الضدين عن الآخر لا يناسب مقام التقرير والبسط ولان السكون بمعنى الاستقرار
هو المناسب بمعنى الاستقرار المذكور اوّلا وقوله فلا يخفى عليه شئ ممّا يشتمل عليه
الملوان لم يذكره لاختصاص التذييل بالمستقر فى الازمنة كيف وقوله كلّ معلوم يأباه
بل ذكره للدلالة على ان المشتمل عليه الملوان هو المستقر فى الامكنة ايضا بل اعم انتهى قلت

قلت فقول صاحب الكشف لانّ السّكون المقابل للحركة الخ ردّ لقول المص ومن السكون
اى ما سكن فيهما الخ وهو الّذى زاده وجها آخر واشارة الى ان حمل ما سكن على السّكنى
والاقتصار عليه هو المناسب للمقام كما سلك اليه الزمخشرى وقوله لم يذكره لاختصاص
التذييل بالمستقر فى الازمنة كيف الخ اشارة الى ردّ ما قاله الطيبى وهو قوله وعلى ما
يبنئ عنه كلام المص انه من تتمة قوله الخ والى انّه ليس مردودا على المعطوف فقط بل على
المعطوف والمعطوف عليه فلاح من ذلك ان اقتصار المص على قوله فلا يخفى عليه شئ
وعدم ذكر قوله ممّا يشتمل عليه الملوان كما ذكره الزمخشرى اولى واحسن لان الدفع
اولى من الرفع قوله وقدّم واولى الهمزة كلّ من الفعلين على صيغة المجهول واولى من الولى
وهو التعقيب وذكر شئ عقيب شئ قوله وجرّه على الصفة لله فانه بمعنى الماضى لعنى
اضافته الى السّموات ليست بلفظية حتى لم تكتسب التعريف بل مضعرته فاكتسبت التعريف
فلذا صحّ وقوعه صفة لله تعالى لله قال ابو حيّان وقراء الجمهور فاطر بالجر فوجهه ابن
عطية والزّمخشرى وقبلهما الحوفى على انّه نعت لله تعالى وخرّجه ابو البقاء على انه بدل
وكانه راى ان الفصل بين المبدل منه والبدل اسهل من الفصل بين المنعوت والنعت
اذ البدل على المشهور هو على تكرار العامل وقراء ابن ابى عبلة برفع الرّاء على اضمار هو
قال ابن عطية او على المبتداء ويرد انه يحتاج الى خبر ولا دليل على حذفه قوله يرزق ولا
يرزق اشارة الى ان خصوص الطعم غير ملحوظ بل هو من باب تنزيل معظم الشئ منزلة
كله على النحو بما قدّمت ايديكم ولذا قال الزمخشرى والمعنى ان المنافع كلها من عنده
كذا فى الكشف قوله على ان الضمير لغير الله تعالى قال العلامة الطيبى وفيه اشكال لان
الاصنام لا توصف بانها تطعم ولا تطعم وليس الكلام مع اليهود والنصارى ليقال
المسيح وعزير يُطْعَمُ ولا يُطْعِمُ والجواب ان المراد الاصنام ههنا كناية عن التربية والمعنى
ترَبِّي ولا ترَبِّي كقوله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون انتهى قال فى الكشف والكلام وان
كان مع عبدة الاصنام الا انه الى عموم غير الله وتغليب اولى العقول لان فيه انكار ان
يصلح الاصنام للالوهية من طريق الاولى قال التفتازانى صح ذلك بالنظر الى اطلاق غير الله
فان معه من يطعم كالمسيح عليه الصّلاة والسّلام فغلب او ورد على طريقتهم فى اطعام
الاصنام قلت قد ذكرانهم يصبّون عليها الالبان قوله والمعنى اشرك بمن هو فاطر
السّموات والارض ما هو نازل عن رتبة الحيوانية اورد عليه ان هذا القول لا يناسب
قوله يطعم ولا يطعم عكس الاوّل لان ما يطعم حيوان وهذا من زوائده على الكشاف
والظاهر ان قوله والمعنى الخ ان معنى القراءة الاولى ما ذكر اى غير الله وهو الضم النازل
عن رتبة الحيوانية اتخذ وليا والحال انّ الله تعالى يُرْزِقُ ولا يُرْزَقُ والحيوان يُرْزَقُ
ولا يُرْزِقُ والضّم لا يُرْزِقُ ولا يُرْزَقُ واجيب بان هذا المعنى على القراءة الثانية لا القراءة
الاولى والمراد انه لما لم يصلح للالوهية من كان فى مرتبة الحيوانية وهى ان يكون مطعما
بالفتح كالمسيح لم يصلح ما هو اخسّ دادون منها وهو الاصنام بالطريق الاولى قوله مبالغة
اخرى فى قطع اطماعهم وتعريض لهم بانهم عصاة ستوجبون للعذاب يعنى انه حصل
اوّلا مبالغة فى قوله ولا تكونن من المشركين وحصل بعد ذلك مبالغة اخرى انّى اخاف
ان عصيت الاية امابيان الاولى فلان المقصود من الآية الاولى قل كونوا مسلمين ولا

تكونوا مشركين خطابا للكفرة فالعدول عن هذا النسق الى قوله ولا تكونن من المشركين
بنون التأكيد المشددة مع انه معصوم عن الشرك والكفر والمعصية عصمه الله تعالى
عن ذلك مبالغة فى تحذير قومه ونهيهم عن الشرك واما بيان الثانية فلانه عليه
الصلاة والسلام مع تشرفه بخلعة النبوة والرسالة وخلة المحبوبية يفصح عن
نفسه بمسمع من قومه بان دأبه خوف دائم من عذاب عظيم ان صدر منه ما يطلق
عليه اسم المعصية قليلا كان او كثيرا صغيرا كان او كبيرا فكيف تطمعون الامن من
عذاب الله تعالى وان مصادر الشرور وملازم والعظايم من الاثام والمعاصى مثل
الشرك والكفر وقتل النفوس ونحوها من الكبائر فاقطعوا طمعكم من الامن عن عذاب الله
تعالى العظيم مع اقترافكم واصراركم على المعاصى العظيمة وتوبوا لعل الله تعالى يرحمكم و
يتوب عليكم فالمبالغة الاولى فى النهى عن الشرك والكفر والمبالغة الثانية فى قطع
اطماعكم من الامن عن عذاب تعالى فاذا لم يكن المبالغتان من جنس واحد فلا يحسن
توصيف الثانية بالاخرى كما يشهده الذوق السليم فالاولى مبالغة فى قطع اطماعهم
بعد المبالغة فى النهى وقول من قال ان المبالغة الاولى فى قوله امرت ان اكون اول من
اسلم كلام خال عن التحصيل ثم ان الكلمة ان فى انى وصيغة المضارع اعنى اخاف وتوصيف
العذاب بالعظيم وايراد العصيان على الاطلاق لكل منها مدخل فى حصول المبالغة الثانية
مع ان معظم اسبابه هو عزو الخوف الى رسول كريم عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين
قوله فقد رحمه بخاه وانعم عليه فى الكشاف فقد رحمه الله الرحمة العظمى وهى النجاة
كقولك ان اطعمت زيدا من جوعه فقد احسنت اليه زيد فما اتممت الاحسان اليه او
فقد ادخله الجنة لان من لم يعذب لم يكن له بد من الثواب انتهى فى الانتصاف وانما
يلجاء الى التخصيص اما بكونها العظمى واما برحمة الثواب انه لو بقيت على اطلاقها لما راد الجزاء
على الشرط اذ من المعلوم ضرورة ان صرف العذاب رحمة ما والعجب ان الزمخشرى يصحح
تخصيصها برحمة الثواب بان صرف العذاب يستلزم الثواب بلا بد وغيره يصحح هذا
التخصيص انه لا يلزم من صرف العذاب حصول الثواب لجواز ان يصرف عنه العذاب
ولا اثياب فافاد الجزاء اذ لم يفهم من الشرط هكذا صححه الغزنوى انتهى اراد الغزنوى
انه لا حاجة فى دفع شبهة الاتحاد الى ما ذكره الزمخشرى اذ صرف العذاب فى نفسه
معنى ليس بنفس الثواب ولا مستلزما له فالشرط هو مجرد صرف العذاب والجزاء هى
الرحمة من الله تعالى فاندفع الشبهة بلا حاجة الى تخصيص الرحمة بما ذكره ثم قال ولعمرى
ان قاعدة المعتزلة تلجى الى ما ذهب اليه الزمخشرى لانقسام المكلفين الى مستوجب
للجنة فالعذاب عنه مصروف قطعا والى مستوجب للنار فهو محروم من الجنة قطعا و
يسندون ذلك الى العقل لا الى السمع انتهى وفى الكشف وحاشية التفتازانى لما اتحد
ظاهر الشرط والجزاء احتيج الى التأويل ليفيد فعلى الاول يكون من قبيل من ادرك الضمان
فقد ادرك المرعى ومن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن قبيل
صرف المطلق الى الكامل وعلى الثانى من ذكر الملزوم وارادة اللازم لان ادخال الجنة
من لوازم الرحمة اذ هى وحدها دار الثواب اللازم ترك العقاب ونوقض باصحاب
الاعراف انتهى قال العلامة الطيبى لا يلجيه الى التأويل سوى اتحاد الجزاء مع الشرط وكونه

وكونه مطلقا فتارة قيد الرحمة بالعظمى واخرى بالجنة انتهى قلت صاحب الانتصاف
والغزنوى اعترضا على الكشاف بان ما ذكره من الاتحاد انما يتجه على قول اهل الاعتزال
بان صرف العذاب بلا ثواب لم يصح عقلا فلا بد من رحمة ما فاذا بقى الجزاء على اطلاقه
لجة الاتحاد واهل السنة لا يقولون بذلك بل يصح ان يصرف عن المرء العذاب من غير
ان يثاب فح لا يرد اتحاد الشرط والجزاء واراد العلامة الطيبى دفع اعتراض الانتصاف
بان الجاء الاتحاد بين الشرط والجزاء مشترك الورود بين اهل السنة واهل الاعتزال
اذ صرف العذاب عن محل لا ينفرد عن الرحمة فيتجه الاتحاد المذكور فلا بد من التأويل
وكلام صاحب الكشف والتفتازانى يميل الى كلام الطيبى قلت والحق انه ان اريد من
الثواب رحمة ما فلا ينفك صرف العذاب عن احد من رحمة متعلقة به فلا بد من تأويل
صاحب الكشاف لدفع الشبهة المذكورة لان الصرف والرحمة وان تغايرا مفهوما الا
ان بينهما ملازمة صريحة فلا يرد اعتراض صاحب الانتصاف والغزنوى ولا ايراد
الالجاء الى مذهبه ولا النقض بالاعراف وان اريد بالثواب الذى لا بد منه فى العرف
هو التمتع الاخروى باللذائذ والمشتهيات فالقول قول الانتصاف حيث قال انه لا حاجة
الى التأويل الذى ذكره من التخصيص والتقييد فى جانب الجزاء بل يندفع الشبهة بما ذكره
الغزنوى مع ان التوجيه الذى ذكره الزمخشرى يكون ح مبتنيا على مذهبه وكذا يرد
النقض بالاعراف ثم ان كلام المص ظاهره يميل الى توجيه الزمخشرى هكذا ينبغى ان يقرر هذا
المقام والتوفيق من الله الملك العلام قوله نزل حين قال قريش يا محمد لقد سألنا عنك
اليهود والنصارى فزعموا ان ليس لك عندهم ذكر ولا صفة فارنا من يشهد لك انك
رسول الله رواه الثعلبى والواحدى فى الوسيط والاسباب والبغوى وابن الجوزى
الا انى وجدت مدار الجميع على الكلبى وهو منهم فى روايته سيما اذا انفرد قوله والشئ
يقع على كل موجود فى الكشاف الشئ اعم العام لوقوعه على كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
فيقع على القديم والجرم والعرض والمحال والمستقيم ولذلك صح ان يقال فى الله عز وجل
شئ فاكل الاشياء كانك قلت معلوم لا كالمعلومات ولم يصح جسم لا كالاجسام واراد
اى شهيد اكبر شهادة فوضع شيئا مقام شهيدا ليبالغ بالتعميم انتهى قال صاحب الانتصاف
تفسيره الشئ يخالف الفريقين الاشعرية فانهم فسروه بالموجود ليس الا والمعتزلة فانهم
قالوا المعدوم الذى يصح وجوده فاتفقوا على خروج المستحيل وعلى الجملة فهذه المسئلة معدودة
عن علم الكلام باعتبار ما واما هذا البحث فلغوى والتحاكم فيه لاهل اللغة وظاهر قولهم
واذا رأى غير شئ ظنه رجلا ان الشئ لا ينطلق الا على الموجود اذ لو كان الشئ ما يصح ان
يعلم عدما كان او وجودا او ممكنا او مستحيلا لما صدق على امر ما انه ليس بشئ والامر
فى ذلك قريب انتهى والمص اسقط من البين قول الزمخشرى واراد اى شهيد الخ ولو ذكره
المص ايضا لكان احسن واولى قوله اى الله اكبر شهادة ثم ابتداء شهيد بينى وبينكم اى هو
شهيد ويجوز ان يكون الله شهيد هو الجواب لانه تعالى اذا كان الشهيد كان اكبر شئ
شهادة فى الكشاف يحتمل ان يكون تمام الجواب عند قوله قل الله بمعنى الله اكبر شهادة ثم
ابتداء شهيد بينى وبينكم اى هو شهيد بينى وبينكم وان يكون شهيد بينى وبينكم هو الجواب
لدلالته على ان الله عز وجل اذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فاكبر شئ شهادة شهيد له انتهى

والمص جرى على نسق الزمخشري في ذكر الوجهين وترتيبهما الا ان الزمخشري جعل كل واحد
من الوجهين امراً محتملاً في نفسه والمص جعل الوجه الاول مجرداً عن الاحتمال بل جعله
وجهاً اصيلاً وجعل الوجه الثاني فقط معنى محتملاً **قوله** اى لانذركم به يا اهل مكة
وسائر من بلغه من الاسود والاحمر ومن الثقلين او لانذركم ايها الموجودون ومن
بلغه الى يوم القيمة وما في بعض الحواشي قوله او من الثقلين الترديد فيه للتردد في كون
نبوته غير مختصة بالانس كما يفهم من ظاهر قوله وما ارسلناك الا كافة للناس و
قوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً او عامة لهم وللجن كما دل عليه سورة الجن
انتهى فهو كلام فاسد اذ لا تردد في كونه عليه الصلاة والسلام مبعوثاً الى الثقلين
وان ذلك امر مجزوم مقطوع به لم يقع فيه اختلاف من اهل القبلة فالمص رحمه الله تعالى
يتردد الا في المراد اى مراده تعالى بضمير جمع المخاطب في لانذركم هل هو الموجودون وقت
نزول الآية من اهل مكة وسائر من بلغه من الاسود والاحمر ومن الثقلين او الموجودون
وقت النزول ومن بلغه القرآن الى يوم القيمة فكونه عليه الصلاة والسلام مبعوثاً
الى الاسود والاحمر وجميع الثقلين من المعتقدات المقطوعة لعامة اهل القبلة وكذا
كونه عليه الصلاة والسلام مبعوثاً الى من يجيء من الثقلين بعد نزول الآية الى يوم القيمة
مقطوع مجزوم لعامة اهل القبلة وانما تردد المص رحمه الله تعالى في مراد الله تعالى
بهذه الآية وفي بيانه لانه يحتمل ان يكون الخطاب للموجودين وقت النزول والموجودون
ايضاً اما ان يكون المراد به بني آدم فقط من اهل مكة وسائر من بلغه القرآن من الاسود
والاحمر واما ان يكون المراد به غير مختص ببني آدم بل عامة الثقلين ممن بلغهم القرآن
ويحتمل ان يكون الخطاب للموجودين وقت النزول وللموجودين بعده الى يوم القيمة من
الاسود والاحمر ومن الثقلين ممن بلغه القرآن فلاحتمال النظم الشريف الى ما ذكرنا
تردد المص في المراد وفي بيانه وهو اظهر من ان يخفى ثم قوله كما يفهم من ظاهر قوله وما
ارسلناك الا كافة للناس وقوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً عجيب من
مثله اذ لا شك ان المراد بكل واحد من هذين النظمين انه عليه السلام ليس بمبعوث
الى قطر دون قطر والى قوم دون قوم والى جيل دون جيل والى اقليم دون اقليم كسائر
اخوانه المرسلين بل هو مبعوث الى عامة الاقطار والامصار والاجيال والاقاليم يعنى
وما ارسلناك الا كافة ان الارسال الى كافة الناس مقصور عليك مختص بك
بل لا يتعداك الى غيرك وشك ان هذا الحصر لا ينافي كونه عليه الصلاة والسلام رسولاً
مبعوثاً الى الجن ايضاً بل الى الملائكة فاطلاق الفهم على مثل هذا الوهم الذي لم ينشأ الا
من عدم الشعور للمعنى وهم محض فاسد **قوله** وانه لا يؤاخذ بها من لم يبلغه قيل عليه
ولا دلالة في الآية على ما ذكره بوجه من وجوه الدلالة فان قيل ذلك بناء على مذهبه
من القول بمفهوم المخالفة قلنا مفهومه انتفاء الانذار بالقرآن عمن لم يبلغه وذلك
ليس عين انتفاء المؤاخذة وهو ظاهر ولا مستلزماً له خصوصاً عند القائلين بالتحسين
والتقبيح العقليين الا ان يلاحظ قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً
فلا يكون الدلالة عليه من الآية انتهى قلت ان من القواعد المقررة المثبتة عند الكل
ان بعض الآية مفسر لبعض اخرى فيكون هذا النظم الشريف مفسراً بذلك النظم الشريف

النظم الشريف فقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ المنعوت بكونه مفسراً ومبيناً بقوله
تعالى وما كنا معذبين الآية يدل على ما ذكره المص رحمه الله تعالى وايضاً قوله ولا
مستلزماً له ان اراد ان انتفاء الاول في نفسه غير مستلزم لانتفاء الثاني فهو
مسلم ولا يفيده ولا يضر المص وان اراد انه غير مستلزم له مع هذا التفسير والبيان
فهو فاسد وايضاً ان الاستلزام يجيء لمعنيين احدهما ما اصطلح عليه اهل الميزان وهو
بمعنى امتناع الانفكاك والثاني ما اصطلح عليه اهل الاصول والعربية ويقال له
اللزوم الشرعي ايضاً وهو بمعنى الملابسة بوجه من الوجوه حتى قال اهل الاصول والعربية
ان بين الضدين علاقة اللزوم المصحح لاستعمال احد الضدين في الاخر مجازاً فان
اراد بعدم الاستلزام عدم الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك فهو لا يضر المص وان
اراد عدم الاستلزام بالمعنى المستعمل في عرف الشرع وهو عدم الانفكاك في الجملة
فهو فاسد اختلف الاشعرية والماتريدية في ان من لم يبلغه الدعوة ممن جاء في الفترة
او كان في شاهق الجبل كانوا معذورين ام لا وذهبت الاشعرية الى الاول والماتريدية
الى الثاني واصل الخلاف ينشأ من الحسن والقبح العقليين فمن قال به يقولون انهم غير
معذورين لانه تعالى ركب فيهم العقل ونصب لهم السموات والارض وما فيهما
ليستدلوا بها على صانع قدير حكيم ومن قال الحسن ما حسنه الشارع وانه لم يجب قبل
البعثة ايمان ولم يحرم قبلها كفر مثل جمهور الاشاعرة وبعض من الحنفية مثل شمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وعبد العزيز البخاري وغيرهم يقولون انهم غير
معذبين في الاخرة بتركهم الايمان واتصافهم بالكفر وادلة الطرفين مذكورة في
المطولات من كتب الاشعرية والماتريدية **قوله** من اهل الكتاب والمشركين يعني ليس
اشارة الى الذين آتيناهم الكتاب خاصة ولذا كان الذين خسروا مبتدأ خبره فهم لا يؤمنون
لا نصباً على الذم او رفعاً كما تقدم كذا قاله المحقق التفتازاني **قوله** وانما ذكر او وقد جمعوا
بين امرين تنبيهاً على ان كلاً منهما وحده بالغ غاية الافراط في الظلم على النفس في
الكشاف جمعوا بين امرين متناقضين تكذبوا على الله ما لا حجة عليه وكذبوا بما ثبت
بالحجة المبينة والبرهان الصحيح حيث قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا والله
امرنا بها وقالوا الملائكة بنات الله وهؤلاء شفعاؤنا عند الله ونسبوا اليه تحريم البحائر
والسوائب وذهبوا فكذبوا القرآن والمعجزات وسموها سحراً ولم يؤمنوا بالرسل انتهى
والمص زاد هذا الكلام على كلام الكشاف يعني ان كلمة او لاحد الامرين مع انهم جمعوا
بين الافتراء على الله تعالى وتكذيب آياته فالظاهر كلمة الواو التي هي للجمع دون او التي
لاحد الامرين فاجابه رحمه الله تنبيهاً على ان كلاً منهما وحده بالغ وقد قيل ان كلمة او بمعنى
الواو فيكون النظم الشريف خالياً عن اللطافة والبراعة التي في معنى كلمة او فاين الذي
من الثريا **قوله** فضلاً عن لا احد اظلم منه هذا مما زاده المص على الكشاف وهو في غاية
الحسن والمباهة شكر الله تعالى سعيه **قوله** منصوب بمضمر تهويلاً للامر في الكشاف
ناصبه محذوف تقديره ويوم نحشرهم كان كيت وكيت وترك ليبقى على الابهام الذي هو
ادخل في التخويف انتهى كان ينبغي للمص ان يذكر الناصب المحذوف ههنا مثل الزمخشري
والا لتوهم ان الناصب ههنا هو اذكر فلا يكون نكتة التهويل جارياً ههنا مع انه

يقول بتهويل الامر فهذا المجاز مخلّ بالمقصود قال ابو حيان المناصب ليوم فيه اقوال ذكرت فى البحر احدها انه مفعول لا ذكر محذوف على انه مفعول به وهو خطاب للسامع والثانى لمحذوف متأخّر تقديره ويوم نحشرهم كان كيت وكيت فترك ليبقى على الابهام الّذى هو ادخل فى التخويف والضمير المنصوب فى نحشرهم عام فى العام كلّهم وعطف بثم للتراخى الحاصل بين مقامات يوم القيمة فى المواقف قال ثم مواقف بين كلّ موقف وموقف تراخ على حسب طول ذلك اليوم قوله ولعله يحال بينهم وبين الهتهم ح ليفقد فى الساعة التى علّقوا بها الرجاء وحينها او يحتمل ان يشاهدوهم ولكن لما لم ينفعوهم فكأنّهم غيب عنهم فى الكشاف ويجوز ان يشاهدوهم الّا انهم حين لا ينفعونهم ولا يكون منهم ما رجوا من الشفاعة فكانهم غيب عنهم وان يحال بينهم وبينهم فى وقت التوبيخ ليفقدوهم الساعة التى علّقوا بهم الرجاء فيها فيروا مكان خزيهم وحسرتهم انتهى والمص رحمه الله تعالى رجح الوجه الثانى فى الكشاف وجعله وجها اوّل مع تجريده عن التجويز والاحتمال وتصديره بكلمة الترجى لظاهر قوله تعالى اين شركاؤكم لان الظاهر منه كون الشركاء غيبا وقت هذا السؤال والخطاب وقدّم الزّمخشرى الوجه الّذى لم يكن شركاؤهم غايبين حقيقة لظاهر قوله ويوم نحشرهم جميعا والمتبادر العابدين والمعبودين وقد جاء كذلك صريحا فى موضع اخر ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله مع ان تنزيلهم منزلة الغائبين يكون ابلغ وابدع واوفق لبلاغة القرآن العظيم قوله اى كفرهم والمراد عاقبة فى الكشاف والمعنى لم تكن عاقبة كفرهم الّذى لزموه اعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا دين ابائنا الا جحوده والتبرء منه والحلف على الانتقام من التديّن به انتهى فانظر فى هذا البيان العجيب الشان والتبيان الشامخ البنيان فليت المص لم يترك مثل ذلك المعنى النبيه والفحوى المنيف قوله على ان الاسم ان قالوا والتأنيث للخبر كقولهم من كانت امّك قال صاحب التقريب فى الاستشهاد به نظر لان من تذكر وتؤنث قال الطيبى واجيب بان من تذكر وتؤنث باعتبار مدلوله وابهامه وشيوعه كالمشترك واما لفظه فليس الا مذكرا قوله وقيل معناه ماكنا مشركين عند انفسنا وهو لا يوافق قوله انظر كيف كذبوا على انفسهم اى بنفى الشرك عنها ذهب ابو على الجبائى والقاضى عبد الجبار الهمدانى ومن تبعهم الى ان اهل المحشر لا يجوز اقدامهم على الكذب لانهم يعرفون الله تعالى بالاضطرار يوم القيمة اذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيمة دار التكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين ان لا يفعلوا القبيح بمعنى انهم لو راموا فعل القبيح منعهم الله منه لان مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا لهم فى فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح فلما ورد عليهم انهم اتخذوا فى الدنيا الهة من دون الله تعالى وهو شرك ومن يفعل ذلك كان مشركا قطعا فيكون قولهم فى الاخرة والله ربنا ماكنا مشركين كذبا قطعا اجابوا بانهم انما اتخذوا فى الدنيا هذه الالهة بناء على اعتقاد انهم شفعاؤهم عند الله وانهم ما عبدوهم الا ليقربوهم الى الله زلفى فما عبدوهم على انهم كانوا بذلك مشركين عاصين بل انما عبدوهم باعتقاد انهم مطيعون متقربين بذلك الى الله تعالى فردهم المص من طرف جمهور المتكلمين

المتكلّمين بان هذا الجواب من قبلهم لا يوافق قوله تعالى انظر كيف كذّبوا على انفسهم اذ قد نصّ سبحانه وتعالى فى هذه الآية على انهم كانوا كاذبين فى الاخرة فى هذا القول اعنى والله ربّنا ماكنّا مشركين فلم يكن جوابهم هذا صحيحا بل فاسدا ثم قول المص وحمله على كذبهم فى الدنيا اشارة الى جواب الرّد ودفعه من طرف ابى على الجبائى وقوله تعسّف يخلّ بالنظم اشارة الى كون ذلك الجواب والدّفع فاسدا غير صحيح لكونه مخلّا بالنظم الشريف سياقه وسباقه وبيان ذلك ان معنى كذبوا على انفسهم انهم كذبوا حين كونهم فى الدّنيا قبل موتهم وقبل ان يحشروا فح يندفع عدم الموافقة المذكورة فاجاب المص بان ارادة هذا المعنى فى هذا النظم الشريف فاسد لا يليق بجزالة النظم الشريف وفصاحته اذ اول النظم الشّريف وهو ويوم نحشرهم جميعا وآخره وهو وضلّ عنهم كلّ منهما متعلّقان باحوال الاخرة فصرف الوسط الى احوال الدنيا يوجب الاختلال فى النظم الشريف والتعسّف الّذى لا يليق بفصاحة القرآن العظيم وجزالته وسلاسته ثم قوله ونظير ذلك قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم اما بيان الاصل ردّ لجمهور لمقاله ابى على الجبائى واتباعه او تقرير وتوكيد للجواب الّذى ورد من قبل الجمهور على الدّفع الّذى ذكر من قبل ابى على واتباعه وبيان ذلك انه تعالى قال فى سورة المنافقين فى حقّهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة فصدّوا عن سبيل الله ثم قال يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شئ الا انهم هم الكاذبون فهذا نصّ صريح فى انّهم يحلفون فى الاخرة كاذبا كما يحلفون فى الدّنيا فبطل قول الجبائى ومن تبعه انّ النّاس لا يقدمون على الكذب فى الدار الاخرة ويمتنع صدور الكذب عنهم يوم البعث والنشور ولقد كتبت هذا المحل قبل المراجعة الى كلام الزمخشرى على ظنّ ان هذه المقالة قول جمهور المعتزلة فلمّا راجعت اليه رأيته لا يرضى رأى الجبائى والقاضى عبد الجبار الهمدانى ومن تبعهما بل يبطل رأيهما ويوهن امرهما فقال واما قول من يقول معناه ماكنا مشركين عند انفسنا وما علمنا انا على خطاء فى معتقدنا وحمل قوله انظر كيف كذبوا على انفسهم يعنى فى الدّنيا فتمحّل وتحريف لافصح الكلام الى ما هو عىّ وافحام لان المعنى الّذى ذهبوا اليه ليس هذا الكلام بمترجم ولا منطبق عليه وهو ناب عنه اشدّ النبو وما ادرى ما يصنع من ذلك تفسيره بقوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انّهم على شئ الا انّهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب وهم يعلمون فشبّه كذبهم فى الاخرة بكذبهم فى الدّنيا انتهى فعلمت ان مأخذ المص هو كلام الزمخشرى ثم الظاهر من كلام الزمخشرى ان هذا القول الّذى ردّه الزّمخشرى ليس قولا لجمهور المعتزلة بل هو قول تفرّد به الجبائى وتبعه عبد الجبار الهمدانى ومن تبعه من اهل الاعتزال بل مقالة جمهور المعتزلة فى هذا الرّأى مثل مقالة اهل السّنة والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قال تعالى ومنهم يستمع اليك افرد ضمير من اوّلا نظرا الى لفظه ثم جمعه فى قلوبهم وفى ان يفقهوه وفى اذانهم وغيرها نظرا الى معناه ويستمع يتعدّى بنفسه الى مفعول وهو ههنا محذوف وهو القرآن وتعديته بالى لتضمّن معنى الاصغاء قوله والمراد ابو سفيان

والوليد والنضر وعتبة وشيبة وابو جهل واضرابهم الى ذكره الثعلبي والواحدي و
البغوي وابن الجوزي **قوله** ويقول اساطير الاولين في تفسير ابن الجوزي في اساطير الاولين
قولان احدهما انه ما سطر من اخبارهم واحاديثهم روى ابو صالح عن ابن عباس
قال اساطير الاولين كذبهم واحاديثهم في دهرهم وقال ابو الحسن الاخفش يزعم بعضهم
ان واحدة الاساطير اسطورة وقال بعضهم اسطارة ولا اراه الا من الجمع الذي
ليس له واحد نحو عباديد ومذاكير وابابيل وقال ابن قتيبة اساطير الاولين اخبارهم
وما سطر منها اي ما كتب ومنه ن والقلم وما يسطرون اي يكتبون واحدها
سطر ثم اسطار ثم اساطير مثل قول واقوال واقاويل والثاني ان معنى اساطير
الاولين الترهات قال ابو عبيدة واحد الاساطير اسطورة واسطارة ومجازها
مجاز الترهات قال ابن الانباري الترهات عند العرب طرق غامضة ومسالك مشكلة
يقول قائلهم قد اخذنا في ترهات البسابس يعني قد عدلنا عن الطريق الواضح الى
المشكل وعما يعرف الى ما يعرف والبسابس الصحاري الواسعة والترهات طرق تتشعب
من الطريق الاعظم فتكثر وتشكل فجعلت مثلا لما يتضح وينكشف **قوله** مثل ما حدثكم
قال الثعلبي كان النضر كثير الحديث عن القرون واخبارها وقال ابو سفيان اني لارى
بعض ما يقوله حقا انتهى قال البغوي فقال ابو سفيان اني ارى بعض ما يقول حقا
فقال ابو جهل كلا لا تقر بشيء من هذا وفي رواية للموت اهون علينا من هذا انتهى
قال ابو حيان وكان النضر صاحب اشعار واخبار واقاصيص في ديار العجم مثل قصة
رستم واسفنديار **قال** تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا
في الكشاف الاكنة على القلوب والوقر في الاذان مثل في نبو قلوبهم ومسامعهم عن قبوله
واعتقاد صحته ووجه اسناده الفعل الى ذاته وهو قوله وجعلنا للدلالة على
انه امر ثابت فيهم لا يزول عنهم كانهم مجبولون عليه او حكاية لما كانوا ينطقون به
من قولهم وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب قال صاحب الانتصاف وهذه
الاية حسبنا في رد معتقد القدرية الذين يزعمون ان الله تعالى اراد من هؤلاء
المستمعين ان يفقهوا القرآن ويعوه وانه لم يمنعهم من ذلك ومحال على زعمهم ان
يمنعهم من ذلك ويريد ان لا يفقهوه لان ذلك عندهم قبيح فانظر كيف كافحتهم
هذه الاية بالرد وناديت عليهم بالخطاء لان معنى قوله ان يفقهوه كراهة ان
يفقهوه وبين الارادة على زعمهم والكراهة على ما انباءت عنه الاية بون بعيد
قوله فان جعل اصدق الحديث خرافات الاولين غاية التكذيب في الكشف عن علي بن
عيسى اصل الخرافة ما اخترف من الفواكه من الشجر ثم جعل اسما لما يتلهى به من الاحاديث
واما قوله عليه الصلاة والسلام خرافة حق فهو اسم رجل من عذرة استهوته
الجن وكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة فقال عليه الصلاة والسلام
ذلك يعني ان ما يحدث به حق وفي المستقصى انه رجل من خزاعة استهوته الجن ورجع
الى قومه وكان يحدثهم بالاباطيل فكانت العرب اذا سمعت ما لا اصل له قالوا حديث خرافة
ثم كثر حتى قيل للاباطيل خرافات وفي الحواشي عن المص المسموع من العرب الخرافات بالتشديد

بالتشديد ويجمع ايضا على خراريف انتهى ومعنى ما اخترف ما يجتنى من الثمر من شجره ولذا
صار اسما لما يتلهى من الاحاديث قوله واما قوله عليه الصلاة والسلام خرافة حق
الى اشارة الى حديث رواه البزار عن عايشة رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم حدث ذات ليلة نساءه حديثا فقالت امراة منهن هذا حديث خرافة
قال عليه الصلاة والسلام اتدرون ما خرافة كان رجلا من عذرة اسرته الجن فمكث
عندهم دهرا ثم ردوه الى الانس فكان يحدث بما راى فيهم من الاعاجيب فقال الناس
حديث خرافة **قوله** ويجوز ان تكون الجارة واذا جاؤك في موضع الجر ويجادلونك
جواب ويقول تفسير له في حاشية الجلال السيوطي قال الشيخ سعد الدين هذا مبني
على ان اذا ليس بلازم الظرفية بل يجري عليه اعراب الاسماء وقال ابو حيان ما جوزه
الزمخشري في اذا بعد حتى من كونها مجرورة تبعه عليه ابن مالك في التسهيل وهو
خطاء كما بيناه في الشرح وفي بعض الحواشي عصام كون اذا مجرورا لا يصح الا على مذهب سيبويه
حيث ذهب الى انه قد يقع غير ظرف ويحكى عن العرب اذا قام زيد اذا قام عمرو اي وقت
قيام زيد وقت قيام عمرو والجمهور على خلافه فح لا يطلب له جواب فقوله ويجادلونك
جواب غير مستقيم ولعله سهو والصواب ما في الكشاف ويجادلونك حال ويقول
يقول تفسير له وكون يجادلونك جوابا ويقول تفسيرا انما هو على الاحتمال الاول الحق
وبعد ذلك كون حتى جارة مشكل جدا لانه يقتضي انتهاء تكذيبهم في هذا الوقت **قوله**
واساطير الاولين الاباطيل هذا على واحد من المعنيين في الاساطير كما تحققت **قوله** واسطار
جمع سطر فيكون الاساطير جمع الجمع **قوله** او ينهون عن التعرض لرسول الله وينأون
عنه فلا يؤمنون به كابي طالب في تفسير ابي الفرج في سبب نزولها قولان احدهما ان
ابا طالب كان ينهى المشركين ان يؤذوا رسول الله ويتباعد عما جاء به فنزلت فيه هذه
الاية رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وهو قول عمرو بن دينار و
عطاء بن دينار والقسم بن مخيمرة وقال مقاتل كان رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم عند ابي طالب يدعوه الى الاسلام فاجتمعت قريش الى ابي طالب يريدون بالنبي
عليه الصلاة فسئلوا ابا طالب ان يدفعه اليهم فيقتلوه فقال ما لي عنه خبر فقال
ندفع اليك من شبابنا من شئت مكان ابن اخيك فقال ابو طالب انظروني الى
روح الابل فان حنت ناقة الى غير فصيلها دفعته اليكم وقال ٭ والله لن يصلوا اليك
بجمعهم ٭ حتى اوسد في التراب دفينا ٭ فاصدع بامرك ما عليك غضاضة ٭ وابشر
بذاك وقر منه عيونا ٭ ودعوتني وزعمت انك ناصح ٭ ولقد صدقت وكنت ثم امينا
وعرضت دينا لا محالة انه ٭ من خير اديان البرية دينا ٭ لولا الملامة او حذار مسبة ٭
لوجدتني سمحا بذاك مبينا ٭ فنزلت هذه الاية والثاني ان كفار مكة كانوا
ينهون الناس عن اتباع النبي عليه الصلاة والسلام ويتباعدون بانفسهم عنه
رواه الوالبي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وبه قال ابن الحنفية والضحاك
والسدي فعلى القول الاول يكون قوله وهم كناية عن واحد وعلى الثاني عن جماعة
انتهى فترى ان الحافظ ابن الجوزي قدم كون الاية في حق ابي طالب وصاحب الكشاف
مع تاخيره ذكره بصيغة التمريض والتزييف حيث قال وقيل هو ابو طالب لانه كان

ينهى قريشًا عن التعرض لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وينأى عنه و
المص وان آخره لم يذكره بصيغة التمريض ولعل وجه التأخير وروده الواحد بصيغة
الجمع وتخالف الضميرين بعد ينهون وينأون على هذا الوجه فالاولى تقرير المص ونسقه
قوله اى لو تراهم حين يوقفون على النار حتى يعاينوها او يطلعون عليها او يدخلونها
فيعرفون مقدار عذابها لرأيت امرا شنيعا فى تفسير الحافظ ابى الفرج فى معنى وقفوا
ستة اقوال احدها حبسوا عليها قاله ابن السائب والثانى عرضوا عليها قاله مقاتل
والثالث عاينوها والرابع وقفوا عليها وهى تحتهم والخامس دخلوا اليها فعرفوا مقدار
تقول وقفت على ما عند فلان اى فهمته وتبينته هذه الاقوال الثلثة الزجاج واختار
الاخير وقال ابن جرير على ههنا بمعنى فى والسادس جعلوا عليها وقفا كالموقوف المؤبد
على سبلها ذكره الماوردى والخطاب بهذه الآية للنبى عليه الصلاة والسلام
والوعيد للكفار وجواب لو محذوف ومعناه لو رأيتهم فى تلك الحال لرأيت عجبا
انتهى فترى المعانى الثلثة ذكرها المص ههنا غير خارجة عما ذكره الزجاج من المعانى
الثلثة وما ذكره ابن جرير من كون على ههنا بمعنى فى يشعر المعنى الاول الذى ذكره
ابن السايب والمعنى السادس الذى ذكره الماوردى لا يظهر ملايمته للمقام اذ
الوقف المؤبد على سبلها من جنس المنافع لا من جنس المضار ومن جنس الخيور لا من
جنس الشرور التى يخاف عنها والمذكور ههنا انما ذكر لانذارهم وتخويفهم لينزجروا
عما كانوا عليه قوله تمنيا للرجوع الى الدنيا فى الكشاف ثم تمنيهم ثم ابتدأوا ولا
نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين واعدين الايمان كانهم قالوا ونحن لا نكذب
ونؤمن على وجه الاثبات وشبهه سيبويه بقولهم دعنى ولا اعود بمعنى دعنى و
انا لا اعود تركتنى او لم تتركنى قال الامام الواحدى فى الوسيط بعد قوله تعالى ولا
نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فقد شاهدنا وعاينا ما لا نكذب بعده
ابدا وقال فى الوجيز ضمنوا ان لا يكذبوا ويؤمنوا فكان قول الزمخشرى واعدين الايمان
ماخوذ من قول الامام الواحدى فى الوسيط والوجيز ولو ذكر المص احدا من الشقين
اعنى نسق الواحدى ونسق الكشاف لكان احسن فى تبيين المرام وكذا لو صوّر المعنى
مثل الزمخشرى وقال كانهم قالوا ونحن لا نكذب ونؤمن واشار الى كون لا نكذب ونؤمن
خبر مبتدأ محذوف والى ان الجملتين اسميتين لكان اولى واحسن فى تبيين المرام فكان
كلامه ونسقه مظنة اخلال المقصود فلله در الزمخشرى ما اشد اهتمامه فى توضيح
المرام وتبيين الكلام قوله او استيناف كلام منهم على وجه الاثبات وفى بعض
الحواشى عصام يعنى ليس الواو للعطف بل هى التى ربما تكون فى الجملة المستأنفة وقال المحقق
التفتازانى هو من عطف الخبر على الانشاء وهذا جائز اذا اقتضاه المقام وهو غريب
جدا انتهى قوله وقوله وانهم لكاذبون راجع الى ما تضمنه التمنى من الوعد فى الكشاف
ويجوز ان يكون معطوفا على نرد او حالا على معنى يا ليتنا نرد غير مكذبين وكائنين
من المؤمنين فيدخل تحت حكم التمنى فان قلت يدفع ذلك قوله تعالى وانهم لكاذبون
لان المتمنى لا يكون كاذبا قلت هذا تمنٍّ قد تضمن معنى العدة فجاز ان يتعلق به
التكذيب كما يقول الرجل ليت الله تعالى يرزقنى مالا فاحسن اليك واكافيك على صنيعك

على صنيعك فهذا متمنٍّ فى معنى الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه ولم يكافيه
كذب كانه قال ان رزقنى الله تعالى مالا كافاتك على الاحسان انتهى فظهر لك ان نسق
الكشاف وتقريره احسن من نسق المص وتقريره حيث ان كلام الزمخشرى نص فى ان
الاشكال والاحتياج الى الجواب انما هو على تقدير عطف ولا نكذب على نرد او كونه حالا
من الضمير فيه وعلى دخوله تحت حكم التمنى بخلاف تقرير المص ونسقه فانه ليس بنص
صريح فيه فالاحسن ايراد كلمة الفاء فى قوله وقوله بدل الواو قوله الاضراب عن ارادة
الايمان المفهوم من التمنى والمعنى انه ظهر لهم ما كانوا يخفون من نفاقهم او قبائح
اعمالهم فتمنوا ذلك ضجرا لا عزما على انهم لو ردوا لامنوا فى الكشاف بل بدا لهم ما كانوا
يخفون الناس من قبائحهم وفضائحهم فى صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم ولذلك
تمنوا ما تمنوا ضجرا لا انهم عازمون على انهم لو ردوا لامنوا وقيل هو فى المنافقين وانه
يظهر نفاقهم الذى كانوا يسرونه وقيل هو فى اهل الكتاب وانه يظهر لهم ما كانوا يخفونه
من صحة نبوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى قلت فى نسق الزمخشرى وسبكه
امور خالفه المص فيها الاول ان الزمخشرى لم يعين منشأ الاضراب بل جعله محتملا لان
يكون من لا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين على تقدير كونه غير داخل تحت حكم
التمنى ولان يكون من ذلك على تقدير كونه داخلا تحت حكم التمنى بخلاف المص فانه
عين محل الاضراب ومنشاءه حيث قال عن ارادة الايمان المفهوم من التمنى فيكون
محل الاضراب ومنشاءه قوله ولا نكذب بايات ربنا الآية على تقدير كونه داخلا
تحت حكم التمنى ولعله نشأ من قول الزمخشرى ولذلك تمنوا ما تمنوا ضجرا وسيجئ لهذا
وجه والثانى ان الزمخشرى جعل فضائحهم وقبائحهم محتملا لان تكون من العمليات
او الاعتقاديات بخلاف المص فانه عين تلك القبائح وجعلها من العمليات والثالث
ان الزمخشرى بين سبب انكشاف تلك القبائح والفضائح ومحال ظهورها يوم القيمة
حيث قال فى صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم بخلاف المص فانه لم يبين سبب
انكشاف تلك القبائح ومبدأ ظهورها والرابع ان الزمخشرى ذكر كون الآية فى
المنافقين فقط وكون الظاهر فى المحشر نفاقهم على صيغة التمريض والتزييف بخلاف
المص فانه جعل ذلك اول الوجهين واوليهما والخامس ان الزمخشرى ذكر وجها
آخر فى الآية على صيغة التمريض وهو كونها فى حق اهل الكتاب والمص اسقط هذا الوجه
راسا ولم يذكره لا على وجه التمريض ولا على غير ذلك فهذه عدة امور خالف المص
فيها الزمخشرى فنقول فى الوجه الاول جعل الزمخشرى منشاء الاضراب محتملا لهذا و
ذاك وعدم التعيين هو الظاهر المتبين من سوق النظم بل جعل منشأ الاضراب قوله
ولا نكذب الآية على تقدير كونه استينافا وغير داخل تحت حكم التمنى هو الاظهر و
قول الزمخشرى ولذلك تمنوا ما تمنوا ضجرا اكتفاء باحد المحتملين والمراد او غيره واما
اخبروا ضجرا لانه جعل قوله ولا نكذب الآية محتملا لان يكون ابتداء كلام غير داخل
تحت حكم التمنى او لان يكون داخلا فيه فيكون الاضراب المذكور ايضا محتملا من
هذا ومن ذاك فلذلك لم يعين ولم يخصص ما منه الاضراب اولا واكتفى فى تصوير
المعنى باحد المحتملين والمص ظن من تصويره المعنى على وجه التمنى ان الاضراب

المذكور انما هو من ذلك مع ان المص ايضا قال اولان لا نكذب ونؤمن استيناف
وغير داخل تحت حكم التمنى فسبك المص غير ظاهر الا ان يقال انه اظهر ما خفى و
اخفى ما ظهر ونقول فى الوجه الثانى ان حمل فضايحهم وقبايحهم محتملا لهذا وذاك
هو الظاهر من سوق الاية الكريمة حيث ورد الشئ الذى كانوا يخفونه على طريق
الابهام فقال ما كانوا يخفون من قبل ولم يبين ذلك الشئ الذى كانوا يخفونه
عن الناس فى الدنيا فيشمل كل فضيحة وقبيحة من الاعمال والاخلاق والاعتقادات
فتعيين تلك القبايح وتخصيصها خلاف ظاهر النظم الشريف ونقول فى الوجه الثالث
ان انكشاف تلك القبايح والفضايح لهم يوم القيمة وظهورها عندهم انما يؤثر
فيهم تاثيرا الجيث يضجرهم ويدهشهم حتى اجترؤا على الكذب بسبب ظهورها من
صحفهم ومن جوارحهم بناء على انه يظهر ويكشف حالهم وفضايحهم لعامة اهل
المحشر فيفضحون عندهم افتضاحا شنيعا فتنصيص سبب الظهور والانكشاف
منهم جدا ولذلك صرح به الزمخشرى فى سبكه وتقريره ولم يتركه على ابهامه بخلاف
المص ونقول فى الوجه الرابع ان انواع الكفر والمعاصى والاثام متعدده متكثرة
والنفاق نوع منها فحمل ما كانوا يخفون الناس من قبل فى الدنيا على مطلق الفضايح
والقبايح عمليات كانت او اعتقاديات هو الظاهر لموافقته اطلاق النظم الشريف
كما عرفت وشموله جميع الجرايم والاثام كفرا كان او نفاقا ومعصية واثما ولذلك سلك
الزمخشرى الى ذلك السبك الذى ذكره وذكر الحمل على النفاق على صيغة التمريض والترتيب
لعدم الحاجة اليه لاندراجه فى السبك الذى ذكره وهو الظاهر فخالفه المص وجعله
اول الوجهين واوليهما وهو غير ظاهر نعم النفاق امر مكتوم يكتم صاحبه عن
الناس ويخفيه لكن ساير القبايح والقبايح يكتم صاحبها اغلبها عن الناس فلله در
الزمخشرى ما امتن نظره وما ادق وما اكمل تيقظه فى مقتضيات مقامات النصوص
قوله او على انهم لكاذبون فى الكشاف ويجوز ان يعطف على قوله وانهم لكاذبون
على معنى وانهم لقوم كاذبون فى كل شئ وهم الذين قالوا ان هى الا حياتنا الدنيا
وكفى به دليلا على كذبهم قوله مجاز عن الحبس للسؤال والتوبيخ فى حاشية الطيبى
يعنى لا يجوز ان يقال وقف على الله تعالى حقيقة ولا كناية لان الكناية لا تنافى
ارادة الحقيقة كما سبق فى ال عمران عند قوله ولا ينظر اليهم فوجب الحمل على المجاز
اى الاستعارة التمثيلية قوله او عرفوا حق التعريف وفى نسخ الكشاف او عرفوه
بضم المفعول فى الطيبى هذا مثل تفسيره فى قوله اذ وقفوا على النار هو من قولك وقفته
على كذا اذا فهمته وعرفته والضمير فى عرفوه للجزاء قوله بسبب كفرهم او ببدله يعنى
ان الباء اما للسببية او للمقابلة قوله اذ فاتهم النعيم واستوجبوا العذاب المقيم
ما ابدع هذا التقرير واملح هذا التعبير قوله غاية لكذبوا لا لخسر لان خسرانهم لا غاية
لها فى الكشاف وحتى غاية لكذبوا لا لخسر لان خسرانهم لا غاية له اى ما زال بهم
التكذيب الى حسرتهم وقت مجئ الساعة فان قلت انما يتحسرون عند موتهم قلت لما
كان الموت وقوعا فى احوال الاخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمى باسمها
ولذلك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته او جعل

او جعل مجئ الساعة بعد الموت لسرعته كالواقع بغير فترة انتهى فى حاشية التفتازانى
فالتجوز على الاول فى اطلاق الساعة على جميع ما يتعلق بها من نفس اليوم ومقدماته
من حين الموت وعلى الثانى فى مجئ الساعة حيث اريد المجئ وما يقرب منه بحيث يصح
ان وقت الموت وقت وقوع المجئ انتهى فى حاشية الطيبى ويمكن ان يحمل على معنى قوله
تعالى وان عليك لعنتى الى يوم الدين اى انك منه موم مدعو عليك باللعنة الى
يوم الدين ثم اذا جاء ذلك اليوم لقيت ما تنسى اللعن معه اى خسر المكذبون الى قيام
الساعة بانواع من المحن والبلاء فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه
هذا الخسران وذلك هو الخسران المبين يؤيده قوله يا حسرتنا قال سيبويه كانه
يقول ايتها الحسرة هذا اوانك قال ابو البقاء يا حسرة احضرى هذا اوانك والمعنى
تنبيه انفسهم لتذ[illegible] وقلت هذا اقرب من قول المص بوجهين احدهما سلامته
من ذلك السؤال وثانيهما ان قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم مقارن بهذا
التحسر وهو غير مناسب الا بالحشر انتهى قال صاحب الكشف لم يجعل من باب وان
عليك لعنتى الى يوم الدين لان الخسران الاشد بعد قولهم ذلك حين استقرارهم
فى دار العذاب فلا وجه لجعله غاية الخسران مبالغة انتهى يريد به رد الطيبى يعنى انه
جعل غاية الخسران واشده واعظمه قولهم يوم الحشر يا حسرتنا على ما فرطنا فيها على
قصد المبالغة وهو خلاف الواقع لان غاية الحشر يا حسرتنا على ما فرطنا فيها على قصد
المبالغة وهو خلاف الواقع لان غاية الخسران الذى هو اشد الخسران واعظمه لا يكون
الا بعد هذا القول وبعد استقرارهم فى دار جهنم وابتلوا بانواع العذاب فيها الى
الابد وانت خبير بانه فرية امرية وان العلامة الطيبى ايضا لا يقول الا بذلك يعنى
ان اعظم الخسران واشده لا يكون الا بعد استقرارهم فى دار العذاب غايته انه جعل
الزمان الذى هو امر ممتد لا نهاية فيما لا يزال وظرف لخسرانهم الاشد مبداه يوم الحشر
الذى يظهر لهم فيه ما يصيبهم من العذاب الاليم كما ان الزمخشرى جعل الساعة او مجئ
الساعة مبداه من موت المكذبين لكونه من مقدمات الاخرة واحوالها فكذلك
يوم القيمة لكونه من مقدمات اشد العذاب جعل كانه من اشد العذاب مجازا
كما جعل الموت من الساعة او من مجئ الساعة مجازا كما تحققت فلذلك قالوا يا
حسرتنا على ما فرطنا فيها لتيقنهم ما يصيبهم من اشد العذاب ومشاهدة اماراته
ومعاينة علامات دالة عليه فى ذلك اليوم فكان صاحب الكشف توهم من قول
العلامة الطيبى فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه هذا الخسران وذلك
هو الخسران المبين ان اشد الخسران يقع لهم بمجرد قيام الساعة قبل استقرارهم فى
دار العذاب وهو توهم فاسد اذ توصيف الخسران الذى اصابهم بعد قيام الساعة
بالمبين وان ذلك الخسران بلغ مبلغا ينسون معه الخسران الاول شاهد عدل لما
ذكرنا غايته انه جعل مبداء زمان هذا الخسران العظيم قيام الساعة لظهور الامارات
والمقامات فيه لا ان معظم هذا الخسران يتحقق بمجرد قيام الساعة قبل استقرارهم
فى دار العذاب ولا اظنك فى مرية فى تصديق وتحقيق فظهر لك من جميع ما ذكرنا
ان من قال لم يجعل المعنى بلغ خسرانهم فى الشدة الى ان قالوا عند مجئ الساعة يا حسرتنا

خطابًا لتحسّرهم في تحيّرهم وهذا غاية الخسران ونهايته لعدم كون قولهم ياحسرتنا
من جنس الخسران ولانّ الخسران الاشدّ بعد قولهم ذلك حين استقرارهم في دار العذاب
فلم يلتفت الى جعله مثل قوله تعالى وانّ عليك لعنتي الى يوم الدين لانّه تكلف مستغنى
عنه بصحّة جعله غاية لكذّبوا فقد اغترّ بقول صاحب الكشف مع ان مدعى الملص و
الزمخشري فساد القول بجعل حتى غاية لخسر حذا حذو الطيبي ولا امكان الصحة ثم الاقربية
بالنسبة الى توجيههما مع انّه لو تؤمّل حقّ التأمل لوجد ذلك معنى بديعًا سيما اذا
لوحظ كونه نظير القوله تعالى وان عليك الآية قال العلامة الطيبي لا ارتياب ان
القائلين لقوله تعالى ان هي الا حيوتنا الدنيا هم الناهون عن رسول صلى الله تعالى
عليه وسلّم من كفار قريش كما مرّ وان قوله قد خسر الذين كذّبوا بلقاء الله الى قوله وللدار
الاخرة خير للذين يتقون افلا يعقلون كالاعتراض والتوكيد لما يتضمن معنى الكلام
السّابق واللاحق من التهديد والوعيد لاشتماله على جميع من انكر الحشر وسوء عاقبتهم
واظهار حسرتهم وندامتهم ووخامة امر حيوة الدنيا وليس المقام من وضع المضمر موضع
المظهر لانّ الاعتراض مستقلّ بنفسه لا تعلّق له بالسّابق الّا من حيث المعنى قوله تمثيل
لاستحقاقهم آصار الاثام في حاشية الجلال السّيوطي بل هو على حقيقته كما وردت به
الاثار اخرج ابن جرير وابن ابي حاتم عن السّدى في قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على
ظهورهم قال ليس من رجل يموت فيدخل قبره الا جاءه رجل قبيح اللّون اسود اللون
منتن الريحة عليه ثياب دنسة حتى يدخل معه قبره فاذا راه قال له ما اقبح وجهك
قال كذلك كان عملك قبيحًا فما انتن ريحك قال كذلك كان عملك منتنا قال ادنس
ثيابك كان فيقول ان عملك كان دنسًا قال من انت قال انا عملك قال فيكون معه في
قبره فاذا بعث يوم القيمة قال له اني كنت احملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت
اليوم تحملني فيركب على ظهره فيسوقه حتّى يدخله النّار فذلك قوله يحملون اوزارهم
على ظهورهم واخرج ابن جرير وابن ابي حاتم عن عمرو ابن قيس الملائي قال انّ المؤمن اذا
خرج من قبره استقبله عمله في احسن صورة فيقول ما احسن صورتك فيقول كذلك
كنت في الدنيا انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم وتلا يوم
نحشر المتقين الى الرحمن وفدًا وان الكافر يستقبله اقبح شيء صورة وانتنه ريحًا فيقول
هل تعرفني فيقول لا الّا انّ الله تعالى قبّح صورتك ونتّن ريحك فيقول كذلك كنت في
الدّنيا انا عملك التي طال ما ركبتني في الدنيا وانا اليوم اركبك وتلا وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم الا ساء ما يزرون واخرج ابن ابي حاتم من طريق عمرو بن قيس عن ابن مرزوق
مثله قلت ان وزن الاعمال يوم القيمة وتمثّل الموت في صورة كبش وذبحه يحيى عليه
الصّلاة والسّلام ومجيء الزهراوين كانّهما غمامتان او غيايتان او كانهما طير صواف
يحاجان عن اهلهما وتمثّل المال الّذي لم يؤدّ زكاته شجاعًا اقرع يعذب بها صاحبه
يوم يحمى عليها في نار جهنّم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم
فذوقوا ما كنتم تكنزون وكذا حديث البطاقة وامثاله يؤيّد قول الجلال السيوطي رحمه
الله تعالى قوله معنى قد زيادة الفعل يعني ان قد في الاصل للتقليل لكنه قد يستعمل
في التكثير استعمال الضدّ في الضدّ كربّ فانّه قد وضع للتقليل وقد يستعمل في ضدّه قوله

قوله فانّهم لا يكذبونك في الحقيقة وقرأ نافع والكسائي لا يكذبونك من اكذبه اذا
وجده كاذبًا او نسبه الى الكذب ولكنّ الظالمين بايات الله يجحدون ولكنهم يجحدون
ايات الله ويكذّبونه موضع الظالمين موضع الضمير للدلالة على انّهم ظلموا بجحودهم او
جحدوا والتزمهم على الظلم والباء لتضمين الجحود معنى التكذيب روى ان ابا جهل كان يقول
ما نكذّبك وانك عندنا لصادق وانّما نكذب ما جئتنا به فنزلت في الكشاف قرئ
بالتشديد والتخفيف من كذّبه اذا جعله كاذبًا واكذبه اذا وجده كاذبًا والمعنى ان تكذيبك
امر راجع الى الله تعالى لانّك رسوله المصدّق بالمعجزات فهم لا يكذبونك في الحقيقة و
انّما يكذّبون الله تعالى بجحود آياته قال له عن حزنك لنفسك وانهم كذّبوك وانت
صادق وليشغلك عن ذلك ما هو اهمّ وهو استعظامك بجحود ايات الله تعالى
والاستهانة بكتابه ونحوه قول السّيد لغلامه اذا اهانه بعض النّاس انّهم لم يهينوك
وانّما اهانوني ومن هذه الطريقة قوله انّ الّذين يبايعونك انّما يبايعون الله وقيل
فانّهم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنّهم يجحدون بالسنتهم وقيل فانّهم لا يكذبونك
لانّك عندهم الموسوم بالصّدق ولكنّهم يجحدون بايات الله تعالى وعن ابن عباس
رضي الله تعالى عنه كان رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم يسمّى الامين فعرفوا
انّه لا يكذب في شيء ولكنّهم كانوا يجحدون وكان ابو جهل يقول ما نكذّبك وانّك
عندنا لصادق وانّما نكذب ما جئتنا به وروى انّ الاخنس بن شريق قال لابي
جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمّد اصادق هو ام كاذب فانّه ليس احد غيرنا فقال له والله
ان محمّدًا لصادق وما كذب قطّ ولكن ذهب بنو قصيّ باللواء والسقاية والحجابة
والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت انتهى قال صاحب الكشف قوله فاله عن
حزنك لنفسك هو من لهيت عن الشيء بالكسر اذا سلوت عنه وتركته وايقال اله عن
الشيء اي اتركه وفيه دليل على انه تسلية تتضمّن نوع معاتبة وفيه ادماج للنصرة
على اكد وجه وكذلك قول السّيد وانّما اهانوني ثم ان هذا العتاب قد لا يكون ملحوظًا
وانما يكون النظر الى المبالغة في التسلية والادماج المذكور انتهى قلت لما كان ظاهر
الكلام كالتناقض بناءً على ان الجحود بايات الله تعالى المنزلة لصدق النبيّ تكذيب له
فيما يدعيه من النبوّة والشرايع اجاب الزمخشري بثلثة اوجه ورجّح الوجه الاوّل
ترجيحًا بينا وزيّف الاخرين تزييفًا ظاهرًا ولقد اهتمّ في تقرير الوجه الاوّل اهتمامًا
حيث صوّره بتصوير انيق ليتضح به المقصود اتضاحًا وفرّع عليه تفريعًا بديعًا
ثم مثّل له تمثيلًا ثم بيّن ان الكلام ح على ايّ طرز يكون والى ايّ طريقة يعود وكلّ
هذا لشدة الاعتناء في بيان هذا المعنى البديع وكمال الاهتمام في ايضاح ذلك المعنى
الرايق العجيب فرى المصاورد هذا المعنى البديع البيان على وجه يعدّ من باب التعمية
والالغاز الّذي يتنفر عنه البلغاء ويحرج ائمّة البيان ثم بعد ذلك لم يحصل التّمييز
في كلامه وتقريره بين المعنى الاول وبين غيره من المعنيين كما حصل في كلام الزمخشري
وكلّ ذلك حرصًا شديدًا على الايجاز وميلًا على الاغلاق والاقفال والايجاز انما يجوز
عند البلغاء اذا لم يخل بالمقصود فما قيل قوله فانهم لا يكذبونك في الحقيقة تعليل
لمقدر هو لا تحزن ثم ان هذا هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في الكشاف يدلك

عليه قوله روى ان ابا جهل الخ وليس هذا اشارة الى وجه وذلك اشارة الى آخر
كما يوهم النظر فى الكشاف والا فالوجه ايراده بالواو فتأمل وحاصل المعنى انهم لا يكذبونك
فى نفس الامر لانهم يقولون انك صادق ولكن اعترى عقلك نوع تصور فخيل انك
نبى وليس الامر كذلك وما جئت به ليس بحق انتهى ففيه ان الظاهر المتبادر من
قول المص فى الحقيقة انه اختار الوجه الاول من المذكورة فى الكشاف لا الوجه
الثالث المذكور فيه ثم ان ترك الواو ههنا ليس بنص فيما ذكره لجواز ان يكون
تركه ههنا اشارة الى انقطاعه عن الوجه الاول وكونه وجها آخر سيما ولم يورد
هذا عقيب قوله بالحقيقة بل بعد طول المسافة ولعله لهذا قال فتأمل ثم ان ما
ذكره بقوله وحاصل المعنى انهم لا يكذبونك الخ لا يلايم الوجه الثالث المذكور فى
الكشاف حيث اورد فى بيان هذا الوجه امورا ثلثة ليس شئ منها ملايما لما ذكره
اما اولا فلان قول ابن عباس رضى الله تعالى عنه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم يسمى الامين فعرفوا انه لا يكذب فى شئ يدل دلالة ظاهرة على انه عليه الصلاة
والسلام عندهم موسوم بكمال العقل ونهاية الادراك والشعور فلذلك كان
يلازم الصدق فى مقاله ويتحرى الصواب فى احواله والذى كان يعترى على عقله
تصور ويخيل اليه شئ لا حقيقة له ليس له ملازمة الصدق وتحرى السداد و
الصواب والمحافظة عليها لقصور فى عقله وعدم مبالات فى الصدق وعدمه
لان تلك الملازمة والمحافظة نشئان عن كمال العقل وكذا الكلام فى قوله وكان
ابو جهل يقول ما نكذبك وانك عندنا لمصدق الخ ثم ان قوله وروى ان الاخنس
بن شريق قال لابى جهل الى اخر القول يقطع النزاع كالسيف الصارم ويحكم بان ما
ذكره القائل بقوله وحاصل المعنى الخ كلام فاسد ناش من عدم فهم كلام الزمخشرى
حق الفهم اذ هذا الكلام صريح فى ان تكذيبهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ليس الا لمجرد الحسد وحفظ الرياسة والا فهو عليه الصلاة والسلام عندهم موسوم
بكمال العقل ونهاية الادراك والشعور وغاية الصدق والسداد وانه نبى
حق مؤيد من السماء تحسدوا عليه بغيا وعتوا وحفظا لرياستهم فى زعمهم
والله يقول الحق وهو يهدى السبيل لا يقال ان الكفرة والمشركين ينسبون رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الجنون كثيرا لانا نقول نحن لا ننكر قولهم فى
رسول الله عليه الصلاة والسلام بالجنون وانما ننكر تحققه فى هذه الاية لعدم
توافقه بوجه من الوجوه لاسباب النزول المذكورة فى هذه الاية فالقول بان
المص اختار الوجه الثالث المذكور فى الكشاف مبنيا بما بينه القائل ظاهر الفساد
كما بينت وفى تفسير بعض المتأخرين (ابو السعود) عند قوله تعالى فانهم لا يكذبونك تعليل لما يشعر به
الكلام السابق من النهى عن الاعتداد بما قالوا لكن لا بطريق التشاغل عنه وعده هينا
والاقبال التام على ما هو اهم منه من استعظام جحودهم بايات الله عز وجل كما قيل
فانه بمعزل عن التسلية بالكلية مما يوهم كون حزنه عليه الصلاة والسلام لخاصة
نفسه بل بطريق التسلى بما يفيده من بلوغه فى جلالة القدر ورفعة المحل والزلفى
من الله عز وجل الى حيث لا غاية وراءه حيث لم يقتصر على جعل تكذيبه عليه الصلاة

والسلام تكذيبا لاياته على طريقة قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
بل نفى تكذيبهم عنه عليه الصلاة والسلام واثبت لاياته تعالى على طريقة قوله تعالى
ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ايذانا بكمال القرب واضمحلال شؤنه عليه الصلاة
والسلام فى شان الله عز وجل نعم فيه استعظام لجناياتهم مبنى عن عظم عقوبتهم كانه قيل
لا تعتد به وكله الى الله تعالى لانهم فى تكذيبهم ذلك لا يكذبونك فى الحقيقة انتهى وفيه
من ضروب الاختلال والاضطراب ما لا يخفى على الفطن باساليب الكلام فلننبه على
ما يسعه نطاق الوسع والتعبير اما قوله اولا فانه بمعزل عن التسلية بالكلية فكلام ينبئ
عن سوء الفهم لكلام الزمخشرى مع ايضاحه بما لا مزيد عليه ونسق النظم الشريف
ينادى باعلى صوت على تقرير الزمخشرى حيث ان المقام مقام ان يقول ولكنهم باياته
بدل ولكن الظالمين بايات الله فوضع الظالمين مقام هم ولفظة الجلالة مقام اياته
فوضع الظاهر موضع الضمير فى هذا النسق الشريف فى موضعين وكذا عبر عن تكذيبهم
بالجحود ففيه ما لا يخفى من الاستعظام بجحود ايات الله تعالى والاستهانة بكتابه
وقد وقع هذا النسق الشريف عقيب قوله تعالى فانهم لا يكذبونك مع وقوع التكذيب
منهم فلا جرم يكون النسق الشريف من قبيل قول السيد العظيم السلطان لعبده الذى
اهانه قوم انهم لم يهينوك وانما اهانونى فاى تسلية اعظم وابلغ من هذا حيث جعل
اهانته ثم ان هذه التسلية بعد كونها تسلية بليغة فيها الادماج للنصرة على اكد وجه
كما فى قول السيد وانما اهانونى وقد قال المولى المحقق والحبر المدقق صاحب الكشف ثم ان
هذا العتاب قد لا يكون ملحوظا وانما يكون النظر الى المبالغة فى التسلية والادماج المذكور
فقول القائل فانه بعيد عن التسلية بالكلية كلام فى غاية السقوط ثم ان قوله
مما يوهم حزنه عليه الصلاة والسلام لخاصة نفسه ان اراد بخاصة نفسه عليه
الصلاة والسلام نفسه المخصوصة من بين قومه بالرسالة والتبليغ من الله تعالى
فلما كان عليه الصلاة والسلام محزونا من قومه لاجل تكذيبهم رسالته فالحزن
منه عليه الصلاة والسلام ثابت متحقق بشهادة هذا النظم اعنى قد نعلم انه
ليحزنك الذين يقولون يعنى تحقق منك الحزن ووقع من جهة قومك المكذبين تحققا
بعد تحقق ووقوعا بعد وقوع ونحن نعلم هذا الحزن منك علما قطعيا فيكون قوله
مما يوهم فاسدا وان اراد من خاصة نفسه ذاته عليه الصلاة والسلام مع قطع
النظر عن نعت الرسالة ونبوته فليس القول الذى وقع منهم ويحزن عليه الصلاة و
السلام بسببه ههنا الا القول الذى يتضمن تكذيب رسالته عليه الصلاة والسلام
فقوله مما يوهم حزنه عليه الصلاة والسلام لخاصة نفسه فاسد ايضا اذ كما لم يكن
ذلك مرادا فى هذا النظم الشريف كذلك لم يقل به احد اصلا لا الزمخشرى ولا غيره من
احاد الناس ثم بعد ذلك كله قوله فى اخر القول نعم فيه استعظام جناياتهم مبنى عن
عظم عقوبتهم كانه قيل لا تعتد به وكله الى الله تعالى فانهم فى تكذيبهم ذلك لا يكذبونك
فى الحقيقة مما يتعجب منه اذ هو خلاصة كلام الزمخشرى ومرجعه فكيف هذا الاعتراف
وقد نفى صحة كلام الزمخشرى وادعى انه لا يصح ان يكون لتسلية بوجه من الوجوه ثم
انك لو تأملت حق التأمل ان ما ذكره من الوجه فى معنى النظم الشريف بعد كونه مما

يشعر المنافاة لايلايم المقام اذ قوله بل نفى تكذيبهم عنه عليه الصلاة والسلام و
اثبت لايات الله تعالى كلام لاطائل فيه اذ ذلك النفى والاثبات تحقق عن قومه ووقع
منهم على مايشعر به ماذكره الزمخشرى والمص فى اسباب النزول واذا كان ذلك
الصرف مما وقع من قومه المكذبين ونحن نعلم قطعا ان قومه المكذبين لايقولون
بجلالة قدره عليه الصلاة والسلام ورفعة شانه فلايماثل قول القائل وادمى
استفادته من هذا الصرف المذكور وعقبه بقوله على طريقة قوله تعالى الخ فبناء هذه
النكتة التى ذكرها القائل ههنا على ذلك الصرف المذكور مما يستهجن عند العارف
باساليب الكلام والذائق بفحوى المرام قال العلامة الطيبى فان قيل ماذكره الزمخشرى
غير ملايم لما نحن فيه فيقال اذا تؤمل وقف على الموافقة فان قوله ولكن الظالمين
بايات يجحدون استدراك وضع فيه مظهران موضع مضمرين لشدة الخطب وعظم
الامر وفيه تهديد للظالمين وتنبيه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كأنه قيل له
اشتغلت بخاصة نفسك وذهلت عما هو اطم من ذلك وهو تستعظم من جحود ايات
الله تعالى والاستهانة بكتابه ومن عادتك ان تؤثر حق الله تعالى على نفسك ويعضده
ما روينا عن البخارى ومسلم ومالك وابى داود عن عايشة رضى الله تعالى عنها قالت
ماخير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين امرين قط الا اختار ايسرهما مالم يكن
اثما فان كان اثما كان ابعد الناس وما انتقم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لنفسه
فى شئ قط الا ان تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم وكذلك قول السيد وانما اهانوك
وان كان تهديد للجانى لكن فيه ردع للغلام عن تركه الاولى وهو استعظام اهانة السيد
انتهى فترى هذا الكلام للعلامة يشهد شهادة بينة ان ماذكره الزمخشرى من الوجه
الاول اقضى لحق البلاغة من الوجهين الاخرين وان الذوق والملكة الحاصلة من تتبع تراكيب
البلغاء يشهد على ذلك قوله وفيه دليل على ان قوله لايكذبونك ليس لنفى تكذيبه مطلقا
فى الكشاف وهذا دليل على ان قوله فانهم لايكذبونك ليس بنفى لتكذيبه وانما هو من
قولك لغلامك ما اهانوك ولكنهم اهانونى انتهى فترى ان الزمخشرى اراد بهذا الكلام
تأييد الوجه الاول وتشييده وانه راجح على الوجهين الاخرين بدلالة هذا النظم وان كلا
من الوجهين الاخرين لايلايم هذا النظم الشريف ملايمة الوجه الاول اياه وهو ظاهر
والظاهر من سوق المص ههنا اتباع الزمخشرى ايضا غايته انه حذف قوله وانما هو من
قولك الخ على جارى عادته فى الايجاز والاختصار وهذا الكلام ايضا قرينة على ان المص
ايضا اختار الوجه الاول لا الثالث غايته انه اشتمل تقريره ونسقه فى الوجه الاول
على التقصير والتساهل على جارى عادته فى حرصه على كمال الايجاز ونهاية الاختصار وعدم
مبالاته بالاخلال وعدم توفية المعنى المراد كما تحققت وتبينت قال تعالى وان كان
كبر عليك اعراضهم الاية قال ابو حيان ان تخلص الماضى للاستقبال وكبر اعراضهم واقع
ماض لكن يتأدى على معنى الاستقبال اى وان تبين كبر اعراضهم والتبيين مستقبل فى
الاستطاعة مستقبلة فصار عطف مستقبل على مستقبل وهو التبيين انتهى قال
المولى التفتازانى وانما اتى بلفظ كان فى قوله وان كان كبر ليبقى الشرط على المضى ولايقلبه
مستقبلا لان كان لقوة دلالته على المضى لاتقلبه كلمة ان الى الاستقبال بخلاف سائر

الافعال قوله اى ولو شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم للايمان حتى يؤمنوا و
لكن لم يتعلق به مشيته فلاتتهالك عليه والمعتزلة اولوه بانه لو شاء لجمعهم على
الهدى بان يأتيهم باية ملجئة ولكن لم يفعل لخروجه عن الحكمة قلت ما نقله المص عن
المعتزلة هو ماذكره الزمخشرى بعينه قال الامام قالت المعتزلة المراد ولو شاء الله ان
يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه والالجاء ان يعلموا انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وهم
يمتنعون من فعل شئ غير الايمان مثاله ان احدا لو حصل بحضرة السلاطين وحضر هنالك
من حشمه الجمع العظيم وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه فى الحال
فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل السلطان ويكون سببا لكونه ملجأ الى
ترك ذلك الفعل فكذا ههنا اذا عرفت الالجاء فنقول انه تعالى انما ترك فعل هذا الالجاء
لان ذلك تزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد الله تعالى ان ينتفعوا
بما يختارونه من قبل انفسهم من جهة الوصلة الى الثواب وذلك لايكون الا اختيارا
والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعى الى الايمان والكفر على
السوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف ما لايطاق لان الامر بتحصيل الرجحان
حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال وان كان الثانى
فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام
ينافى ما ذكروه من المكنة والاختيار فسقط قولهم بالكلية انتهى قال صاحب الانتصاف
وهذه الاية كافية بالرد على القدرية فى زعمهم الله تعالى لو شاء لجمع الناس على الهدى
فلم يكن كفر الاترى الجملة مصدرة بلو ومقتضاها امتناع الواقع بعدها فامتناع اجتماعهم
على الهدى اذا انما كان لامتناع المشية فمن ثم ترى الزمخشرى يحمل المشية على قهرهم
على الهدى باية ملجئة لايكون الايمان معها اختيارا حتى يتم له ان هذا الوجه من
المشية لم يقع وان مشية اجتماعهم على الهدى اختيارا منهم ثابتة غير ممتنعة ولكن يقع
وهذه من خفاياه ومكامنه فاحذرها انتهى قال مولانا السكونى فى كتابه الموسوم
بالتمييز قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى قال الزمخشرى فيه بان يأتيهم باية
ملجئة قال ولكنه لايفعل لخروجه عن الحكمة وهذا كله اعتزال وغلط فاحش فى
الحقايق بل لو شاء الله تعالى لجمعهم على الهدى اكتسابا لانه سبحانه هو الخالق لاعمالهم
الكسبية كما هو الخالق لهم بالبراهين القطعية المتقدمة الذكر فى الصدر وقوله باية
ملجئة لان المعتزلة تعتقد انه تعالى لو قدر على ان يجمعهم على الهدى اكتسابا ولم
يفعل لكان ذلك بخلا وفعل ما يقبحه العقول من ضد ذلك وعند اهل الحق ان البخل
انما تعقل فيمن ترك ما وجب عليه شرعا لان العقول لاتحسن ولا تقبح ولما لم يجب
على الله تعالى شئ استحال ان يعقل البخل فى حقه تعالى فهو تعالى القادر عليه ان يؤمنوا
اكتسابا لكنه لم يفعل لانهم ملكه يحكم فيهم ما يشاء قالت المعتزلة ولانه تعالى
غير خالق لاعمالهم الكسبية لاستحالة فعل بين فاعلين خالقين قالوا فكيف يفعل
جمعهم على ذلك وفعل بين خالقين محال وعند اهل الحق قد استحال ان يخلق المخلوق
شيئا فوجبت وحدانيته تعالى بالخلق وصح فعل بين فاعلين الواحد خالق له والاخر
مكتسب له غير خالق له فلم يستحل ذلك ومنعه الهدى انما منع ما هو ملكه كما قال

الاستاد للهمداني ان منعك ماهولك فقد اساء ولان منعك ما هوله فيختص رحمته من يشاء وكل هذا قد تحققت براهينه في المقدمة فلما نبت المعتزلة مذهبه على تلك القواعد الفاسدة لاجرم اجدوا في تحريف الاية فحملوا الجمع فيها على اية ملجئة الى الايمان فوقعوا بهذا القول في متهافت من الكلام ومناقضات لا يرتضيها عاقل انتهى والمص رحمه الله تعالى انما حكى مقالتهم فقط ولم يتعرض لردهم ولو تعرض لذلك ولو على طريقة الايجاز والاختصار لكان اولى قوله انما يستجيب الذين يسمعون انما يجيب الذين يسمعون بفهم وتأمل لقوله او القى السمع وهو شهيد وهؤلاء كالموتى الذين لا يسمعون والموتى يبعثهم الله فيعلمهم حيث لا ينفعهم الايمان ثم اليه يرجعون للجزاء في الكشاف انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى والموتى يبعثهم الله مثل لقدرته على الجائهم الى الاستجابة بانه هو الذي يبعث الموتى من القبور يوم القيمة ثم اليه يرجعون للجزاء فكان قادرا على هؤلاء الموتى بالكفر ان يحييهم بالايمان وانت لا تقدر على ذلك وقيل معناه وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فح يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى استماعهم انتهى في حاشية الطيبي والموتى يبعثهم الله مثل لقدرته استشهاء لتقرير الانكار السابق واقناط كلي لرسوله عن ايمان القوم يعني انك لا تقدر ان تسمعهم لانهم كالموتى وانما القادر على ذلك من يقدر على تلك القدرة العظيمة وهي بعث الموتى من القبور والباء في قوله بانه هو الذي يبعث الموتى قيل هو متعلق بمثل من حيث المعنى اي قوله والموتى يبعثهم الله تعالى مثل ضربه الله تعالى لقدرته بانه هو الذي يبعث الموتى انتهى فترى صاحب الكشاف حمل النظم الشريف على وجهين وقد رجح احدهما وزيف الآخر فحمل الموتى في قوله تعالى والموتى يبعثهم الله على معناه الحقيقي في الوجه الاول وعلى معناه المجازي في الوجه الثاني فخلاصة الوجه الاول فكما ان الله تعالى قادر على ان يحيي الموتى من القبور يوم القيمة كذلك هو تعالى قادر على هؤلاء الموتى بالكفر ان يحييهم بالايمان وخلاصة الوجه الثاني ان هؤلاء الكفرة بسبب كفرهم اموات غير احياء فلا يقدرون ان يستمعوا كلامك ويفهموا خطابك في هذه النشأة وانما يستمعون ويقبلون ويفهمون حين يبعثون من قبورهم يوم القيمة حين لا ينفعهم ذلك فقوله والموتى استعارة مصرحة على الوجه الثاني والمص كما ترى ترك الوجه الذي اختاره صاحب الكشاف واخذ الوجه الذي زيفه ومرضه وبيان ذلك انه تعالى قال اولا ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين وقال المص هنا بالحرص على ما لا يكون والجزع في مواطن الصبر فيكون انصباب هذا الكلام الشريف وانسياقه اعني انما يستجيب الذين يسمعون على الطرز الاول والشاكلة الاولى من بيان الاقناط عن ايمان قومه المكذبين فان حملنا قوله تعالى والموتى يبعثهم الله على ما ذكر في الوجه الاول يكون تقرير الكلام السابق فيتعانق السوابق واللواحق فيحصل الاقناط الكلي على اكد وجه وابلغه وان حملناه على الوجه الثاني يكون الموتى عبارة عن الكفرة فيكون المراد ح من البعث هو بعث هؤلاء الكفرة مع ان بعثه تعالى واقع لمطلق الموتى كفارا

كفارا او مؤمنين سعداء او اشقياء وكذلك الملائم البعث المفهوم من يبعث هو حمل الموت المفهوم من الموتى على الموتى الحقيقي لا الموت المجازي كما في الوجه الثاني حيث حمل الموتى فيه على الموتى بالكفر ثم بعد ذلك يكون الغرض المسوق له الكلام هو بيان عدم استماع المكذبين الا في ذلك اليوم مع عدم نفعه لهم وهذا المعنى وان كان صحيحا في نفسه الا انه يفوت التعانق والانسجام والسلاسة التي تحققت في الاول فتركه معنى تحقق فيه التعانق والانسجام والسلاسة واخذ معنى هو خلاف ذلك بعيد عن طور البلاغة ومسلك الصناعة فظهر لك من جميع ما ذكرنا ان قول من قال كلام المص محتمل فيحتمل الاول ويكون قوله فيعلمهم مترتب عليه بناء على انه عند الاية الملجئة لا ينتفع الايمان كما مر ويحتمل الثاني اي الكفرة يعلمهم حيث لا ينفعهم الايمان وقول كالموتى ظاهر فيه انتهى ففيه سهو اذ ما جعله قرينة على الاحتمال الاول وهو قوله فيعلمهم حيث لا ينفعهم قرينة واضحة على اخذه الوجه الثاني وتركه الوجه الاول بحيث لا يشتبه على ذي مسكة والله اعلم بحقيقة الحال قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه في الكشاف فان قلت هلا قيل وما من دابة ولا طائر وما معنى زيادة قوله في الارض يطير بجناحيه قلت معنى ذلك زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم انتهى قال الزجاج قال بجناحيه على جهة التوكيد لانك قد تقول للرجل طر في حاجتي اي اسرع انتهى قال صاحب التقريب في قول الزمخشري نظر لانهما صفتان منهما بالدلالة على التخصيص اولى من التعميم واجيب ان التوكيد لا ينافي الصفة كقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد ونفخة واحدة وامس الدابر لا يعود وان التعميم نوع من التخصيص وجمع الامم للحمل على المعنى في الكشاف فان قلت كيف الامم مع افراد الدابة والطائر قلت لما كان قوله وما من دابة ولا طائر والا على معنى الاستغراق ومغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور حمل قوله الا امم انتهى قال الحافظ ابو الفرج وفي معنى امثالكم اربعة اقوال احدها امثالكم في كون بعضها يفقه عن بعض رواه ابو صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه والثاني في معرفة الله تعالى قاله عطاء والثالث امثالكم في الخلق والموت والبعث قاله الزجاج والرابع امثالكم في كونها تطلب الغذاء وتبتغي الرزق وتتوقى المهالك قاله ابن قتيبة قوله القرآن قال الحافظ ابو الفرج في الكتاب قولان احدهما انه اللوح المحفوظ رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ما تركنا شيئا الا وقد كتبناه في ام الكتاب والى هذا المعنى ذهب قتادة وابن زيد والثاني انه القرآن رواه عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ما تركنا من شئ الا وقد بيناه لكم فعلى هذا يكون من العام الذي اريد به الخاص فيكون المعنى ما فرطنا في شئ بكم اليه حاجة الا وقد بيناه في الكتاب اما نصا واما مجملا واما دلالة كقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ اي لكل شئ يحتاج اليه في امر الدين وما قيل فيه نظر لانه لا يلائم ما قبله وما بعده فكلام ساقط لما تحققت ان تفسير الكتاب بالقرآن ورد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه حتى ان الامام الواحدي اقتصر على هذا المعنى

في الوسيط والوجيز ولم يذكر الوجه الآخر فلا يقال لمثله انه ملايم او غير ملايم نعم
لو صدر هذا المعنى عن رأي من المص او مثله من ائمة أخرى ولم يرد عن الصحابة سيما
عن ابن عباس رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لكان له وجه **قوله** كما روي انه يؤخذ
للحماء من القرناء رواه الشيخان **قوله** وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه حشرها موتها
اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم **قال** تعالى والذين كذبوا باياتنا صم بكم الآية في الكشاف
فان قلت كيف اتبعه قوله والذين كذبوا باياتنا قلت لما ذكر من خلايقه وآثار
قدرته ما يشهد لربوبيته وينادي على عظمته قال والمكذبون صم لا يسمعون كلام
المنبه بكم لا ينطقون بالحق والمص رحمه الله تعالى قال لا يسمعون مثل هذه الايات
الدالة على ربوبيته وكمال علمه وقدرته سماعا تتأثر به نفوسهم فزاد على تقرير الكشاف
كلمات لتفيد فوائد الاولى تعيين مفعول لا يسمعون بما ذكره فيحصل به بيان اتباع
هذه الآية بما قبله والثانية انه اومج في مدلولات الآية السابقة شيئا اهمل
في الكشاف وهو كمال علمه والثالثة انه قيد السماع ههنا بسماع تتأثر به نفوسهم ولم
يطلقه لانه حصل لهم السماع بلا اشتباه وانما لم يحصل لهم سماع تتأثر به نفوسهم
وانما اطلقه الزمخشري ولم يقيده مبالغة في نفي السماع فنسق الزمخشري اقضى لحق البلاغة
ونسق المص اوفق لما في نفس الامر الا ان اعتبارات البلغاء لا يوافقها الا نسق الزمخشري
الذي هو ضربت في مسالك البلاغة برد الله تعالى مضجعه **قوله** وهو دليل واضح لنا
على المعتزلة قوله لنا يعني جمهور اهل السنة الاشاعرة والماتريدية والحنابلة في
الكشاف من يشاء الله يضلله اي يخذله ويخله وضلاله لم يلطف به لانه ليس من اهل
اللطف ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم اي يلطف به لان اللطف يجدي عليه انتهى
قال صاحب الانتصاف وهذا من تحريفاته للهداية والضلالة اتباعا لمعتقده الفاسد
في ان الله تعالى لا يخلق الهدى ولا الضلال وانهما من جملة مخلوقات العباد وكم تخرق
عليه هذه العقيدة فيروم ان يرفعها وقد اتسع الخرق على الراقع انتهى قال الامام قد
تتبعنا الوجوه التي ذكرها المعتزلة في الهدى والاضلال بالابطال والنقض في تفسير
قوله تعالى ختم الله على قلوبهم فلا حاجة بنا الى الاعادة واقربها ان هذا الاضلال و
الهداية معلقان بالمشية وعلى ما قالوه فهو امر واجب على الله تعالى يجب ان يفعله شاء
ام ابى انتهى قلت ويرد عليه ان الهداية والاضلال انما هما في قدرة العبد ومكنته عند
المعتزلة مثل ساير الافعال الاختيارية فليس شيء منهما في قدرة الله تعالى عندهم حتى
يقال انه يجب على الله تعالى الا ان يقال المراد من الهداية اللطف ومن الاضلال الخذلان
وكل منهما واجب على الله تعالى عند المعتزلة **قال** تعالى قل ارايتكم الآية قال ابو البقاء يقرأ
بالقاء حركة الهمزة على اللام فتفتح اللام وتحذف الهمزة وهو قياس مطرد في القرآن وغيره
والغرض منه التخفيف ويقرأ بالتخفيف وهو الاصل ثم تحذف لالتقاء الساكنين وقرب
ذلك حذفها في مستقبل هذا الفعل واما التاء فضمير الفاعل فاذا اتصلت بها الكاف
التي للخطاب كانت بلفظ واحد في التثنية والجمع والتأنيث وتختلف هذه المعاني
على الكاف فتقول في الواحد ارايتك ومنه قوله تعالى ارأيتك هذا الذي كرمت وفي
التثنية ارايتكما وفي الجمع المذكر ارايتكم وفي المؤنث ارايتكن والتاء في جميع ذلك مفتوحة

مفتوحة والكاف حرف الخطاب وليست اسما والدليل على ذلك انها كانت اسما لكانت
اما مجرورة وهو باطل اذ لا جار هنا او مرفوعة وهو باطل ايضا لامرين احدهما ان
الكاف ليست من ضماير المرفوعة والثاني انه لا رافع لها اذ ليست فاعلا لان
التاء فاعل ولا يكون لفعل واحد فاعلان واما ان يكون منصوبة وذلك باطل لثلاثة
اوجه احدها ان هذا الفعل يتعدى الى مفعولين كقولك ارأيت زيدا ما فعل فلو
جعلت الكاف مفعولا لكان ثالثا والثاني انه لو كان مفعولا لكان هو الفاعل في
المعنى وليس المعنى على ذلك اذ ليس الغرض ارأيت نفسك بل ارأيت غيرك ولذلك
قلت ارايتك زيدا وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه والثالث انه لو كان منصوبا
على انه مفعول لظهرت علامة التثنية والجمع والتأنيث في التاء فكنت تقول ارأيتما
كما وارأيتموكم وارأيتكن وقد ذهب الفراء الى ان الكاف اسم مضمر منصوب في معنى
المرفوع وفيما ذكرناه ابطال لمذهبه واما مفعول ارايتكم في هذه الآية فقال قوم
هو محذوف دل الكلام عليه تقديره ارايتكم عبادتكم الاصنام هل تنفعكم عند
مجيء الساعة ودل عليه اغير الله تدعون وقال الآخرون لا يحتاج ههنا الى مفعول
لان الشرط وجوابه قد حصل معنى المفعول واما جواب الشرط الذي هو قوله ان
اتاكم عذاب الله فما دل عليه الاستفهام في قوله اغير الله تقديره او اتتكم الساعة
دعوتم الله وغير منصوب بتدعون **قوله** اكد به الضمير للتأكيد قال الشيخ زكريا هذا
اللفظ موجود في بعض النسخ ولا فائدة فيه لانه علم من اكد **قوله** ولا يشاء في الآخرة
لان الخطاب مع الذين يدعون مع الله الها آخر عباد الاصنام فهم مشركون ان الله
لا يغفر ان يشرك **قوله** وتشركون الهتكم في ذلك الوقت لما ركز في العقول انه القادر
على الكشف الضر دون غيره او تنسونه من شدة الامر وهوله في الكشاف وتشركون الهتكم
او لا تذكرونها في ذلك الوقت لان اذهانكم مغمورة بذكر ربكم وحده اذ هو القادر
على الكشف الضر دون غيره انتهى قلت وهذا السبك من الزمخشري غير مستحسن من وجوه
الاول انه جعل عديل قوله وتشركون الهتكم قوله لا تذكرونها في ذلك الوقت والتقابل
غير ظاهر بين هذين المفهومين الثاني انه وصف اذهان المشركين الذين يدعون
مع الله الها آخر بعمارتها بذكره وهذا النعت غير ملتئم لاهل الشرك هذا على تقدير
كون كلمة معمورة بالعين المهملة وعلى تقدير كونها بالغين المعجمة فهو اشد اباء من
هؤلاء المشركين الثالث انه ذكر التعليل بعد ايراد المتقابلين فيوهم انه تعليل للمتقابل
الثاني مع انه تعليل للمتقابل الاول الرابع انه ذكر المتقابل الثاني ولم يذكر وجهه
بخلاف سبك المص حيث اورد التعليل عقيب المتقابل الاول في التعليل لما ركز في
العقول الخ ولم يصف اذهان المشركين بعمارتها بذكر ربهم وحده وذكر في المقابلة شيئا
لا يخفى فيه التقابل ثم ذكر عقيبه وجهه وتعليله لان كلمة من اجلية وتعليلية فلم
يبق منهما غير مبين على ما وقع في الكشاف فشكر الله تعالى سعي المص وبرد مضجعه كما
قاله المولى لنفتازاني عند قوله او لا تذكرونها يريد ان تنسون مجاز عن الترك او هو
حقيقة انتهى فغير ظاهر اذ ليس حقيقة النسيان هو عدم الذكر فهذه الارادة التي
ذكرها لا يلتئم ولا يوافق الا نسق المص وسبكه **قال** تعالى ولقد ارسلنا الى امم من

فبلك فاخذناهم قال الامام الواحدي في الآية محذوفة تقديره ولقد ارسلنا الى امم
من قبلك رسلا فخالفوهم قوله وهما صيغتا تأنيث لا مذكر لهما قال ابو البقاء قوله
بالبأساء والضراء فعلاء منهما مؤنث لم يستعمل منهما مذكر ولم يقولوا اباس وبأسا
واضر وضراء كما قالوا احمر وحمراء قال تعالى فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ان لولا اذا
دخلت على المضي افاد التنديم والتوبيخ قال صاحب المفتاح اذا قيل هلا اكرمت زيدا
فكان المعنى ليتك اكرمت زيدا متولدا منه معنى التنديم قال ابو حيان هذه تسلية
لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وان عادة الامم مع رسلهم التكذيب والمبالغة
في قسوة القلوب حتى هم اذا اخذوا بالبلايا لا يتذللون لله ولا يسألونه كشفها
وهؤلاء الامم الذين بعث الله تعالى اليهم الرسل ابلغ انحرافا واشد شكيمة واجلد
من الذين بعث اليهم رسول الله عليه الصلاة والسلام اذ خاطبهم الله تعالى بقوله
قل ارايتكم الآية واخبر انهم عند الامارات لا يدعون لكشفها الا الله تعالى ثم قال
والترجي هنا بالنسبة الى البشر اي لو رأى احد ما حل بهم لرجا تضرعهم وابتهالهم الى الله
تعالى في كشفه قوله مع قيام ما يدعوهم يعني مع قيام شئ فيهم فينبغي ان يكون ذلك
الشئ داعيا لهم الى كمال التذلل والخضوع والتضرع وهو اخذه تعالى اياهم بالبأساء
والضراء قوله استدراك على المعنى قال ابو البقاء اي ما تضرعوا ولكن قوله مراوحة
عليهم بين نوبتي السراء والضراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء الزاما للحجة و
ازاحة للعلة او مكرا بهم من راوح بين الرجلين قام على احدهما مرة وعلى الاخرى
اخرى ومنه المراوحة بين العملين يعمل هذا مرة وذلك اخرى في الكشاف فتحنا عليهم
ابواب كل شئ من الصحة والسعة وصنوف النعمة للتزاوج عليهم بين نوبتي الضراء و
السراء كما يفعل الاب المشفق لا يصلح ان يكون تعليلا لقوله فتحنا عليهم ابواب كل شئ
لان هذا مكر واستدراج من حيث لا يعلمون وذلك تثقيف وتأديب روينا عن مسند
الامام احمد بن حنبل عن عقبة بن عامر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأيت الله
عز وجل يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج ثم تلى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ الآية ويعضده
قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اي تركوا الاتعاظ من البأساء والضراء نعم في قوله تعالى
اخذناهم بالبأساء والضراء رائحة من تأديب الاب المشفق انتهى قلت يريد العلامة
ان قوله تعالى فتحنا عليهم الآية لا يحتمل لما ذكر الزمخشري بوجه من الوجوه بل متعين
للمكر والاستدراج فقط لا غير بدليل حديث رواه الامام احمد وبقرينة قوله تعالى
فلما نسوا الآية ولعل هذا الخطاء من الزمخشري نشاء من الآية المذكورة قبل هذه الآية
وهي فاخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فان فيه رائحة من التأديب لكن
بعدما تركوا الاتعاظ به ونسوا ما ذكروا به لم يكن فتح تلك الابواب لهم الا بمحض
المكر وبحت الاستدراج فلا مجال لما حمله عليه وفي حاشية المولى التفتازاني قوله كما
يفعل الاب المشفق هذا تمحل للاعتزال وتنكب عن ظاهر المقال ولا ينبغي ان يخفى على احد
ان هذا استدراج واستهلاك عند غاية الفرح والسرور وانفتاح ابواب الامال و
الاماني والمطالب جميعا ليكون الاخذ والهلاك اشد عليه وافظع وليس من قبيل التثقيف

التثقيف والتأديب والبلاء بالحسنات والسيئات انتهى قلت ويؤيد كلام العلامة
الطيبي ايضا ان كلام الثعلبي والامام الواحدي والامام البغوي وابي الفرج ابن الجوزي
لم يقع في واحد منهم حمل فتحنا عليهم ابواب كل شئ على حمله الزمخشري بل يشعر كلام كل
واحد منهم انه محمول على المكر والاستدراج ولا غير فقول المص اتباعا للزمخشري مراوحة
عليهم بين نوبتي السراء والضراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء الزاما للحجة وازاحة
للعلة او مكرا بهم على سبيل الترديد غير صحيح ومخالف الحديث الشريف وسوق النظم المنيف
ولكلام هؤلاء الائمة الاعلام بل هذا الفتح مكر محض واستدراج صرف كما تبينت و
تحققت فلا معنى للترديد والتردد والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال صاحب
الكشف قيل الظاهر انه استدراج تثقيف وتأديب اقول اما انه تعالى يفعل ذلك
لعباده ملاطفة فغير منكر كقوله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم
يرجعون واما سياق هذه الآية فلا ينافي ما ذكره لان الملاطفة بعينها تصير استدراجا
فيما بعد واما قوله عليه الصلاة والسلام اذا رأيت الله تعالى يعطي العبد على معاصيه
ما يحب فانما هو استدراج ثم تلا هذه الآية فلا يرد ما ذكره لانه صلى الله عليه وسلم
اخذه من قوله حتى اذا فرحوا وقد سلف ان الملاطفة عنده تصير استدراجا انتهى
اراد به دفع ما نقلناه من العلامة الطيبي في رد كلام الزمخشري ورد عليه ان فتحه
تعالى ابواب كل شئ من الصحة والسعة وصنوف النعم على مقتضى نسق هذا النظم امر مرتب
على نسيانهم ما ذكروا به من السراء والضراء وتركهم الاتعاظ به بحيث لا ينفع فيهم
ولم يزجرهم ذلك التذكير بالبأساء والضراء فكما ان ذلك الفتح امر مترتب على ذلك
النسيان كذلك هو مقارن له في التحقق على مقتضى هذا النسق الشريف فهذا السبك
الشريف ينادي باعلى صوت ان هذا القوم مكروا واستدرجوا اذ مثل ذلك الفتح
العظيم على ما يشعر به نصوص كتبه ورسله من الله تعالى ينبغي ان يقع على قوم اتعظوا بما
ذكروا به وانزجروا بذلك التذكير عما هم عليه من العصيان الى الطاعة والانابة اليه تعالى
لقوم قست قلوبهم وزين لهم الشيطان اعمالهم التي هي محض البغي والعصيان وتركوا
الاتعاظ بما ذكروا به بحيث لم ينفع فيهم ذلك التذكير اصلا ولم يترجروا به عما هم عليه
قط ففتحه تعالى عليهم بعد ذلك كل انواع نعمه واصناف الائه لم يكن الا مكرا بهم لسوء
ما فعلوا واستدراجا لهم بقبيح ما صنعوا اذ الاستدراج مفسر في عرف الشرع بتوالي النعم
مع الاصرار على البغي والطغيان وعدم الانابة اليه تعالى ثم بعد ذلك كله ان هذا النظم
الشريف مفسر بما ورد من الحديث في مسند الامام احمد فقول القائل انه صلى الله تعالى
عليه وسلم اخذه من قوله حتى اذا فرحوا يعني انه عليه الصلاة والسلام اخذ المكر
والاستدراج من قوله اذا فرحوا الى قوله مبلسون فيكون ما قبله اعني فلما نسوا ما ذكروا
فتحنا عليهم ابواب كل شئ غير داخل في المكر والاستدراج مع انه يخالف لاطلاق
الرواية المذكورة حيث انه عليه الصلاة والسلام تلى هذه الآية مبتداء من قوله
تعالى فلما نسوا ما ذكروا به الآية ويخالف لسبك النظم الشريف تصرف في الرواية و
تحكم على مراده عليه الصلاة والسلام بمجرد الرأي وقوله لان الملاطفة بعينها تصير
استدراجا فيما بعد يعني ان فتحه تعالى عليهم ابواب نعمه مع نسيانهم ما ذكروا به ملاطفة

لهم اى تشقيف وتأديب وتربية لهم لامكر واستدراج لهم ثم بعد فرحهم بتلك النعم
واخذه تعالى اياهم بغتة انقلب هذه الملاطفة الى الاستدراج والمكر فيصح ما ذكره
الزمخشرى من التشقيف والتأديب فى هذا الفتح العظيم كلام لا حاصل له لما تحققت
ان هذا الفتح العظيم مع نسيان ما ذكروا به انما هو استدراج لهم ومكر بهم كما يدل
عليه الحديث الوارد فى المسند والاثر المروى عن الحسن وسوق النظم الشريف والمعنى
الشرعى للمكر والاستدراج نعم ان فى قوله تعالى فاخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم
يضرعون وهو المذكور قبل هذه الآية اعنى فلما نسوا ما ذكروا الآية رائحة من
التشقيف والتأديب واما ما ذكره بعده من قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا
عليهم ابواب كل شئ فمحض مكر واستدراج على انه جواب بما لا يرتضى به الزمخشرى
اذ كون الآية من قبيل المكر والاستدراج لا يصح على مذهبه قوله لما روى انه عليه
الصلاة والسلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة قال الجلال السيوطى لم اقف عليه
مرفوعا انما هو من قول الحسن اخرجه ابن ابى حاتم عنه انتهى وهذا الاثر من الحسن
البصرى ايضا يدل دلالة ظاهرة على ان فتحنا عليهم الآية محمول على المكر والاستدراج
لا غير قوله اعجبوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام
بحقه اعجبوا على البناء للمفعول واعجب نفسه وبرأيه على ما لم يسم فاعله فهو معجب بفتح
الجيم كذا فى مختار الصحاح اى اعجبهم ما اوتوا من النعم وقوله والاشتغال بالنعم الخ
اى ولم يزيدوا على اشتغالهم بالنعم معرضين عن المنعم وعن القيام بحق المنعم اعنى
الذكر والشكر فمن اشتغل بالنعم ولم يكن حاضرا بمنعمها بل كان غافلا عنه لم يكن
ذاكرا المنعم وكذا من اشتغل بالنعم واعرض طاعة المنعم وعبادته لم يكن شاكرا له فالمنعم
لا بد له من ذكر المنعم وشكره حتى يتخلص عن المكر والاستدراج قال تعالى اخذناهم بغتة فاذا
هم مبلسون قال ابو البقاء بغتة مصدر فى موضع الحال من الفاعل اى مباغتين او من
المفعولين اى مبغوتين ويجوز ان يكون مصدرا على المعنى لان اخذناهم بمعنى بغتناهم
اذا ههنا للمفاجأة وهى ظرف مكان وهم مبتدأ ومبلسون خبره وهو العامل فى اذا
انتهى قوله متحسرون آيسون كل منهما من معانى الابلاس يقال ابلس من رحمة الله تعالى
اى يئس ومنه سمى ابليس واليس منه لغة فى يئس الابلاس ايضا الانكسار والحزن
والتحسر بمعنى تحزن وتلهف وضم الزمخشرى اليه واجمون لانه من معانى الابلاس
ايضا فان الواجم الذى اشتد حزنه حتى سكت ويقال ابلس فلان اى سكت غما قوله
والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم ومن الراهلين عن حقيقة الحال من قال لا ينبغى
ان يخص الحمد بكونه على اهلاكهم بل ينبغى ان يجعل على تربيته للعباد بالاخذ وفتح الابواب
وبيان هذه الامور لمن بعدهم للارشاد انتهى حيث ظن ان فتحنا عليهم الآية للتشقيف
والتأديب اغترارا بكلام الزمخشرى والمص وتساهلا فى تصفح كلام القوم وتسامحا
فى الامعان والاتقان قوله اى بذلك او بما اخذ وختم عليه او باحد هذه المذكورات
فى الكشاف يأتيكم به اى يأتيكم بذلك اجراء للضمير مجرى اسم الاشارة او بما اخذ وختم
عليه انتهى فى حاشية الطيبى نحو قول رؤبة فيهما خطوط من سواد وبلق كانه فى
الجلد توليع البهق قال ابو عبيدة ان اردت الخطوط فقل كانها وان اردت السواد

السواد والبلق فقل كانهما فقال اردت كان ذاك انتهى اراد ابو عبيدة انى راجعت
الى رؤبة وقلت له هذا خطأ ظاهرا لانك ان اردت بالضمير فى كانه الخطوط فالصحيح
ان تقول كانها بضمير المؤنث لا بضمير المفرد المذكر وان اردت به السواد والبلق فالصحيح
ان تقول كانهما بضمير التثنية لا بضمير المفرد فاجابنى رؤبة وقال فى دفع الاشكال اردت
بالضمير اسم الاشارة يعنى ان مرادى بالضمير هو الخطوط واستعملت الضمير ههنا موقع اسم
الاشارة ويشار باسم الاشارة الذى هو المفرد المذكر الى الجمع عند العرب الموثوق
بعربيتهم فهذا هو جواب رؤبة وارتضيه مثل ابى عبيدة ونقل عنهما الزمخشرى على وجه
الارتضاء وفى حاشية الشيخ زكريا يريد ان ضمير به عائد الى السمع والابصار والقلوب
بتأويل اسم الاشارة وافراد اسم الاشارة بتأويل المذكور انتهى وفيه نظر اذ بتأويل
المذكور يصح ارجاع ضمير المفرد المذكر الى الجمع بلا حاجة الى تأويله باسم الاشارة وهو
ظاهر لا سترة فيه لمن تأمل كلام رؤبة وابى عبيدة والزمخشرى ولقد قال الزمخشرى فيما
سبق ان رؤبة موثوق يقبل عنه مثل هذا قيل قول المص اى بذلك توجيه للضمير المفرد
المذكر الراجع الى امور ثلثة باسم الاشارة الذى يشار به الى المتعدد بتأويل ما ذكر وما
تقدم اقول فيه ان هذا التأويل يجرى فى الضمير من غير حاجة الى توجيهه باسم الاشارة
انتهى ان اراد به الاعتراض على الزمخشرى والمص فغير وارد اصلا كما تحققت وتبينت وان
اراد به هدم ما ذكره من التوجيه بانه لا يصلح توجيها لكلامى الزمخشرى والمص فنعم الكلام
الا ان الظاهر انه اراد ان ينقل التوجيه المذكور عن الغير ثم يورد عليه الايراد الذى ذكره
قيل ان قيل فيما وجه اعتبار اسم الاشارة واقامة الضمير مقامه قلت الاشعار بان
الامور المذكورة امور ظاهرة فيكون الاحتجاج بها اكد ومع ذلك فيه تكلف والاولى
الاقتصار على الوجهين الاخيرين انتهى قلت وهو غفلة ظاهرة وذهول بين عن
مقالة هؤلاء الائمة الاعلام والافاين التكلف وقد ورد ذلك عن العرب الموثوق
بعربيتهم ونقله مثل رؤبة وارتضاه مثل ابى عبيدة والزمخشرى قوله تكررها تارة
من جهة المقدمات العقلية وتارة من جهة الترغيب والترهيب وتارة للتنبيه والتذكير
باحوال المتقدمين تارة من جهة المقدمات العقلية اى الدالة على وجود الصانع
وتوحيده المشار اليه بقوله ان اتيكم عذاب الله الآية واما الترغيب فبقوله فيكشف
ما تدعون اليه ان شاء واما الترهيب فبقوله ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم واما
التنبيه والتذكير فبقوله ولقد ارسلنا الى امم من قبلك قوله من غير مقدمة من غير
علامة متقدمة لما كانت المقابلة بين الجهرة والبغتة غير ظاهرة اذ مقابلة الجهرة
هى الخفية قصد تحصيل التقابل بينهما بما ذكره اولا وثانيا قوله وقيل ليلا او نهارا ذكره
الحسن البصرى والاولى التجريد عن التمريض قوله اى ما يهلك به هلاك سخط وتعذيب اشار به
الجواب عما يورد ههنا بان غير الظالم ايضا يهلك الظالمين هلاك سخط وتعذيب و
هلاك غيرهم ليس كذلك بل هلاك اثابة ورفع درجة وقوله اى ما يهلك به قبل
لم يرد ان هل نافية فانها استفهامية انكارية ويلزمها النفى فهو ظاهر لذلك اللازم
وانما انها ليست بنافية لما سبق انه لا بد بعدها من اثبات بمعنى اخرى من جملة استفهامية انتهى
قلت بشعر هذا الكلام ان استعمال الاستفهام فى الانكار استعمال فى معناه الحقيقى والذى

يشعر به كلام القوم انه استعماله فى معناه المجازى لا فى معناه الحقيقى وقولهم لا بد
بعد ارأيت بمعنى اخبرنى من جملة استفهامية فالظاهر ان المراد منه لا بد من جملة استفهامية
انكارية بعد ارأيت بمعنى اخبرنى ونفى ذلك يحتاج الى الدليل ويؤيد ما قلنا مقارنة
هذا الاستفهام بالاستثناء ههنا وتعبير المص بالنفى قوله ولم نرسلهم ليقترح عليهم
ويتلهى لهوت بالشئ الهو لهوا اذا لعب وتليت به مثله والاقتراح الارتجال وهو
ابتداء الشئ من غير تهيئة قبل ذلك يقال اقترحت عليه شيئا سألته اياه من غير
روية قال الجوهرى قال الزجاج ان هذه الاية اعنى وما نرسل المرسلين الاية متصل
بقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه الاية وفى نسخة المص وتقريره هذا اشارة
الى ذلك قوله جعل العذاب ماسا لهم كانه الطالب للوصول اليهم قيل لكن ناقش فيه
العلامة التفتازانى بانه ليس من خواص الاحياء حتى يلزم ما ذكروا انما هو تلاقى
الجسمين من غير واسطة بينهما اقول ان سلم ما ذكر فنقول المتبادر كونه من الاحياء
انتهى فى الكشاف جعل العذاب ماسا كانه حى يفعل بهم ما يريد من الالام ومنه قولهم
لقيت منه الامرين والاقورين حيث جمعوا جمع العقلاء انتهى فنقول ان المس انما يكون
حقيقة فيما بين الاجسام والعذاب من الامور المعنوية التى لم تكن محسوسة الا
اثرها فلا بد ههنا من القول بالمجاز فاذا لم يكن بد من المجاز فنقول حينئذ ان العذاب
كانه حى يفعل بهم ما يريده والقرينة على هذا المجاز قوله تعالى الاتى عقيبه بما كانوا
يفسقون حيث ان العذاب انما مسهم بسبب فسقهم فكان العذاب حى يفعل ما
يريد حتى جعل سبب مسه اياهم فسقهم وعصيانهم فقول التفتازانى لم يروج وكذا
لا حاجة الى قول القائل فى دفع ايراد التفتازانى قال تعالى قل لا اقول لكم عندى
خزائن الله الاية قال ابو حيان قال الطبرى المعنى انى لا اقول لكم انى اله فاتصف بصفاته
من كينونة خزائنه عندى وعلم الغيب ولا اقول انى ملك ثم قال ابو حيان وجاء هذا
النفى على سبيل الترقى فى نفى او لا ما يتعلق به رغبات الناس اجمعين من الارزاق التى
هى قوام الحياة الجسمانية ثم نفى ثانيا ما يتعلق به ويتشوق اليه النفوس الفاضلة
من معرفة ما يجهلون وتصرف ما يقع من الكوائن ثم نفى ثالثا ما هو مختص بذاته من
صفة الملائكة التى هى مباينة لصفة البشرية فترقى فى النفى من عام الى خاص الى اخص
ثم حصر ما هو من احواله كلها بقوله ان اتبع الا ما يوحى الى اى انا متبع ما اوحاه الله تعالى
غير شارع شيئا من جهتى وظاهره حجة لنفاة القياس قوله من جنس الملائكة او اقدر
على ما يقدرون عليه فى الكشاف لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم انى ملك الاية اى لا ادعى ما يستبعد فى العقول ان يكون لبشر من ملك خزائن وهى
قسمة بين الخلق وارزاقه وعلم الغيب وانى من الملائكة الذين هم اشرف من جنس خلقه
الله تعالى وافضله واقربه منزلة اى لم ادع الهية ولا ملكية لانه بعد الالهية منزلة
ارفع من منزلة الملئكة حتى تستبعدوا دعواى وتستنكروها وانما ادعى ما كان مثله
لكثير من البشر وهو النبوة انتهى قال الامام قال الجبائى الاية دالة على ان الملك افضل من
الانبياء لان معنى الكلام لا ادعى فوق منزلتى ولولا ان ذلك افضل لم يصح قال القاضى
عبد الجبار ان كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالاقرب انه يدل على ان الملك افضل

افضل وان كان المراد نفى قدرته عن افعال لا يقوى عليها ان الملئكة لم يدل
على كونهم افضل انتهى قلت فقول عبد الجبار اشارة الى رد كلام الجبائى وقدح
استدلاله على ما ادعاه وبيانه لما كان النظم الشريف فى نفسه محتملا لهذا وذلك
لم يصح له الاحتجاج المذكور على ذلك فقوله المص اى من جنس الملائكة او اقدر على
ما يقدرون عليه اشارة الى رد كلام الزمخشرى بل اشارة الى رد كلام الجبائى
وكلام الزمخشرى مأخوذ من كلام الجبائى ثم ان القول بان النظم الشريف لو لم يكن
محتملا لهذا وذلك بل تعين فى الوجه الاول يتم استدلال الجبائى على ما ادعاه قول
يبتنى على مجرد التسليم والتنزل والا فلو تعين فى المعنى الاول لم يكن دليلا ايضا على
ما ادعوا قال مولانا السكونى فى كتاب التمييز وفى كلام الزمخشرى ههنا الاستدراك
والاعتزال اما الاستدراك فقوله اولا ما يستبعد فى العقول منها فت من القول
والحج لا يقال فيه يستبعد فان هذا اللفظ يوهم الجواز مع الاستبعاد كخرق العوائد
هو جائز لكن مستبعد حتى اذا وقع وشوهد ارتفع الاستبعاد كفلق البحر واحياء
الموتى ونطق العجماء فوقع معه الغلط فى ذلك وكذلك جعله علم الغيب من المستبعد
وانما هو مستحيل على الخلق واما الاعتزال فتفضيله الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة
والسلام هو مذهب المعتزلة ولا يلزم من قوله عليه ولا اقول انى ملك كون الملك
افضل منه عليه لاحتمال ان يقول عليه الصلوة والسلام ذلك على جهة الخضوع
والتواضع وان كان هو افضل ومن هذا الباب قول ابى بكر الصديق رضى الله تعالى
عنه فى المنبر وليتكم ولست بخيركم مع الاجماع على انه خيرهم وايضا فلا دليل للمعتزلة
فى هذه الاية على ما اعتقدته لاحتمال ان يكون قومه عليه الصلاة والسلام يعتقدون
ان الملائكة افضل من الانبياء عليهم الصلاة والسلام فاخبرهم على حسب اعتقادهم
والمسئلة فى نفس الامر على خلاف ما اعتقده قومه من ذلك واذا ثبت الاحتمال
سقط القطع فى الاستدلال على ما ذكره القاضى ابو بكر الباقلانى فى هذه المسئلة انتهى
قال صاحب الانتصاف وللمخالف للزمخشرى ان يقول انما وردت الاية ردا على الكفار
فى قولهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق لولا انزل اليه ملك فيكون
معه نذيرا او يلقى اليه كنز او يكون له جنة الاية فرد قولهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام
بانه بشر وذلك شأن البشر ولم يدع انه ملك حتى يتعجب للطعام وح لا يلزم منها
تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانه لا خلاف فى ان الانبياء
عليهم الصلاة والسلام يأكلون الطعام وان الملائكة ليسوا كذلك فالتفرقة بهذا
الوجه متفق عليها ولا يوجب ذلك اتفاقا على ان الملائكة افضل من الانبياء عليهم
الصلاة والسلام وكذلك رد قولهم او يلقى اليه كنز بانه لا يملك خزائن الله تعالى
حتى يأتيهم بكنز منها على وفق مقترحهم ولا قال لهم ذلك حتى يقام عليه الحجة به انتهى
قيل عند قول المص اى من جنس الملائكة او اقدر على ما يقدرون عليه الاول تفسير
الى على الجبائى واستدل به على ان الملائكة افضل والثانى تفسير القاضى عبد الجبار من
اهل السنة ورد به استدلاله يعنى ليس الغرض نفى دعوى الفضيلة انما المونفى
دعوى القدرة على ما لا يقدر عليه البشر لكن اقترانه بنفى الالوهية يدل على ان المقصود

نفى الفضيلة فالاولى ان يجاب بان المراد نفى دعوى ما هو فضيلة عند المخاطبين
الجاهلين انتهى قوله تفسير القاضى عبد الجبار من اهل السنة توهم اذ عبد الجبار من
اكابر المعتزلة وكان معاصرا للصاحب بن عباد وكان قاضى القضاة فى عهده وله تفسير
وتواليف جميعها مبتنية على قواعد المعتزلة ويذكر كثيرا فى الكتب الكلامية وله قصة
مشهورة مع الاستاد ابى اسحق رحمه الله تعالى فى مجلس الوزير ذكرت فى كتب الكلام
حتى فى شرح العقائد للمولى التفتازانى فهذا الرد من عبد الجبار من قبيل رد بعض
المعتزلة على بعض وقد مر من الزمخشرى مثله عند قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين
حيث ههنا قول الجبائى وابطله فتذكر ثم الظاهر من تزييد المص انما هو اسقاط النظم
الشريف عن الدلالة على ما ادعاه المعتزلة من كون الملك افضل من النبى مثل كلام القاضى
عبد الجبار لان الاول اشارة الى كلام الجبائى والثانى الى كلام عبد الجبار كما قال القائل
لان المص من الاشاعرة القائلين بافضلية الانبياء عليهم الصلاة والسلام من
الملائكة ولان نفى كونه من جنس الملائكة ليس بنص فى الافضلية التى ادعاها الجبائى
لجواز ان يكون المراد لا ادعى انى من جنس الملائكة حتى تقولوا مستبعدين لشانى و مستنكرين
لحالى ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق قوله لكن اقتراحه بنفى الفضيلة
يدل على ان المعنى نفى الفضيلة يرد عليه انه ان اراد من الفضيلة مبنى النزاهة عن
الاكل والشرب ومعنى النزاهة عن تركيب الشهوة فمسلم ولا ينفعه وان اراد الفضيلة
بمعنى اكثر ثوابا فالدلالة غير مسلمة ولعله لهذا قال فالاولى ان يجاب **قوله** مثل الضال
والمهتدى والجاهل والعالم او ... على المستحيل الخ قال الشيخ زكريا كلامه تبعا للكشاف
كالصريح فى ان تفسير قوله هل يستوى الاعمى والبصير ثلثة اوجه وان قوله افلا تتفكرون
مفسر على كل وجه بما يناسبه وقد ذكره على سبيل اللف والنشر المرتب وان ذكره الكشاف
غير مرتب **قوله** وانذر به الضمير لما يوحى الى الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم هم المؤمنون
المفرطون فى العمل والمجوزون للحشر مؤمنا كان او كافرا مقرا به او مترددا فيه فان
الانذار ينجع فيهم دون المنازعين الجازمين باستحالته فى الكشاف الذين يخافون ان
يحشروا الى ربهم اما قوم داخلون فى الاسلام مقرون بالبعث الا انهم مفرطون فى
العمل فينذرهم بما اوحى اليه لعلهم يتقون اى يدخلون فى زمرة اهل التقوى من المسلمين واما
اهل الكتاب لانهم مقرون بالبعث واما ناس من المشركين علم من حالهم انهم يخافون اذا
سمعوا بحديث البعث ان يكون حقا فيهلكوا فهم ممن يرجى ان ينجع فيهم الانذار دون المتمردين
منهم فامر ان ينذر هؤلاء انتهى قال الزجاج يعنى بالقرآن وانما ذكر الله تعالى الذين يخافون
الحشر دون غيرهم وان كان منذرا لجميع الخلق لان الحجة على الخائفين الحشر اظهر لاعترافهم
بالمعاد فهم احد رجلين اما مسلم فينذر ليؤدى حق الله تعالى فى اسلامه واما كتابى
فاهل الكتاب مجمعون على البعث انتهى ثم انى راجعت كلام الامام البغوى والامام الواحدى
وابى الفرج ابن الجوزى وعمر النسفى رحمهم الله تعالى فكلام الجميع موافق لكلام الزجاج و
كلام الزمخشرى ايضا موافق لكلام هؤلاء الائمة الا فى قيد واحد وهو قوله فى حق قوم
مسلمين مقرين بالبعث الا انهم مفرطون فى العمل فهذا القيد اعنى الا انهم مفرطون فى العمل
لم يذكر فى كلام واحد من هؤلاء الائمة الاعلام بل كل واحد منهم ذكر المؤمنين المقرين

المقرين بالبعث ههنا على اطلاقه ولم يقيد وابالمقصرين فى العمل فيدخل فى المؤمنين المقصرون
فى العمل وغير المقصرين فيه ايضا على مقتضى سبكهم وتقريرهم فكان تقييد المؤمنين بما
ذكره مخالفا لكلام هؤلاء الائمة الاعلام فنقول ان من جملة اصول المعتزلة ان المؤمن
الذى لم يقصر فى العمل لا فى الاوامر ولا فى النواهى وهو المؤمن المطيع وجب على الله تعالى
عفوه ومغفرته وكذا وجب على الله تعالى ان يدخله الجنة لكون هذا العفو والادخال
حسنا عقليا من مقتضيات الحكمة عندهم وكذا وجب على الله تعالى ان لا يدخله النار
وان لا يعذب فى الاخرة لكون هذا الادخال والتعذيب قبيحا عنده يقتضى العقل قبحه و
هو تعالى منزه عن فعل القبيح وعن نسبته اليه عندهم ومن اجتنب الكبائر وارتكب الصغائر
فهو مغفور البتة يجب على الله تعالى اثابته ويقبح تعذيبه عندهم فعامة المرسلين
اذا انذروا انما ينذرون بتعذيب الله تعالى وعقابه فى الاخرة من المؤمنين المقرين
بالبعث من لم يجتنب الكبائر ولم يتب عنها وهو المراد بالمؤمن المقصر عندهم فيصح للمرسلين
انذار مثل هؤلاء بتعذيب الله تعالى وعقابه اياهم فى الاخرة فيوافق الحكمة ومستحسنات
العقول لتعذيب امثالهم ومعاقبته تعالى فانذار المرسلين ايضا امثالهم بتعذيب الله
تعالى يوم الحشر موافق للحكمة ومستحسنات العقول واما تعذيب الله تعالى لمن اطاعه
اولمن اجتنب الكبائر ولو ارتكب الصغائر فلا يوافق حكمة الله ومستحسنات العقول فيجب
تنزيهه عن تعذيب امثالهم ومعاقبته يوم الحشر فاسناد التعذيب والمعاقبة يوم الحشر
اليه تعالى فرية بلا مرية عندهم فلا يصح للمرسلين انذار امثالهم بالتعذيب والا لكانوا
منذرين بما يخالف الحكمة وبما لا يصح فى حقه تعالى فلذا قيد الزمخشرى المؤمن المعترف
بالبعث بالمقصر فى العمل صيانة لمذهبه وتطبيقا للنظم الشريف على اصولهم وقواعدهم
لا يقال ان مثل هذا المقصر لم يكن عندهم مؤمنا لانا نقول المذهب عندهم انه لا يزول
عنه اسم الايمان حتى قالوا انه يجوز الصلوة خلفه مع انه مخلد فى النار فى الاخرة فارتكب
المخالفة لهؤلاء الاعلام رعاية لمذهبه فظهر لك مما فصلنا ان تقييد المص المؤمنين
بقوله المفرطين فى العمل اتباعا لصاحب الكشاف مع انه مخالف لمقالات هؤلاء الائمة
الاعلام مخالف لاصول السنة كما سمعت منا مرارا والله يقول الحق وهو يهدى السبيل
قوله دون المنازعين الجازمين باستحالته وهم طوائف لطائفة منتمى الى الاسلام ويدعون
الاسلام ويقولون ان العالم قديم يستحيل عليه الفنا فيستحيل الحشر والنشر عندهم
ويؤولون الايات والاخبار الصريحة فى الحشر والنشر والجنة والنار ويقال لهم الباطنية
والاسماعيلية والحرمية وغيرها من الالقاب ومنهم النصرية والدروز ورسائل
اخوان الصفا مبتنية على اصول هذه الطائفة وقد الف هذه الرسائل فى اواخر دولة
الفاطميين عند استيلاء طائفة الافرنج على بلاد المسلمين فى نواحى الشام ومصر كذا ذكره
ابن تيمية فى بعض تصانيفه وطائفة تدعى الاسلام ايضا وتنتمى اليه الا انه كان ممن يقول
بقول ارسطو واتباعه بقدم العالم واستحالة الفناء للعالم واستحالة الحشر والنشر والجنة
والنار المذكورين فى الايات والاحاديث ويؤولونها بما تهوى انفسهم وغالب الافرنج و
الروم اليوم على هذه العقيدة مع ان اناجيلهم نص صريح فى اثبات الحشر والنشر والجنة
والنار منهم يؤولونها كما يؤول من انتمى الى الاسلام والفرق بين الطائفتين ان الطائفة

الاولى تدعى التصوف والسلوك فى التسليك وتزكية الباطن ودوام الذكر والتوجه
والاعراض عن السوى ثم بعد ذلك يقعون فى هذه الطامة الكبرى والداهية الدهيا
والطائفة الثانية انما تنتمى الى الحكمة والفلسفة ولا يبالون بما ذهب اليه الطائفة
الاولى من السلوك والتسليك فهم فى نفى الحشر والنشر واثبات قدم متوافقون وفى
كثير من الاعتبارات متخالفون وطائفة لا تدعى الاسلام ولا تنتمى اليهم بل لا تنتمى الى
شئ من الملة بل تدعى الحكمة والفلسفة وادراك حقايق الاشياء بمجرد آرائهم ومقايسا
عقولهم ويقولون بقدم العالم واستحالة الفناء عليه واستحالة الحشر والنشر والجنة
والنار منهم ارسطو واتباعه خالفوا الحكماء الاقدمين فى ادعاء قدم العالم واستحالة
الفناء مثل سقراط وثاليس الملطى وافلاطون الالهى وغيرهم من اساطين الحكمة ذكره
الشهرستانى فى كتابه الموسوم بنهاية الاقدام قوله بعد ما امره بانذار غير المتقين
ليتقوا هذا السبك والنسق اتباع للزمخشرى فى تقييد المؤمنين بالمقصرين يعنى غير
المتقين منهم وكان صاحب الكشاف اراد به تأييد ما ذكره من التقييد والتخصيص
وبيانه انه تعالى قال فى آخر النظم الشريف لعلهم يتقون فدل على ان الانذار من المؤمنين
انما هو للمقصرين منهم وهم غير المتقين منهم فهذا التقييد ليس بالرأى بل يشعره النظم
الشريف والجواب ان الانذار لطوائف كثيرة كما ذكر الزمخشرى والمص فاذا قلنا بدخول
المؤمنين المتقين فى المؤمنين المعترفين بالحشر كما هو مقتضى كلام هؤلاء الائمة الاعلام
ومقتضى كلام اهل السنة يكون معنى يتقون بالنسبة الى طوائف غير المؤمنين من
اليهود والنصارى والمشركين حصول التقوى فيهم بمعنى الاتقاء عن الكفر والشرك و
الاتصاف بما جاء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وبالنسبة الى طائفة المؤمنين
المقصرين فى العمل اصل حصول التقوى بمعنى عدم التقصير فى العمل والتزام الامر والنهى
وبالنسبة الى طائفة المؤمنين المتقين هو دوام التقوى وثباتها فيهم وكذلك يكون
المرجو فى الاولى اصل التقوى وفى الثانية الاتقاء عن التقصير فى العمل وفى الثالثة دوامها
وثباتها فيكون النظم الشريف بالنسبة الى الثالثة من قبيل قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا امنوا بالله ورسوله ومن قبيل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ولذلك نظائر
كثيرة فى القرآن العظيم والعجب اتباع المص اولا وثانيا وذهوله من قبل ومن بعد والله
الموفق لا يقال ان فيما ذكرت جمع بين الحقيقة والمجاز او جمع معنيى المشترك لانا نقول
ذلك مشترك الورود بيننا وبينهم مع ان المص فمن يقول بعموم المجاز فقول المولى
التفتازانى لا خفاء فى ان الانذار بالقرآن والوحى لقصد ترتب التقوى عليه انما
ينجع ويؤثر فيمن يكون له تقصير ويتوقع فيه اعتقاد ان يحشر من غير ولى ولا شفيع فلذا
فسر الذين يخافون بالمسلمين المفرطين فى العمل وبالكفرة الخائفين من الحشر وجعل قوله
ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع حالا من الحشر اذ لا يتصور حصول الاتقاء للمؤمنين
المتقين ولا يؤثر الانذار فى الكفرة المترددين ولا فى الذين يعتقدون مجرد الحشر من غير
اعتقاد ان لا ولى سوى الله ولا شفيع وهذا كله ظاهر انتهى فيرد عليه انه مخالف
مخالف لكلام هؤلاء الائمة فى التفسير والروايات ويشعر بمذهب الاعتزال كما تحققت
ان التقوى على مراتب تقوى من الكفر والشرك وتقوى من التقصير فى العمل وتقوى عن عدم

عن عدم الدوام وعدم الثبات قال انما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب فاذا ان الانذار
انما ينجع لمن يخشى ربهم بالغيب على وجه الاستمرار وتلك الخشية هى التقوى بعينها وقال
تعالى وما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى وقال تعالى انما انت منذر من
يخشيها وقال تعالى هدى للمتقين فافاد الجميع ان القرآن انما يتعظ ويهتدى وينتفع به
من اتسم بتقوى الله وخوفه وخشيته على وجه الاستمرار والدوام من غير انصرام ثم ان
اصحاب الكشف والشهود ذكروا فى التقوى مراتب ودرجات بعضها فوق بعض اساس
الجميع على التخليص من الشرك الخفى والاسام بمراتب التوحيد اضربنا عن ذكرها لان يقع فى
يد اهله وغير اهله وقول صاحب الكشف انما اخرج المتقين عن الدخول فى الحكم لقوله
لعلهم يتقون انتهى ظن من قبيل ظن المولى التفتازانى فى تخريج كلام الزمخشرى وقد تحققت
ما هو الوجه الموافق لكلمات ائمة التفسير والروايات ومن لنا هلاء الغافلين من قال
قيدهم بالتفريط فى العمل لقوله لعلهم يتقون فانه لا يتصور الاتقاء من المتقين ولقد
احسن من قال لا وجه لتخصيص الانذار بالمفرطين لان المجتهدين فى العمل ايضا ينفعهم
الانذار لئلا يخرجوا عن اجتهادهم ويتم تقواهم قوله ترضية لقريش تعليل للمنفى لا
للنفى ثم انه يرد عليه انه جاء فى بعض الروايات ان الذى سئل النبى عليه الصلاة والسلام
طرد هؤلاء اقرع بن حابس وهو تميمى وعيينة بن حصن وهو فزارى فكل منهما ليس بقريشى
فالاولى اسقاط هذا التعليل قوله روى انهم قالوا لو طردت هؤلاء الاعبد الحديث رواه
البيهقى وغيره بمعناه قوله وروى ان عمر رضى الله تعالى عنه قال لو فعلت الحديث اخرجه
البيهقى وغيره ايضا قال تعالى فتطردهم فتكون من الظالمين فى تفسير ابى الفرج قال ابن
الانبارى عظم هذا الامر على النبى عليه الصلاة والسلام وخوف بالدخول فى جملة الظالمين
لانه قد هم بتقديم الرؤساء على الضعفاء قوله وجوز عطفه على وجه التسبب وفيه
نظر قال العلامة الطيبى وجه النظر هو ان قوله ما عليك من حسابهم من شئ فتطردهم
فتكون من الظالمين ح مؤذن بان عدم الظلم لعدم تفويض امر الحساب اليه فيفهم منه
ان لو كان حسابهم عليه وطردهم لكان ظالما وليس كذلك لان الظلم وضع فى غير
موضعه والجواب انه اراد بذلك المبالغة فى منع الطرد يعنى لو قدر تفويض الحساب
اليك ليصح منك طردهم لم يصح فكيف والحساب ليس اليك نظيره فى ارادة المبالغة قول
عمر نعم العبد صهيب لو لم يخف الله تعالى لم يعصه قوله ومثل ذلك الفتن وهو اختلاف
احوال الناس فى امور الدنيا فتنا اى ابتلينا بعضهم ببعض فى الكشاف وكذلك فتنا ومثل
ذلك الفتن العظيم فتنا بعض الناس اى ابتليناهم بهم انتهى قال بعض الفضلاء فالكلام
على تشبيه فتن بفتن على ما ذكره المص وصاحب الكشاف جعله من قبيل قوله ضربته
كذلك اى هذا الضرب المخصوص وامثاله كثيرة قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون
باياتنا فقل سلام عليكم الآية فى تفسير ابى الفرج اختلفوا فى من نزلت على خمسة اقوال
احدها انها نزلت فى رجال اتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا انا اصبنا
ذنوبا عظيمة فسكت رسول الله عليه الصلاة والسلام فنزلت هذه الآية قاله انس
بن مالك رضى الله تعالى عنه والثانى انها نزلت فى الذين نهى عن طردهم وكان النبى صلى
الله تعالى عليه وسلم اذا رآهم بدأهم بالسلام وقال الحمد لله الذى جعل فى امتى من

امرني ان ابدأهم بالسلام قاله الحسن وعكرمة والثالث انها نزلت في ابي بكر وعمر
وعثمان وعلي وحمزة وجعفر وعثمان بن مظعون وابي عبيدة ومصعب بن عمير وسالم
وابي سلمة والارقم بن ابي الارقم وعمار وبلال رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قاله
عطاء والرابع ان عمر بن الخطاب كان اشار على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
بتأخير الفقراء استمالة للروساء الى الاسلام فلما نزلت ولا تطرد الذين يدعون ربهم
جاء عمر يعتذر من مقالته ويستغفر منها فنزلت هذه الاية قاله ابن السائب و
الخامس انها نزلت مبشرة باسلام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فلما جاء واسلم تلاها
عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حكاه ابو سليمن الدمشقي انتهى **قوله**
الذين يؤمنون هم الذين يدعون ربهم هذا هو القول الثاني من الاقوال الخمسة التي
ذكرها الحافظ ابو الفرج وهو قول الحسن البصري وعكرمة **قوله** وصفهم بالايمان بالقرآن
واتباع الحجج الخ الوصف باتباع الحجج يفهم من الوصف بالايمان بالقرآن لانه لا يكون
الا بعد الاتباع لموجب الايمان به وهو الحجج **قوله** وامره بان يبداء بالتسليم او يبلغ سلام
الله تعالى اليهم الخ في الكشاف فقل سلام عليكم اما ان يكون امرا بتبليغ سلام الله
تعالى اليهم واما ان يكون امرا بان يبداء هم بالسلام اكراما لهم وتطييبا لقلوبهم
انتهى قدم الزمخشري كونه امرا بتبليغ سلام الله تعالى اليهم على كونه امرا بان يبداء
هم بالسلام لما فيه من كمال التعظيم وزيادة التشريف وهو الاوفق للمقام سيما اذا
كان المراد بالنظم الشريف القول الثاني او الثالث او الخامس من الاقوال الخمسة والمص
قدم كونه امرا بان يبداء بالسلام كانه نظر الى ان الظاهر من قوله تعالى فقل سلام
عليكم الامر بالتسليم بالاصالة من قبله عليه الصلاة والسلام لا الامر بتبليغ السلام
قوله وقيل ان قوما جاؤا الخ هو القول الاول من الاقوال الخمسة المذكورة وهو قول انس
بن مالك رضي الله تعالى عنه كما سمعت فالاولى للمص حذف صيغة التمريض والتزييف **قوله**
فلم يرد عليهم شيئا اي لم يجبهم غضبا عليهم كذا قيل ويرد عليه انه صلى الله تعالى عليه
وسلم اذا سئل عن شئ ويسكت غالبا انتظارا للوحي وكان السائل يظن انه عليه الصلاة
والسلام لا يريد الجواب لسؤاله او سخط لسؤاله فيرجع بلا جواب ثم بعد ذلك السكوت
يقول عليه الصلاة والسلام اين السائل عن الشئ الفلاني فيحضره الاصحاب فيذكر
عليه الصلاة والسلام جواب سؤاله فقول القائل لم يجبهم غضبا غير بين ولا مبين
وانما هو كلام عندي مخالف لما ذكره ثقات الحفاظ **قوله** كعمر رضي الله تعالى عنه فيما
اشار اليه وفي هذا الكلام شئ وهو ان المص اقتصر على قولين في سبب النزول ورجح احدهما
وزيف الآخر وليس هذا الكلام ملايما لشئ من القولين لا المرجح ولا المزيف لان عمر
رضي الله تعالى عنه ليس من المساكين والضعفاء الذين سأل اكابر القوم ورؤساهم
طردهم عن مجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه استثقالا للجلوس معهم في مجلس رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم مثل بلال وعمار وخبات وصهيب وسلمان واضرابهم
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لانه رضي الله تعالى عنه كان دعزيز قومه في الجاهلية
والاسلام فلا يوافق هذا البيان الذي ذكره بيانا لقوله تع انه من عمل منكم سوء
بجهالة على تقدير ارادة الوجهين المذكورين في سبب النزول وانما يلايم هذا البيان

هذا البيان على القول الرابع في سبب النزول من الاقوال الخمسة ولم يذكره المص في
سبب النزول لا ترجيحا ولا تزييفا فالملايم هو ان يذكر في البيان بعضا من الضعفا
والمساكين المذكورة او بعضا ممن اتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتذارا
لما اصابوه من عظام الذنوب والظاهر ان عمر رضي الله تعالى عنه ليس من هؤلاء الاتين
وعلى تقدير كونه منهم فرضا فلا يلايم هذا النسق لما ذكره وهو ظاهر وفي الكشاف
وقيل انها نزلت في عمر رضي الله تعالى عنه حين اشار باجابة الكفرة الى ما سألوا
ولم يعلم انها مفسدة انتهى فعلى هذا يجوز ان يذكر في بيان قوله تعالى انه من عمل
منكم سوء بجهالة الاية مثل هذا الكلام في كلام الزمخشري مع انه اكتفى ولم يذكره
صريحا في بيان هذا النظم الشريف اعني من عمل الاية مع صحته والمص مع انه لم يذكر
هذا في سبب النزول ذكر في بيان هذا النظم ما ذكره فكان ينبغي ان يذكر هذا
القول المذكور في الكشاف بدل قوله الذي ذكره في حق هؤلاء الاتين او ذكر هذا
وذاك ايضا ومحصل الكلام ان المراد من قوله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون
باياتنا الاية والمتصفين بالمجئ والايمان بايات الله تعالى وكون النبي مأمورا بالتسليم
عليهم وبالاخبار اليهم عن الله تعالى بانه كتب ربهم على نفسه الرحمة وبانه من عمل
منهم سوء بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فان الله تعالى يغفره ويرحمهم الذين يدعون
ربهم بالغداة والعشي وسأل الرؤساء طردهم عن مجلس رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم على الوجه الراجح المختار عنده او هم الذين اتوا رسول الله عليه الصلاة
والسلام وقالوا اصبنا ذنوبا عظاما الخ على الوجه المرجوح المزيف عنده فالمناسب
على الاول هو ذكر بعض هؤلاء الضعفاء الذين ذكر في سبب نزول ولا تطرد الذين الاية
في بيان من عمل ومن تاب واصلح فالنظم الشريف على تقدير الوجوه الاربعة ساكت عن
عمر رضي الله تعالى عنه وعن حاله بانه هل استحق اللوم بالقائه هذا الكلام الى النبي
عليه الصلاة والسلام حتى احتاج بسببه الى الاعتذار وطلب العفو والمغفرة لا
يقال لعل المص اخذ ما ذكره في قوله تعالى من عمل منكم سوء بجهالة مما ذكره في سبب
النزول اولا وهو قوله روي ان عمر رضي الله تعالى عنه قال لو فعلت الخ لانا نقول هذا
غير ملايم اذ لم يثبت من هذا الحديث وان رواه البيهقي وغيره ان هذا القول من عمر رضي
الله تعالى عنه عمل سوء صدر منه هذا القول بجهالة حتى استحق به اللوم والمعذرة
والاستغفار فلولا ان الوجه الرابع ذكره مثل الحافظ ابو الفرج في تفسيره لم التفت
اليه اصلا اذ قد ذكر ان راوي هذا الوجه هو ابن السائب وهو الكلبي المتهم في روايته
حتى قال احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه تفسير الكلبي كذاب كله في تفسير التيسير قال
الامام ابو منصور الماتريدي ذهب عامة اهل التأويل ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم هم بطرد هؤلاء فعاتبه الله تعالى في ذلك ولكنه بعيد سمج ينسبون النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم الى وحش فعل واقبحه ولا يحتمل ان يكون النبي عليه الصلاة
والسلام يقرب الاعداء ويبعد الاولياء ولو فعل ذلك لوجد الكفرة عليه مطعنا
يقولون يدعو الناس الى الايمان به والتوحيد والاتباع له فاذا فعلوا ذلك واجابوه
طردهم وابعدهم هذا العمري مدفوع في عقل كل عاقل ولكن يجوز ان يكون طلب ذلك

منه اولئك واما ان يهم هو بذلك فلا ويجوز ان يكون هذا من الله تعالى ابتداء
تأديب وتعليم له فى صحبة اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ومعاملتهم واخبار
عن عظيم قدرهم انتهى قلت همّه عليه الصلاة والسلام بالطرد على المعنى المراد فى الآية
الكريمة ثبت برواية اهل الحديث الذى تعتنى بشانه فى صناعة الحديث مثل ابن ابى
شيبة والبزار والطبرانى وابن ماجة القزوينى وابى يعلى وابى نعيم والبيهقى من
طرق متعددة وذكر هؤلاء الاعلام فى تفسير قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون
ربهم الآية ان الرؤساء والاكابر من المؤلفة قلوبهم مثل اقرع بن حابس التميمى وعيينة
بن حصن الفزارى وذووهم جاؤا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقالوا لو طردت
هؤلاء الاعبد عنا يعنون فقراء المسلمين مثل صهيب وعمار وابى ذر الغفارى وخباب
وسلمان جلسنا اليك وحادثناك فقال ما انا بطارد المؤمنين قالوا فاقمهم عنا
اذا جئنا فقال نعم طمعا فى ايمانهم فقالوا اكتب كتابا فدعى بالصحيفة وبعلى ليكتب
فنزلت ولا تطرد الذين الآية فرمى بالصحيفة فقوله ذهب عامة اهل التأويل الى ان
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم هم بطرد هؤلاء فعاتبه الله تعالى فى ذلك يرد عليه
ان هذا الذهاب والقول المذكور ليس مختصا باهل التأويل بل ذكر ذلك ايضا اصحاب
الحديث الذين يعتنى بشانهم ورواياتهم واسانيدهم وتخريجاتهم فى بيان هذه الآية
ولا شك ان هذا البيان منهم ليس من عندهم بل جاء من رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم على طريق الرفع ويقال فى عرف المحدثين لمثله التفسير قوله ولكنه بعيد
سمج ينسبون النبى عليه الصلاة والسلام الى اوحش شئ واقبحه يرد عليه انه لم يقع
منه طرده عليه الصلاة والسلام اياهم عن مجلسه الشريف وانما ذكر الكل من اهل التأويل
والتفسير انه وقع منه عليه الصلاة والسلام هم وصد وليس ذلك الهم والقصد منه
عليه الصلاة والسلام طردهم عن مجلسه الشريف بالكلية بحيث لم يكن لهم سبيل الى
الجلوس معه صلى الله تعالى وسلم فى مجلس واحد فينقطعون عن مجلسه الشريف بالكلية
ويحرمون عن التشرف بصحبته عليه الصلاة والسلام بل اذا جاء الرؤساء وجلسوا فى
مجلسه عليه الصلاة والسلام قام هؤلاء الاعبد والفقراء عن مجلسه صلى الله تعالى
عليه وسلم ويعودون بعد قيام الرؤساء وذلك فى بعض الروايات او لم يقوموا عن
مجلسه صلى الله تعالى عليه وسلم بل يقعدون ايضا الا ان النبى صلى الله تعالى عليه و
سلم يتوجه الى هؤلاء الاعيان والرؤساء فقط بلا توجه اليهم ثم ان ذلك الهم المذكور
منه عليه الصلاة والسلام ليس الا طمعا فى ايمانهم وتكثير سواد المسلمين وتقوية شوكة
الاسلام وجميع ما ذكرناه هو ما اجمع عليه اهل التأويل واهل التفسير وكون مثل ذلك
قبيحا غير بين ولا مبين فضلا عن كونه اقبح شئ واوحشه نعم يقال حسنات الابرار سيئات
المقربين والنبيون اعظم المقربين وارفعهم وهو صلى الله تعالى عليه وسلم اشرف الخلق
واكرمهم على الله تعالى قوله ولا يحتمل ان يكون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقرب الاعداء
ويبعد الاولياء ان اراد التبعيد والتقريب الدائمين فغير وارد وان اراد موقتا بوقت
معين فعدم الاحتمال غير مسلم سيما هممه سيما لمصلحة الدين كما عرفت قوله ولو فعل ذلك
لوجد الكفرة عليه مطعنا الى قوله وابعدهم قد عرفت جوابه فلا حاجة الى الاعادة فظهر لك

فظهر لك ان ما ذكره الامام رحمه الله تعالى هو استبعاد محض ناش من التسامح والتساهل
وعدم الالتفات الى روايات هؤلاء الثقات الحفاظ والله يقول الحق وهو يهدى
السبيل قوله وكذلك ومثل ذلك التفصيل الواضح نفصل الآيات آيات القرآن فى صفة
المطيعين والمجرمين المصرين منهم والاوابين ولتستبين سبيل المجرمين قراءة نافع
بالتاء ونصب السبيل على معنى ولتستوضح يا محمد سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يحق له
فصلنا هذا التفصيل فى الكشاف والمعنى مثل ذلك التفصيل المبين نفصل آيات
القرآن ونلخصها فى صفة احوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجى اسلامه ومن
يرى فيه امارة القبول وهو الذى يخاف اذا سمع ذكر القيامة ومن دخل فى الاسلام
الا انه لا يحفظ حدوده ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب ان يعامل به
فصلنا ذلك التفصيل انتهى فى حاشية الطيبى من بدل من المجرمين ومن يرى فيه امارة على
من وكذلك ومن دخل فى الاسلام بيان ذلك فى قوله وكذلك نفصل اشارة الى ما سبق
من احوال الطوائف الثلث من لدن قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا
يفسقون لان هذه الطائفة هى المطبوع على قلوبهم والذين يخافون ان يحشروا الى ربهم
هى الطائفة التى يرى فيها امارة القبول لانها هى المنذرة التى يرجى اسلامها لقوله
يخافون وقوله لعلهم يتقون واليه الاشارة بقوله وهو الذى يخاف اذا سمع القيامة
والتى فى قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم هى الطائفة التى
دخلت فى الاسلام الا انها لا تحفظ حدوده ومن ثم خوطبوا بقوله انه من عمل منكم سوء
بجهالة انتهى فى حاشية المولى التفتازانى فصلنا ذلك التفصيل اشارة الى المقدر الذى
يتعلق به اللام فى لتستبين وقدر الماضى نظرا الى ما عليه المعنى وذكر تفصيل الآيات
بلفظ المضارع لقصد الاستمرار وتناول الماضى والآتى قال ابو حيان وخص فى الآية
سبيل المجرمين لانه يلزم من استبانتها استبانة سبيل المؤمنين او يكون على حذف
معطوف لدلالة المعنى عليه والتقدير سبيل المجرمين والمطيعين انتهى قلت والمص
رحمه الله تعالى كما ترى زاد على ما فى الكشاف طائفة المطيعين وهم المذكورون فى
قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم الآية فادرجها ايضا فى قوله تعالى نفصل
الآيات لان المجرمين المقابلين للمطيعين ثلث طوائف عنده لان المجرمين اما مصرون
وهم طائفتان عنده احديهما من لم يدخل فى الاسلام ولا يخافون ان يحشروا الى ربهم
وهم المطبوعون والاخرى من لم يدخل فى الاسلام بعد الا انهم يخافون ان يحشروا الى
ربهم وهى الطائفة التى يرى فيها امارة القبول واما غير مصرين وهم الاوابون عنده
فيكون المجرمون عنده ثلث طوائف المطبوعون والخائفون الحشر ولم يدخلوا فى الاسلام
والداخلون فى الاسلام ولم يحفظوا حدوده وعبر عنهم بالاوابين فيكون المدرج تحت
قوله تعالى وكذلك نفصل الآيات على نسق المص طوائف اربع احديها المطيعة والثلث
الاخرى هى المجرمة وعلى نسق الزمخشرى طوائف ثلث فقط كلها مجرمة ولما كان اللام
فى لتستبين تعليلا للتفصيل المقدر بقرينة المقام كان منطوق النظم الشريف على
مقتضى السبك والصياغة ان يكون لبيان احوال اهل الجرم فقط كما عليه نسق الكشاف
واما ادراج المطيعين ايضا فى نفصل الآيات ومنطوق النظم الشريف وهو الذى

جرى عليه المص فلا يلايم النظم الشريف ملايمة نسق الزمخشري ثم انه بعد ذلك قول
المص والمجرمين المصرين منهم والاوابين كلام ركيك وقول سمج غاية السماجة والركالة
اذ ذكر المجرمين ههنا في مقابلة المطيعين ثم قسم المجرمين الى قسمين المصرين والاوابين
فيكون الاوابين مقابلا للمطيعين داخلا في قسم المجرمين مع ان الاوابين هم اكمل
المطيعين قال تعالى في حق داود عليه الصلاة والسلام واذكر عبدنا داود ذا الايد
انه اواب وفي حق ايوب عليه الصلاة والسلام انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب
وفي سليمان ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب فذكر الاوابين في مقابلة المطيعين
وادراجه في المجرمين مما تستهجن ويستقبح جدا ولا يفيد حمله على معناه اللغوي اذ لا
يستعمل في عرف الشرع الا في المطيعين سيما وقد ورد ان الله تعالى يحب التوابين قوله
ويجوز ان يعطف على علة مقدرة الخ فعلى هذا لم يرد الوجه الاول من الايرادين المذكورين
قوله صرفت وزجرت بما نصب من الادلة وانزل علي من الايات في امر التوحيد في الكشاف
صرفت وزجرت بما ركب في من ادلة العقل وبما اوتيت من ادلة السمع عن عبادة ما
تعبدون من دون الله تعالى وفيه استجهال لهم ووصف بالاقتحام فيما كانوا على غير
بصيرة انتهى وكان المص اراد بما نصب لي من الادلة مطلق الادلة سمعية كانت او عقلية
ثم قوله وانزل علي تخصيص بعد التعميم حيث خص بالذكر من الادلة السمعية ما انزل
عليه من الايات القرآنية الدالة على التوحيد لشرفه لكونه وحيا متلوا قيل يمكن ايضا
ان يكون النهي بحصول علم ضروري بالتوحيد كازروني قوله او ما تدعونها الهة اي تسمونها قال
ابو حيان قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه معناه تعبدون وقيل تسمونهم آلهة من
دعوت ولدي زيدا سميته وقيل تدعون في اموركم وحوائجكم قال تعالى قل لا اتبع اهواءكم
في عبادة الاوثان وطرد بلال وسلمان رضي الله تعالى عنهما كذا في تفسير الثعلبي قال الامام
البغوي في عبادة الاوثان وطرد الفقراء قال ابو حيان ولما كانت اصنامهم مختلفة كان
لكل عابد صنم هوى يخصه فلذلك جمع قوله واستجهال لهم وبيان لمبدا ضلالهم قيل
لو جعله مستفادا من قوله قل اني نهيت الخ من حيث انهم لم يعلموا ما دل عليه العقل و
السمع كما فعله الزمخشري لكان اولى سنان قوله وتنبيه لمن تحرى الحق على ان يتبع الحجة ولا يقلد
اختلفت الاشعرية والماتريدية في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب الى الاول الماتريدية
وعليه الامام ابو حنيفة وسفيان الثوري ومالك والاوزاعي وعامة الفقهاء واهل
الحديث رحمهم الله تعالى والى الثاني الاشعرية والمعتزلة فالاشعرية واهل الاعتزال
متفقون على انه لا بد في كون الرجل مستدلا من ابتناء كل من معتقداته على ادلتها العقلية
وانه لم يكن الابتناء في معتقداته على قول الرسول استدلالا عندهم بل لا بد من الادلة
العقلية المأخوذة من ملكوت السموات والارض والافاق والانفس بخلاف الماتريدية
فان عندهم من بنى معتقداته على قول من عرف رسالته يكون مستدلا ويتخلص عن التقليد
كما يكون مستدلا اذا بنى معتقداته على ادلة الافاق والانفس نعم قد وقع الخلاف بين
الاشاعرة والمعتزلة في لزوم القدرة على المجادلة بالخصوم ولزوم القدرة على دفع شبههم
والتعبير عن مراده وعن المقدمات العقلية التي بني عليها معتقداته على وجه التفصيل فالمعتزلة
يقولون بذلك والاشاعرة انه يكفي في كون شخص مستدلا ابتناء كل واحد من معتقداته

من معتقداته على ادلتها العقلية وان لم يقدر على دفع شبه الخصم وعلى مجادلتهم
بتلك الادلة هذا هو المشهور المذكور عنهم في كتب الكلام وذكر عبد القادر البغدادي
في كتابه المسيح بالبصرة ان الذي نقل عن الاشعري من ان ايمان المقلد غير صحيح مراده من
عدم الصحة هو عدم الصحة على وجه الكمال لا عدم الصحة اصلا فحينئذ لا تكون المسئلة
خلافية بين اهل السنة بل من الوفاقيات لان المذكور في سائر الكتب الكلامية هو
ما ذكرناه اولا والله اعلم قيل سنان قوله وتنبيه لمن تحرى الحق على ان يتبع الحجة ولا يقلد ميل
منه الى مذهب ابي الحسن الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين من ان ايمان المقلد
غير صحيح في حق الاخرة خلافا للفقهاء وكثير من العلماء وتمسكات الفريقين ومناظراتها
مذكورة في كتب الكلام ثم انه ليس الخلاف في الذين نشأوا في ديار الاسلام من الذين
تواتر عندهم حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل فيمن نشأ على شاهق الجبل مثلا
ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض واخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه
فيما اخبره بمجرد اخباره انتهى وفيه انه يوهم كلامه ان ابتناء المعتقد اعتقاده على
قول من عرف رسالته استدلال عند الاشاعرة واهل الاعتزال وليس الامر كذلك
عندهم بل كون مثل ذلك الشخص مستدلا عند الماتريدية فقط كما تحققت فلعل القائل
اغتر بما وقع في شرح المقاصد مع انه مخالف لسائر الكتب الكلامية ثم قوله ميل منه
الى مذهب ابي الحسن الاشعري لا يخلو عن السماجة في التعبير اذ لا شك ان المص اشعري المذهب
ولا يقال في مثله ميل منه الى مذهب الاشعري قال تعالى قل اني على بينة من ربي الآية
في تفسير الحافظ ابي الفرج سبب نزولها ان النضر بن الحارث وسائر قريش قالوا للنبي صلى
الله تعالى عليه وسلم يا محمد ائتنا بالعذاب الذي تعدنا به استهزاء وقام النضر
عند الكعبة فقال اللهم ان كان ما يقول حقا فأتنا بالعذاب فنزلت هذه الآية رواه
ابو صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قوله خزائنه جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن او ما
يتوصل به الى المغيبات مستعار من المفاتح الذي هو جمع مفتح بالكسر وهو المفتاح ويؤيده
ان قرئ مفاتيح والمعنى انه المتوصل الى المغيبات المحيط علمه بها في الكشاف جعل للغيب مفاتح
على طريق الاستعارة لان المفاتح يتوصل بها الى ما في المخازن المستوثق منها بالاغلاق
والاقفال ومن علم مفاتحها وكيف تفتح توصل اليها فاراد انه هو المتوصل الى المغيبات
وحده لا يتوصل اليها غيره كمن عنده مفاتح اقفال المخازن ويعلم فتحها فهو المتوصل
الى ما في المخازن والمفاتح جمع مفتح المفتاح وقرئ مفاتيح وهي جمع المفتح بفتح الميم
وهو المخزن انتهى قال صاحب الانتصاف اطلاق التوصل على الله تعالى ليس بسديد
فانه يوهم تجدد وصول بعد تباعد وقول القائل توصل زيد الى كذا يفهم انه وصل بعد
تكلف وبعد والله تعالى مقدس عن ذلك والغائب كالحاضر في علمه والعلم بالكائن
هو علم العين بما سيكون لا يتغاير ولا يختلف وليس لنا ان نطلق هذا الاطلاق
الا عن ثبت انتهى في حاشية الطيبي بعد نقل اعتراض الانتصاف قلت لا بأس ان
اريد الاستمرار الدائم انتهى وفي حاشية المولى التفتازاني وما قيل ان اطلاق التوصل
على الله تعالى ولو بطريق المجاز بعيد لما ينبئ من تجدد الوصول ليس ببعيد انتهى في حاشية
الجلال السيوطي لا اشك في منع ذلك لعدم الورود والالفاظ المطلقة عليه سبحانه

وتعالى توقيفية انتهى وقول المص اتباعًا لصاحب الكشاف والمعنى انه المتوصل الى
المغيبات ليس على ما ينبغى فى حاشية الشهابية وهو غير وارد على المص لانه وصف
العلم ولم يطلقه على الله تعالى انتهى وهو كلام غير سديد اذ اسم ان فى قول المص والمعنى
انه ضمير راجع الى الله تعالى والمتوصل خبر ان فيكون المتوصل عبارة عن الله تعالى
فيرد الايراد سيما والمص من الاشاعرة القائلين بان ما اطلق عليه تعالى من الاسماء
توقيفية ثم فى عبارة المص ونسقه شئ وهو انه ذكر اولًا المعنى الذى حمل فيه مفاتح
على معنى الخزائن ثم ذكر ثانيًا المعنى الذى حمل فيه مفاتح على معنى ما يتوصل به الى المغيبات
على عكس نسق الكشاف ثم بعد ذلك اقتصر فى بيان الاستعارة على المعنى الثانى فقط
دون المعنى الاول فيوهم ذلك ان الاستعارة انما تجرى فى المعنى الثانى فقط مع ان
اللفظ فى المعنى الاول ايضًا استعارة لم يستعمل فى معناه الحقيقى بل فى معناه المجازى
وكلام الزمخشرى وسبكه سالم عن هذا الايهام حيث انه ذكر اولا المعنى الثانى و
قرر الاستعارة وصوّرها فيه على وجه التفصيل والتحقيق ثم بعد ذلك كله ذكر المفاتح
بمعنى المخازن ولم يفصّل فيه الاستعارة اكتفاءً بما ذكره من التحقيق والتفصيل فى المعنى
الاول فيتوصل اليه المتفطن بادنى التفات بخلاف نسق المص وسبكه حيث ذكر
المعنيين اولًا ثم خصّ فى تصوير الاستعارة وذكرها بالمعنى الثانى فقط معرضًا
عن البيان فى المعنى الاول مع سبق ذكره فالايهام المذكور نقد الوقت وقوله والمعنى
انه المتوصل الى المغيبات الخ تفسير للوجه الثانى وجعله تفسيرًا للوجهين كما فى الحاشية السنانية
آب عنه سبك المص وسوق كلام الزمخشرى ومأخذ المص هذا ثم اعلم ان كل واحد
من الكلامين اعنى كلام الزمخشرى وكلام المص يشعر خلاف ما يشعر به الآخر اذ قول الزمخشرى
وقرئ مفاتيح وهى جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن يشعر ان المفاتيح جمع مفتح بفتح الميم بمعنى
المخزن والخزانة والكنز وقول المص وهو جمع مفتح بالكسر وهو المفتاح ويؤيده ان قرئ
مفاتيح يشعر ان المفاتيح انما هو جمع للمفتح بكسر الميم بمعنى المفتاح لا جمع للمفتح بفتح الميم بمعنى
الخزانة والكنز والمخزن فالكلامان لا يتطابقان قطعًا الا ان كلام المص موافق لكلام
الصحاح وكلام النهاية لابن الاثير **قوله** وفيه دليل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل
وقوعها ففيه رد وابطال للجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذى فانهم مع ادعائهم
انهم من اهل القبلة يقولون بان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها تعالى عن
قولهم الشنيع علوًا كبيرًا فهذه الطائفة الخبيثة مع هذه المقالة الشنيعة معطلة
ايضًا قالوا بتعطيل الصفات والمعتزلة اقتفوا اثر هذه الطائفة فى نفى الصفات
لانهم قبل المعتزلة فى حاشية الطيبى وفى هذا النظم الشريف ترغيم للمنجم المخذول الذى
يدعى علم الغيب والفلسفى المطرود الذى يزعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات وقد حمل
بعضهم وهو صاحب المحاكمات وشمس الدين الاصفهانى فى شرح التجريد كلامهم على نفى
علمه بالجزئيات على طريق الاحساس والا فهو تعالى يعلم الجزئيات ايضًا عندهم
وقد نقل مثله عن نصير الطوسى الا ان اطلاقاتهم وسوق كلامهم يأبى عن هذا التأويل
وقد ذكر الامام الغزالى فى تهافته تكفيرهم فى ثلثة مسائل وعدّ قولهم بنفى علمه تعالى
بالجزئيات منها واورد على المص ان علمه تعالى ليس بزمانى فلا قبلية ولا بعدية

ولا بعدية فيه وانما القبلية والبعدية بين الاشياء الواقعة فى الازمنة و
اجيب بان القبلية والبعدية بالنظر الى وجود المعلوم دون العلم او بالنظر
الى التعلق لا بالنسبة الى نفس العلم وهو ظاهر **قوله** عطف للاخبار عن تعلق علمه
بالمشاهدات على الاخبار عن اختصاص العلم بالمغيبات به فيكون النظم الشريف
مثل قوله تعالى عالم الغيب والشهادة **قوله** مبالغة فى احاطة علمه بالجزئيات ولو
ذكر هذا القول بعد تمام المعطوفات الثلثة لكان اولى واحسن ثم ان كلمة المبالغة
لا تخ عن الخدشة فافهم **قوله** معطوفان على ورقة فى الكشاف ولا حبة ولا رطب ولا
يابس عطف على ورقة وداخل فى حكمها كانه قيل وما تسقط من شئ من هذه
الاشياء الا يعلمه وقوله الا فى كتاب مبين كالتكرير لقوله الا يعلمها لان معنى الا يعلمها
ومعنى الا فى كتاب مبين واحد **قوله** وهو الذى يتوفاكم بالليل ينيمكم فى الليل ويراقبكم
استعير التوفى من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة فى زوال الاحساس والتميز فان
اصله قبض الشئ بتمامه ويعلم ما جرحتم بالنهار كسبتم فيه خص الليل بالنوم والنهار
بالكسب جريًا على المعتاد ثم يبعثكم يوقظكم اطلق البعث ترشيحًا للتوفى فيه فى النهار ليقضى
اجل مسمى ليبلغ المتيقظ آخر اجله المسمى له فى الدنيا ثم اليه مرجعكم بالموت ثم ينبئكم بما
كنتم تعملون بالمجازاة عليه فى الكشاف وهو الذى يتوفاكم بالليل الخطاب للكفرة اى انتم
منسدخون الليل كله كالجيف ويعلم ما جرحتم بالنهار ما كسبتم من الآثام فيه ثم يبعثكم
فيه ثم يبعثكم من القبور فى شان ذلك الذى قطعتم به اعماركم من النوم بالليل وكسب
الآثام بالنهار ومن اجله كقولك فيم دعوتنى فيقول فى امر كذا ليقضى اجل مسمى وهو الاجل
الذى سماه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على اعمالهم ثم اليه مرجعكم وهو المرجع الى موقف
الحسنات ثم ينبئكم بما كنتم تعملون فى ليلكم ونهاركم انتهى قال العلامة الطيبى وفى اكثر
التفاسير يبعثكم يوقظكم فى النهار ليقضى اجل مسمى اى مدة الحيوة ثم اليه مرجعكم بعد
الممات ثم نقل عبارة القاضى الى ان قال وقيل الآية خطاب للكفرة وساق الكلام كما نقله
المص ثم قال وقلت تفسير المص اقضى لحق البلاغة لانه لو اريد ما اختاره الاكثرون لقيل
هو الذى يتوفاكم بالليل ويبعثكم بالنهار ليقضى اجل مسمى ولان ايراد العلم ولفظة
يتوفاكم وجرحتم دون انامكم وكسبتم وكلمة فيه وثم وينبئكم وتكرير الخطاب يدل على توبيخ
شديد وتهديد عظيم ولا يليق ذلك الا للمعاند الجاحد ولذا فسر التوفى بالليل بالانسداخ
كالجيف ليقابل الاجتراح والمعنى انتم فى الليل تتساقطون على الفراش كالموتى وفى النهار كاسبون
للآثم والمظالم كالجوارح فان الله تعالى ان امهلكم فى الدنيا فلا بد ان يميتكم ثم يبعثكم بعد
ذلك من القبور ليجزيكم بما عملتم هذا وان المقام منطبق عليه لان الله عز وجل فى هذه
السورة كلما اثبت صفة من صفة الجلال عاد الى تهديد الكفار بما يناسب تلك الصفة
فهاهنا لما استوفى حق الكلام فى شان العلم اتى بقوله ويعلم ما جرحتم بالنهار تهديدًا
ووعيدًا و ذلك ان ايراد العلم خصوصًا علم الغيب استطراد لقوله تعالى قل لو ان عندى
ما تستعجلون به لقضى الامر بينى وبينكم يعنى ليس عندى ما تستعجلون به من العذاب
وانه متى هو ولو كان عندى ذلك لاهلكتكم عاجلًا ولتخلصت منكم سريعًا لكن الله تعالى
اعلم بكم وبظلمكم لان عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ولما فرغ منه عاد الى تهديد

اولئك الكفرة بقوله وهو الّذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنّهار يبعثكم فيه
ويجازيكم على النقير والقطمير وفى اسناد التوفى الى الله تعالى والكسب اليهم اشعار بان
نومهم افضل من يقظتهم لامساكهم على اكتساب المأثم حينئذ ثم قال واما قول القائل
ان البعث من القبور فى شان المذكور لايكون علّة لقضاء اجل الاجل مسمى فالمص ما
ذهب اليه لانّه جعل البعث من القبور علة لقضاء الوعد الّذى وعده والاجل الّذى
ضرب لبعث الموتى وجزائهم على اعمالهم كقوله تعالى اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقًّا انه
يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الّذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله والّذين كفروا لهم
شراب من حميم انتهى وفى حاشية الكشف لو جعل خطابا عامًّا وفسّر البعث بالايقاظ فى
النهار وجعل النوم توفيا بالليل وقضاء الاجل المسمى مدّة الحيوة لفاتت الملايمة من
الاوجه المذكورة واما ان قضاء الاجل المسمى لا يصلح علّة للبعث فليس بشئ بعد ما فسّره
المص بالاجل المضروب لبعثهم وجزائهم اى يبعثكم من القبور ليقضى اجل البعث والجزاء فيه وهو
متأخّر عن البعث لا محالة الا ترى الى قوله ثم يعيده ليجزى الّذين امنوا وعملوا الصالحات
بالقسط الآية انتهى قلت فظهر لك ان قول المص وقيل الآية خطاب للكفرة الى اخر القول
اشارة الى ما ذكره الزمخشرى كما نقلناه وانّه خالف الزمخشرى فى امور متعدّدة الاوّل انّه
حمل الخطاب فى الخطابات الستة المذكورة فى هذه الآية على الخطاب العام لمطلق البشر صالحًا
او طالحًا مؤمنًا او كافرًا والزمخشرى خصّ هذه الخطابات بالكفرة والثانى انّه حمل البعث فى
يبعثكم على الايقاظ من النوم والزمخشرى على البعث من القبور والثالث انّه حمل كلمة فى قوله فيه
على الظرفية وجعل مرجع الضمير المجرور فيه الى النهار والزمخشرى حملها على التعليل وكلمة فى
تعليلية لا ظرفية وجعل مرجع الضمير النوم بالليل وكسب الاثام بالنّهار والرابع انّه جعل الاجل
المسمى فى قوله ليقضى اجل مسمّى الاجل المسقط الّذى هو اخر حيوته فى الدّنيا والزمخشرى جعله
الاجل الّذى ضربه الله تعالى لبعث الموتى وجزائهم على اعمالهم والخامس انّه لم يكن منامهم
بالليل وكسبهم بالنّهار وصفًا مذمومًا وامرًا يلحقهم القدح بشئ منهما على سبك المص
وتقريره وعلى تقرير الزمخشرى وسبكه ان كلًّا منهما امر مذموم منهم يلحقهم الطعن والقدح
بسببه والسادس ان المص جعل ثم يبعثكم فيه لانقضاء مدة الحيوة لكل احد والزمخشرى
جعل ثم يبعثكم فيه علّة لانتهاء امر سمّاه الله تعالى لبعث الموتى او علّة لاداء ما التزمه
الله تعالى بالوعد لحلول القيمة قال المولى التفتازانى لا يخفى ما فى سبك الزمخشرى من التكلف
وانّه لا حاجة اليه لان قوله ويعلم ما جرحتم بالنهار اشارة الى ما كسب فى النّهار
السّابق على ذلك اللّيل ولا دلالة فيه على الايقاظ عن هذا التوفى وان قولنا نفعل ذلك
التوفى بالليل والبعث بالنّهار ليقضى مدة الحيوة المقدرة كلام منتظم غاية الانتظام
انتهى قلت ويرد عليه انّه بعد ما يأبى المقام عن ما ذكره كما تحققت وبيّنت من تقرير كلامى
الطيبى وصاحب الكشف ان الّذى يقتضيه السوق والذوق على هذا التقدير ان يقال
وهو الّذى يتوفاكم بالليل ويبعثكم بالنّهار ليقضى اجل مسمى فترك هذا الاسلوب الواضح
على هذا التقدير وايراد الاسلوب الواقع فى النظم الشريف اعنى وهو الّذى يتوفاكم بالليل
ويعلم ما جرحتم بالنّهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمّى دليل واضح على قاعدة البلاغة
ثم انّه ليس المراد ما اراده القاضى سيما وقد اورد كلمة ثم فى قوله يبعثكم دون الواو

دون الواو وقول مولانا الالان قوله ويعلم ما جرحتم بالنّهار اشارة الى ما كسب
فى النّهار السابق على ذلك الليل ولا دلالة فيه على الايقاظ عن هذا التوفى اراد به دفع
الاستدراك الظاهر الورود على هذا التقدير المشار اليه فى كلام الطيبى وما ذكره عنّا
وتشبث بذيل التوجيه بغاية ما يمكن ليحصل به سلامة المراد فح يفوت المقاومة بين
السّؤال بورود الاستدراك على الظاهر وبين دفعه بالعناية عن المراد وبالتشبث
بذيل التوجيه على ان الدلالة فى ذلك على الجنس لا يمكن انكاره سيما اذا حمل اللّام فى
اللّيل على الاستغراق فيتنا ول اللّيل قبل هذا الكسب السّابق على هذا التوفى ثم قوله
نفعل ذلك التوفى باللّيل والبعث بالنّهار ليقتضى مدّة الحيوة المقدرة كلام منتظم
غاية الانتظام يرد عليه انّه كذلك يرى فى الظاهر بادى الرأى مع قطع النظر عن
مقتضى المقام والحال وعن مقتضى السوق والذّوق ومقتضيات القرائن اللفظية و
المعنوية كما تحققت وتبينت مصراع وما علىّ اذا قلت معتقدى ثم انّه لا دليل على ما ذكره
فى ايراد صيغة المضارع فى يتوفاكم وصيغة الماضى فى جرحتم اذ عدل يتوفاكم هو يعلم
وهما فعلان مسندان الى الله تعالى فاورد متعلّق هذا العلم بصيغة الماضى اشارة الى
وقوعه وتحققه لما ان علمه تعالى يتعلّق بكسبهم فى الماضى والحال والاستقبال لا بكسبهم
المتحقق قبل هذا الليل فقط وهو ظاهر فيما ذكره بعض اصحاب الحواشى من ان فيما ذكره
الزمخشرى تكلّفات فلعلّه اتباعًا للمولى التفتازانى او لعدم اتقان كلام الزمخشرى قال
عصام
مولانا ابو السعود بعد نقل كلام الزمخشرى ههنا وفيه ما لا يخفى من التكلف والاختلال
لافضائه الى كون البعث معلّلا بقضاء الاجل المضروب له انتهى قلنا جوابه ما قد علمت
من قول صاحب الكشف واما ان قضاء الاجل المسمى لا يصلح علّة للبعث فليس بشئ بعد
ما فسّره المص بالاجل المضروب لبعثهم وجزائهم اى يبعثكم من القبور ليقضى اجل البعث والجزاء
فيه وهو متأخر عن البعث لا محالة الا ترى الى قوله ثم يعيده ليجزى الّذين امنوا وعملوا الصالحات
بالقسط انتهى لا يقال فى الكلام اضطراب لانّه جعل البعث من القبور تارة علّة وتارة معلولا
لانا نقول هكذا يكون العلل الغائية لا يقال التعليل لا يلايم مذهب اهل السنة لانا نقول
هذا مشترك الورود لان فى نسق المص ايضًا ليقضى علّة للبعث الّذى اراده مع ان المص
كثيرًا ما يجرى على مسلك الماتريدية القائلين بالحكم والمصالح قال تعالى ثم ردّوا الى الله
موليهم الحق قال الامام البغوى الآية فى المؤمنين والكفار جميعًا وقد قال فى آية اخرى
وان الكافرين لا مولى لهم فكيف وجه الجمع قيل المولى فى تلك الآية بمعنى الناصر ولا ناصر
للكفار والمولى ههنا بمعنى المالك الّذى يتولى امورهم والله عزّ وجلّ مالك الكل ومتولى
الامور وقيل اراد ههنا المؤمنين خاصّة يردّون الى موليهم والكفار فيه تبع قوله ويوم
ذو كواكب اى اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل كذا فى الكشاف قال الامام الواحدى فى
الوسيط من ظلمات البرّ والبحر قال ابن عبّاس رضى الله تعالى عنه من اهوالهما وكرباتهما وكانت
قريش تسافر فى البرّ والبحر فاذا ضلّوا الطريق وخافوا الهلاك دعوا الله مخلصين فانجاهم
قال الزجاج ظلمات البرّ والبحر شدايدهما والعرب تعبّر عن الشدّة بالظلمة يقولون لليوم
الشديد يوم مظلم وفى تفسير الثعلبى قل من ينجيكم من الظلمات البرّ والبحر اذا ضللتم الطريق
وخفتم الهلاك انتهى قلت اكثرهم على ان الظلمات مجاز ولا مانع فى كونها حقيقة ايضًا قال

ابو حيّان ففى البرّ والبحر ظلمة الليل وظلمة السّحاب وظلمة الصّواعق وفى البر ايضا ظلمة
الغبار وظلمة الغيم وظلمة الرّيح وفى البحر ايضا ظلمة الامواج ويكون ذلك على حذف مضاف
والتقدير من مهالك ظلمة البرّ والبحر انتهى قلت فعلى هذا يجرى فى الكلام احتمالات ثلث المجاز
فى الحذف والمجاز فى نفس الظلمات اولا هذا ولا ذاك بل تقدير المضاف وهو الّذى اختاره
ابو حيّان **قوله** او من الخسف فى البرّ والغرق فى البحر فى الكشاف ويجوز ان يراد ما يشفّون
عليه من الخسف فى البر والغرق فى البحر بذنوبهم فاذا دعوا وتضرعوا كشف الله عنهم الخسف
والغرق فنجوا من ظلماتهما انتهى قلت ان المص حمل الظلمات على هذين المعنيين بلا ايماء الى
التزييف فى ذلك بخلاف الزمخشرى فانّه اشار الى التزييف فى هذا الحمل حيث قال ويجوز
ان يراد ما يشفّون عليه الخ ولعلّ وجه التزييف انّه لم يوجد لهذا الحمل شاهد بخلاف
الحمل على المعنى الاوّل فانّ له شاهدا فى كلام العرب كما ذكره الزّجاج والزمخشرى كما تحققت
قوله تنبيها على ان من اشرك فى عبادة الله فكانّه لم يعبده راسا لكون التوحيد ملاك
الامر وشرطا لصحّة الاعمال ولما كان المشرك فى عبادة الله كانّه لم يعبده والشكر عبادة
كان كأن لم يشكره كذا فى بعض الحواشى **قال** الله تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا
الاية فى الكشاف عرفتموه قادرا وهو كامل القدرة انتهى قال العلامة الطيبى ولما كان
الخبر معرّفا باللام وهو امّا للعهد فهو المراد من قوله الّذى عرفتموه قادرا واما للجنس فهو
المراد من قوله وهو كامل القدرة وفيه اشعار بمذهبه حيث لم يجعل الحصر حقيقيا وفسّره
بالكمال كما فى الم ذلك الكتاب وحاتم الجواد قال الامام هذا يفيد الحصر فوجب ان يكون غير الله
غير قادر انتهى قال فى الكشف فى الحواشى ان كانت اللّام للعهد فالاوّل وان كانت للجنس
فالثّانى على انّه من باب حاتم الجواد فامّا ان يكون الواو بمعنى او ويكون المعنى يحتمل ذا
وذا قول الاشارة الى كمال القدرة على الوجهين لانّه المعروف بكمالها فهو تفسير للوجه
الاوّل على وجه يحتمل الاستدلال ولهذا اوثر الواو وامّا ان الحصر غير الحقيقى فواجب على
المذهبين لان القدرة على الكسب لا ينكرها اهل السنة انما الكلام فى القدرة على الايجاد
انتهى ظاهر كلامه يشعر ان للعبد وان لم يكن قدرة مؤثرة فى ايجاد اصل الفعل لكن له قدرة
مؤثرة فى وصف الفعل اعنى كون فعل العبد طاعة ومعصية من تاثير قدرة العبد عند
جمهور اهل السّنة وهو خلاف الواقع لان من اثبت للعبد قدرة مؤثرة فى ايجاد فعله على
وجه الاستقلال هم المعتزلة وعلى وجه الاشتراك هو الاستاد ابو اسحق الاسفراينى ومن
اثبت له قدرة مؤثرة لا فى اصل فعله بل فى وصفه بمعنى كون الفعل طاعة ومعصية
هو القاضى ابو بكر الباقلانى وجمهور الاشعريّة لم يثبتوا للعبد قدرة مؤثرة لا فى اصل
فعله ولا فى وصفه فالقدرة المؤثرة امر مختصّ له لا يمكن ان يوجد فى خلقه عندهم
فان اراد من القدرة على الكسب القدرة الغير المؤثرة فقوله لا ينكرها اهل السنة لا
ينطبق الا على مذهب الاشعرى وامّا الماتريديّة فانهم يثبتون للعبد قدرة مؤثرة فى
وصف الفعل مثل القاضى ابى بكر الباقلانى وكذا الاستاد ابو اسحق الاسفراينى ومن
تابعه من الاشعرية يثبتون للعبد قدرة مؤثرة فى اصل الفعل كما تحققت فلا يوافق
هذا الكلام مذهب الماتريدية ولا قول الاستاد ولا قول القاضى فانهم لا يقولون باختصاص
القدرة المؤثرة بالله تعالى مثل جمهور الاشعريّة وان اراد القدرة المؤثرة فى اصل الفعل

فى اصل الفعل او وصفه فقوله لا ينكرها اهل السنة غير منطبق ايضا على اطلاقه اذ
جمهور الاشعريّة ومن تبعهم من الحنفية ينكرونها ويقولون ان القدرة المؤثّرة لا يتحقق
فى غيره تعالى من مخلوقاته بل هو امر مختص به تعالى هذا ومحصّل الكلام انّه ليس الكسب
المذكور فى كتب الكلام مقتصرا على معنى واحد بل الكسب عند الاشعرى بمعنى وعند الاستاد
بمعنى اخر وكذا عند الباقلانى بمعنى غير الاوّلين فالكسب عند الاشعرى بمعنى القدرة
الغير المؤثرة لا فى الاصل ولا فى الوصف وعند الاستاد بمعنى القدرة الغير المستقلة بل
المؤثرة مع الاشتراك وعند الباقلانى بمعنى القدرة التى لا تؤثر فى اصل الفعل اصلا
لا استقلالا ولا اشتراكا بل قدرة مؤثرة فى وصف الفعل فقط فكلّ من الاقوال الثلثة
مقابل لقول المعتزلة الا انه ليس جميعها قول جمهور اهل السّنة ولا كل واحد منها على
التعيين قولا لجمهورهم بل كل واحد منها على التعيين قول فرقة منهم قال المولى التفتازانى
قالوا وانما لم يحمله على ما هو الظاهر من افادة حصر مطلق القادرية عليه لكونه خلاف
مذهبه واعترض بانه خلاف مذهب اهل السّنة ايضا لان لغيره قدرة الكسب وان لم
يكن قدرة الايجاد وانت خبير بان القدرة على هذه الامور المذكورة ليس لغير الله تعالى
على المذهبين فالحصر مستقيم من غير لزوم ان لا يكون غير الله تعالى قادرا اصلا انتهى
يعنى اذا كان المراد من فوقكم مثل ما امطر على قوم لوط وعلى اصحاب الفيل الحجارة وما
ارسل على قوم نوح الطوفان ومن تحت ارجلكم مثل ما اغرق فرعون وخسف بقارون
فالقدرة مختصة به تعالى لا يمكن ان توجد لغيره تعالى على اتفاق من المذهبين فان
حملنا الحصر المستفاد من اللام فى القادر على الحصر الحقيقى لا يلزم المخالفة على شئ من المذهبين
فقول الطيبى وفيه اشعار لمذهبه حيث لم يجعل الحصر حقيقيا خلاف الواقع هذا وانت
خبير بان فيه ذهولا عن تمام الامر اذ ليس المعدود ههنا هى تلك فقط بل تلك الامور
مع او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض وقد قال صاحب الكشاف فى بيان او
يخلطكم فرقا متحزّبين على اهواء شتى كل فرقة منكم مشايعة لامام ومعنى خلطهم
ان ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا فى ملاحم القتال وعن رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم سألت الله تعالى ان لا يبعث على امتى عذابا من فوقهم ومن تحت
ارجلهم فاعطانى ذلك وسألته ان لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنى واخبرنى جبرئيل ان
فناء امتى بالسّيف انتهى فرجع المقدور الاخير الى افعال العباد ومعلوم ان المذهب لاهل
الاعتزال انّ الله تعالى اعطى للعباد قدرة على ايجاد افعالهم فليس افعالهم بعد ذلك
مقدورة لله تعالى فالقدرة انّما هى للعبد عندهم فالحصر لا يستقيم على مذهب المعتزلة
وكذا على مذهب الاستاد وعلى مذهب الباقلانى الذى هو مذهب الماتريدية فقوله و
انت خبير بان القدرة على هذه الامور ليس لغير الله تعالى على المذهبين خلاف الواقع و
كذا نقول لانه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان معنى من فوقهم من قبل امرائهم
ومن تحتهم سفلتهم رواه على بن ابى طلحة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه يكون
الجميع مقدورا استقلالا على مذهب الاعتزال واشتراكا على مذهب الاستاد ووصفا على
مذهب الباقلانى لا يقال ان يبعث على هذا التقدير ويذيق ويلبس فى الاخير كل منها فعل
الله تعالى ومسند اليه تعالى فالحصر مستقيم لانا نقول كونهم فرقا متحزبين على اهواء شتى

كل فرقة منهم مشايعة لامام ليس الا من الشيطان او من انفسهم عند المعتزلة لا يصح
صدوره من الله تعالى لكونه امرا قبيحا وكذا الكلام اذا قلنا ان معنى من فوقهم امرائهم
وحكامهم ومن تحتهم سفلتهم تسلط الامراء والحكام على الرعايا بالظلم والعدوان
امر قبيح لا يليق صدوره منه تعالى عندهم وكذا ظلم السفلة وتعديهم على من فوقهم امر
قبيح لا يليق صدوره منه تعالى فلا يصدر شئ من ذلك ولا يقدر عليه الا الشيطان
او العباد عندهم فالحصر الحقيقى لا يصح على مذهب المعتزلة اصلا ثم قال المولى التفتازانى
والاقرب ما قيل انه لا يصح ان يقصر على الله تعالى مطلق القدرة على الامور المذكورة
على شرور وقبائح كثيرة فلو لم يقدر عليها غير الله تعالى لكانت واقعة بقدرة الله تعالى
وحده وهو خلاف مذهبه انتهى قلت القائل هو القطب ويرد عليه انه لا يقال لمثل
هذا القول هو الاقرب لايهامه قرب ما ذكره مولانا وصحته بل هو الصواب ليس الا
وما ذكره مولانا لا يصح الا على امر واحد من الامور المذكورة ههنا ولا مطلقا بل على وجه
واحد فى هذا الامر واقول بعد ذلك لعل التحقيق الذى ذكرنا ههنا لم نجده فى شئ من
الحواشى المكتوبة على الكشاف والقاضى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم **قوله** وقيل
من فوقكم اكابركم وحكامكم ومن تحت ارجلكم سفلتكم وعبيدكم فى تفسير ابى الفرج فى هذه
الآية قولان احدهما ان الذى فوقهم العذاب النازل من السماء كما حصب قوم لوط واصحاب
الفيل ومن تحت ارجلهم كما خسف بقارون قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنه والسدى
ومقاتل وقال غيرهم ومنه الطوفان والريح والصيحة والرجفة والقول الثانى ان الذى
من فوقهم من قبل امرائهم والذى من تحت ارجلهم من سفلتهم رواه على بن ابى طلحة عن
ابن عباس رضى الله تعالى عنه وقال فى رواية اخرى الذى من فوقهم ائمة السوء والذى
من تحت ارجلهم عبيد السوء انتهى فى الكشاف وقيل هو حبس المطر والنبات انتهى
ثم ان المص اورد القول بصيغة التمريض اتباعا لصاحب الكشاف ولو اسقط كلمة
قيل لكان احسن لانك قد سمعت ان هذا القول ايضا مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنه وعلى قول البغوى انه مروى ايضا عن مجاهد وعن الضحاك وقال الامام البغوى ايضا
ان هذه الآية على قول قتادة والحسن نزلت فى اهل الايمان وقالت قوم نزلت فى المشركين
قوله عذابا من فوقكم يعنى الصيحة والظلمة والريح والطوفان كما فعل بعاد وثمود وقوم
شعيب وقوم لوط وقوم نوح او من تحت ارجلكم يعنى الرجفة والخسف كما فعل بقوم شعيب
وقارون انتهى قلت جعل الامام البغوى عذاب قوم شعيب مرة من فوقهم ومرة من
تحتهم الا ان يقال انهم عذبوا بنوعى العذاب عذابا من فوقهم هو الظلة وعذابا من تحتهم
وهو الرجفة كما ان قوم نوح اغرقوا بما نزل من السماء وبما فار من الارض ولم يجعل ههنا
عذابهم نوعين لان الماءين معا سبب للهلاك بنوع واحد من الغرق فى الصحاح الرجفة
الزلزلة وقد رجفت الارض ترجف رجفا **قوله** فينشب القتال بينكم وفى النهاية نشب
الحرب نشوبا اشتبكت وفى حديث العباس يوم حنين حتى تناشبوا حول رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اى تضاموا ونشب بعضهم فى بعض اى دخل وتعلق **قوله** وكتيبة لبستها
بكتيبة حتى اذا التبست نفضت لها يدى يقول رب جيش خلطتها بجيش فلما اختلطت
نفضت يدى وشانهم وفى البيت كنايات احديها انه مهياج للحروب وثانيها قوله

وثانيها قوله نفضت لها يدى فانه يدل على انه خلاهم والفتنة وثالثها انه
فتان جبان كذا فى حاشية الطيبى **قوله** اى بالعذاب او بالقرآن فى الكشاف والضمير
فى قوله وكذب به قومك راجع الى العذاب ثم قال وقيل الضمير فى به للقرآن انتهى
قال الثعلبى والامام البغوى اى بالقرآن وقيل بالعذاب وفى الوسيط والوجيز يعنى بالقرآن
قال الحافظ ابو الفرج فى هاء به ثلثة اقوال احدها انها كناية عن القرآن والثانى
عن تصريف الآيات والثالث عن العذاب انتهى فظهر لك ان سبك المص اولى
واوفق لاقوال الائمة **قوله** بحفيظ وكل الى امركم فامنعكم من التكذيب واجازيكم
انما انا منذر والله الحفيظ قال الامام الواحدى فى الوسيط قال الحسن لست
عليكم بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعمالكم انما انا منذر والله المجازى لكم
على اعمالكم والمعنى لم اوكل بحفظكم ومنعكم من الكفر وهذا مما نسخته اية القتال
انتهى قال الحافظ ابو الفرج فى تفسيره قوله قل لست عليكم بوكيل وفى هذا القدر
من الآية قولان احدهما انه اقتضى الاقتصار فى حقهم على الانذار من غير زيادة ثم
نسخ باية السيف والثانى ان معناه لست حفيظا انما اطالبكم بالظواهر من
الاقرار والعمل لا بالاسرار فعلى هذا هو محكم قال الامام قال ابن عباس رضى الله تعالى
عنه والمفسرون نسختها آية السيف وهو بعيد انتهى قلت وهو اجتراء من الامام
على ما هو عادته لانه اذا ثبت النقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وجرى عليه
المفسرون فهو الحرى بالقبول ولا وجه لاستبعاده وهذا من الامام نشاء من كونه
داخلا فى الروايات والاثار وقائلا فى بيان ايات الله تعالى بعقله ورايه نعم
فتش سند هذا الاثر ولم يجده متصلا الى ابن عباس رضى الله تعالى وكان فى
السند رجل منهم بالكذب وغيره من المطاعن فله ذلك مع انه لم يذكر ههنا شيئا
منه وانما استبعده بعقله **قوله** لكل نبأ خبر يريد اما العذاب او الايعاد فى الكشاف
لكل نبأ لكل شئ ينبأ به يعنى انباءهم بانهم يعذبون وايعادهم به انتهى والمص
اشار بهذه العناية الى ان المراد من النبأ ههنا ما ينبأ به لا ما هو الظاهر المتبادر
منه النبأ بمعنى الخبر لانهم بينوا معنى قوله مستقر بمكان او وقت يستقر فيه وهو الدنيا
او الآخرة ولا شك ان النبأ بمعنى الكلام النفسى ازلى ابدى وبمعنى بروزه عن عالم
الغيب فموقعه عهد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى كلا التقديرين لم يصح المعنى
الذى ذكروه فى قوله مستقر وكذا لم يصح قوله وسوف تعلمون واما اذا حمل على ما
ينبأ به فيكون المراد اما العذاب او الايعاد به لا يقال الايعاد ايضا ظهوره فى
عهد النبوة لانا نقول المراد من الايعاد ايضا ما يوعد به فيكون كلمة او ترديدا
فى العبارة وتخييرا فى التلفظ فلذا اورد الزمخشرى كلمة الواو فى قوله ايعادهم ثم
العناية فى قول الزمخشرى يعنى انباءهم لتبيين الانباء المفهوم من قوله ينبأ به وتعيينه
لانه عام للثواب والعذاب ثم سبك المص ونسقه اولى من سبك الزمخشرى اذ
محل العناية انما هو قوله نبأ وكونه بمعنى ينبأ به فينبغى للزمخشرى ان يقول بعد قوله
لكل نبأ يعنى لكل شئ ينبأ به اى انباؤهم بانهم يعذبون وايعادهم به قال الامام الواحدى
والامام البغوى وابو الفرج لكل نبأ لكل خبر يخبر الله تعالى وقت ومكان يقع فيه من غير

خلف قوله اعاد الضمير على معنى الايات لانها القرآن قال ابو البقاء انما ذكر الهاء في عنزه
لانه اعادها على معنى الايات لانها حديث وقرآن قال تعالى واما ينسينك الشيطان
فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين في الكشاف ويجوز ان يراد وان كان الشيطان
ينسينك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لانها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد
ان ذكرها قبحها ونبهناك عليه معهم انتهى هذا الوجه مبني على اصل اعتزالي وهو
القول بالحسن والقبح العقليين ومن الحنفية من يقول بذلك مثل اهل الاعتزال على
معنى كما ان المدرك للحسن والقبح هو العقل كذلك موجبهما ايضا هو العقل دون
الله تعالى ومنهم يقول بالحسن والقبح العقليين الا انه لا يقول بان موجبهما هو
العقل بل يقول بان الموجب هو الله تعالى وحده دون العقل ومنهم صاحب التبصرة
وصدر الشريعة وغيرهما قال في الكشف الكبير نقلا عن صاحب القواطع وهو ابو المظفر
السمعاني الفرق بين القول الاول من الحنفية وقول المعتزلة مع اتفاقهم على كون العقل
موجبا وان نص الشارع لا يدي الا على ما اثبته العقل ان المعتزلة يقولون بذلك في اكثر
الاشياء والحنفية لا يقولون بذلك الا في امور متعددة مثل وجوب شكر المنعم
وحرمة الكفران ووجوب الايمان بالله تعالى وحرمة الكفر وحسن الصدق النافع
وحرمة الكذب الضار وغيرها مما لعل جميعها لا يبلغ الى عشرة ثم ان المص في بعض
المواضع يميل الى القول بالحسن والقبح العقليين وفي بعض المواضع يجري على قاعدة الاشاعرة
فترك هذا الوجه الذي ذكره الزمخشري ههنا يحتمل ان يكون لمجرد الايجاز والاختصار
ويحتمل ان يكون لمخالفة هذا الوجه اصول الاشاعرة وهو معدود منهم ومن جملتهم
قال الامام فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين يفيد ان التكليف ساقط عن
الناسي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف وهذا يدل
على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لانها
لو لم يحصل الا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا
على الايمان فوجب ان لا يتوجه عليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها
في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب قوله وقرأه ابن عامر ينسّينك
بالتشديد اي قرأه ابن عامر من التفعيل الا من الافعال ونسّى بمعنى انسى قال ابن عطية ينسّي
ابلغ من انسى في الحاشية الشهابية قال في كتاب الاحكام لمختار الي افضى ان النبي عليه الصلاة
والسلام منزه عن النسيان لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وذهب غيرهم الى جوازه و
عندي ان يجمع بين القولين بان لا ينسى شيئا من القرآن والوحي ويجوز في غير ذلك
انتهى قلت وهو غير مرضي لانه ورد في الصحيح ان احدا من الصحابة قرأ في المسجد
ليلا بصوت عال فسمعه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال رحمه الله لقد
ذكرني كذا وكذا آية كنت انسيتها ثم ان الآية كيف يكون حجة لهم وفيها ذكر الاستثناء
بقوله الا ما شاء الله قوله روي ان المسلمين قالوا لئن كنا نقوم كلما استهزؤا
بالقرآن الحديث ذكره الثعلبي والامام الواحدي والامام البغوي قال الحافظ
ابو الفرج في سبب نزول هذه الآية ثلثة اقوال احدها ان المسلمين قالوا
لئن كنا كلما استهزؤا المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لم نستطع ان

لم نستطع ان نجلس في المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية والثاني
ان المسلمين قالوا انا نخاف الاثم ان لم ننههم عن الخوض فنزلت هذه الآية والثالث
ان المسلمين قالوا لو قمنا عنهم اذا خاضوا فانا نخشى الاثم في مجالستهم فنزلت هذه
الآية هذا عن مقاتل والاولان عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قوله ولا يجوز
عطفه على محل من شيء لان من حسابهم يأباه قال العلامة الطيبي قال ابو البقاء من في
من شيء زائدة ومن حسابهم حال تقديره شيء من حسابهم يعني شيء كائن من حسابهم
لان من شيء تقيد بقيد من حسابهم فاذا عطف ذكرى على محل من شيء رجع المعنى الى
ما يلزم المتقين الذكرى الذكرى من حسابهم لان من شيء مقيد بقيد من حسابهم
فاذا عطف عليه لا بد من تقييده به واعترض صاحب التقريب لا يلزم من وصف
المعطوف عليه بشيء وصف المعطوف واجيب ان ذلك في عطف الجملة واما في عطف
مفردات الجمل فيلتزم كما سيجيء بيانه في سورة براءة في قوله لقد نصركم الله في مواطن
كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم والمص لما فرغ من عطف الجملة على الجملة بقوله و
لكن يذكرونهم ذكرى اخذ في تقرير عطف المفرد بقوله على محل من شيء ومنعه قال المولى
التفتازاني فاذا عطف ذكرى على شيء عطف المفرد على المفرد كان جهة القيد معتبرة
فيه ويؤول الى ان عليك من حسابهم ذكرى وذكرى ليس من حسابهم قوله ولان من
لا تزاد في الاثبات يعني ان لكن ذكرى مثبت فلو كان ذكرى معطوفا على لفظ شيء
لكان كلمة من واردة عليه ايضا وكان التقدير ولكن من ذكرى فيلزم ذكر او يرد
عليه ان هذا القول منه مخالف لما ذكره في قوله تعالى ولقد ارسلنا الى امم من قبلك
من تجويز زيادة من هناك واجيب بان ههنا قولين قول الاكثرين وقول البعض فقول
الاكثرين على انها لا تزاد في الاثبات وانما تزاد في النفي ويجيبون عما ذكر بعضا وقول
الاقلين انها تزاد في الاثبات مع الاعتراف بان ذلك نادر واكثرها في النفي فهذا الكلام
من المص مبني على قول الاكثرين وذاك على قول الاقلين قوله اي بنوا امر دينهم على التشهي
وتدينوا بما لا يعود عليهم بنفع عاجلا وآجلا كعبادة الصنم وتحريم البحاير والسوائب
او اتخذوا دينهم الذي كلفوه لعبا ولهوا حيث سخروا به وجعلوا عيدهم الذي جعل
ميقات عباداتهم زمان لعب ولهو في الكشاف اي دينهم الذي كان يجب ان يأخذوا به
لعبا ولهوا وذلك ان عبادة وما كانوا عليه من تحريم البحاير والسوائب وغير ذلك
من باب اللعب واللهو واتباع هوى النفس والعمل بالشهوة من جنس الهزل دون الجد
او اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم او اتخذوا دينهم
الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا و
قيل جعل الله تعالى لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى و
الناس كلهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم
اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى انتهى قال صاحب الكشف ان اريد بالدين ما افترض
عليهم من ربهم فالمعنى ذر الذين اتخذوا بدل دينهم الواجب عليهم شيئا من جنس
اللعب واللهو وهو عبادة الاصنام او جعلوا دينهم المفترض عليهم اتباع الهوى
تهكما وان اريد به ما هم متدينون به ومنتحلون له فالمعنى ذر الذين اتخذوا ما

يتدينون به شيئاً من جنس اللعب واللهو وماله الى ماذكره المص من قوله او اتخذوا
ماهو لعب ولهو من عبادة الاصنام ديناً لانه اذا اريد بالدين ما نشأوا وترضوا به
من عبادة الاصنام التى هى عين اللعب واللهو ولهذا اضيف اليهم اشعاراً بمزيد
الاختصاص كان المعنى جعلوا ما يتدينون به لعباً ولهواً اى رضوا باللعب واللهو
ديناً وهو ملائم لقوله اتخذوا ماهو لعب ولهو من عبادة الاصنام دينا لهم
ثم قال ان الاتخاذ فى الاول ابدال وتغيير لتباين المفترض عليهم من دينهم واللعب وفى
الثانى اصطفاء كما تقول اتخذته وليا فجعلوا ماهم عليه لعبا على الحقيقة وسموه ديناً
ورضوا به وحاصل الاول بدلوا الواجب الى اللعب واللهو وفى الثانى جعلوا اللهو واللعب
واجباً حيث اخذوهما دينا وان اريد به ماكلفوا به من دين الاسلام فمعناه اخذوا
دينهم لعبا اى كان يجب ان يجدوا فيه فجعلوا يلعبون به بدل ذلك انتهى قلت فترى
ان الزمخشرى ذكر ههنا وجوها اربعة والمص اسقط الوجه الثانى وذكر من الوجه الاول
المذكور فى الكشاف خلاصته ومأله وذكر الوجه الثالث الذى هو الثالث فى الكشاف
وحذف منه ثلثة الاول دعوا اليه والثانى وهو دين الاسلام والثالث واستهزؤا
ولو لم يحذف الامر الثانى لكان احسن واولى ثم انه لم يزيف الوجه الثالث من الوجوه
الثلثة التى ذكرها كما زيفه الزمخشرى بناء على انه وجه منقول عن الفراء واقتصر عليه
الثعلبى ههنا ولم يذكر وجها اخر سواه وعزاه الامام الرازى الى ابن عباس رضى الله تعالى
عنه ويمكن ان يقال ان الوجه الاول من الوجوه التى ذكرها المص ليس هو وجها اول من
الكشاف بل هو وجه ذكره المص غير مأخوذ من الكشاف ثم انه اسقط الوجه الثانى
المذكور فى الكشاف من الوجوه الاربعة المذكورة فيه وما قاله مولانا سنان من انه لما
كان الثانى من لوازم الاول جعلهما المص وجها واحدا وهو الوجه الاول غير بين ولا
مبين لانه ان اراد من اللازم اللازم الذى لا يلزم من تعقل ملزومه تعقله فلا
يفيده اصلا وان اراد اللازم الذى يلزم من تعقل ملزومه تعقله فكون الاول
بحيث يلزم من تعقله تعقل الثانى محل نظر ثم كتب فى الحاشية قوله بنوا امر دينهم الحج
هو الوجه الاول وقوله وتدينوا هو الوجه الثانى انتهى قلت وهو مخالف لكلامه الاول
لان مقتضاه ان لا يذكر الثانى فى كلام المص لفظا الا ان يقال ما فى الحاشية تخريج
آخر وحينئذ يرد عليه ان كلا الحكمين غير بين ولا مبين سيما اذ الوخط ماذكره صاحب
الكشف من كون اتخذوا فى الاول بمعنى بدلوا وفى الثانى بمعنى اصطفوا وكون لعبا ولهوا
مفعولا اول ودينهم مفعولا ثانيا قال العلامة الطيبى سمى العيد بالدين مجازا لان
العيد مبنى على العادات والدين العادة قال فى النهاية وفى الحديث انه عليه الصلاة
والسلام كان على دين قومه قيل هو من الدين بمعنى العادة يريد به اخلاقهم فى الكرم
والشجاعة قال تعالى وذكر به ان تبسل نفس بما كسبت وفى تفسير الثعلبى اى وعظ بالقرآن
ان تبسل يعنى ان لا تبسل كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا يعنى ان لا تضلوا
ومعنى الاية ذكرهم ليؤمنوا كيلا تبسل نفس بما كسبت قال ابن عباس رضى الله تعالى
عنه تهلك وقال قتادة تحبس وقال الحسن ومجاهد وعكرمة والسدى لتسلم الى الهلكة
وقال على بن ابى طلحة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه تفضح وقال الضحاك تنضج وتحرق

وتحرق وتحرق وقال ابن زيد والمورج تؤخذ وقال الاخفش تجازى قال الفراء ترتهن
وقال عطية العوفى تسلم الى خزنة جهنم قال اهل اللغة واصل الابسال التحريم و
يقال ابسلت الشئ اى حرمته والبسل الحرام ويقال اسد باسل اى شجاع لا يقرب
منه كانه قد حرم نفسه ثم جعل ذلك نعتا لكل شديدة تترك وتتقى ويقال شراب
بسل اى متروك انتهى كلام الثعلبى قوله والعدل الفدية لانها تعادل المفدى
وههنا الفداء وكل نصب على المصدر قيل هذا الكلام على مغايرة الفدية الفداء
بان يكون الفدية ما يجعل عوضا عن شئ كفدية الصوم فانه جعل عوضا منه و
اما الفداء فهو مصدر لكن قال فى الصحاح الفدية والفداء واحد انتهى قلت يريد ان
كلام المص مخالف لكلام الصحاح والجواب انه لا مخالفة بين الكلامين اذ المص
متعرف بان الفداء يجئ بمعنى الفدية لكن له معنى اخر وهو المعنى المصدرى وكلام الصحاح
ساكت عنه لكن كلام الزمخشرى فى سورة محمد عند قوله تعالى فاما منا بعد واما
فداء نص صريح فى ذلك ولا شك ان الزمخشرى موثوق فى اللغات فهو ان لم يكن فوق
صاحب الصحاح فليس بادنى منه قوله الفعل مسند الى منها لا الى ضميره لان العدل
الذى يصح ان يتعلق به الاخذ لا بد وان يكون بمعنى الفدية والعدل المذكور
ههنا لا يصح ان يكون بمعنى الفدية وفى بعض الحواشى ولا ضرورة فى الاستخدام ولا فى
الاسناد المجازى لاغناء منها عنهما انتهى لانه يقال سير من البلد واخذ من المال
ودفع اليه واخذ منى ووقع السكوت على كل من هذه المقامات قال تعالى قل اندعوا
من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا فى الكشاف انعبد من دون الله الضار النافع
ما لا يقدر على نفعنا ولا مضرتنا انتهى والمص ترك قوله الضار النافع مع ان ذكره
فى غاية من الحسن ونهاية من الموافقة للمقام قال تعالى ونرد على اعقابنا فى الكشاف
وانرد على اعقابنا راجعين الى الشرك انتهى والمص ما قدر الاستفهام بل احاله على
فطانة السامع ولو قدره مثل صاحب الكشاف لكان احسن قال ابو حيان ونرد
معطوف على اندعوا داخل فى الاستفهام ونرد على اعقابنا اى الى الشرك اى نرد القهقرى
الى وراء وهى المشية الدينة واستعمل المثل بها فيمن رجع من خير الى شر قال الطبرى
وغيره الرد على العقب يستعمل فيمن امل امرا فخاب امله وفى التيسير قال المبرد اذا قلت
رد على عقبه فمعناه جاء لينفذ فسد سبيله وقيل اى نرتد عن ديننا الى رائينا وهو
عبارة عن الادبار والخيبة والدمار وهو كقوله نكص على عقبيه قوله كالذى ذهبت به
مردة الجن فى المهامه استفعال من هوى يهوى هويا اذا ذهب فى الكشاف كالذى
استهوته الشياطين كالذى ذهبت به مردة الجن والغيلان فى الارض فى المهمه حيران
تائها ضالا عن الجادة لا يدرى كيف يصنع له اى لهذا المستهوى اصحاب رفقة يدعونه
الى الهدى ان يهدوه الطريق او سمى الطريق المستقيم بالهدى يقولون ائتنا وقد
اعتسف المهمه تابعا للجن لا يجيبهم ولا يأتيهم وهذا مبنى على ما تزعمه العرب وتعتقده
ان الجن تستهوى الانسان والغيلان تستولى عليه كقوله كالذى يتخبطه الشيطان
فشبه به الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعونه اليه
فلا يلتفت اليهم انتهى قال صاحب الانتصاف ومن انكر الجن واستيلائها على بعض

الاناسي بقدرة الله تعالى حتى يحدث عن ذلك الخبطة والصرع ونحوهما فهو ممن
استهوته الشياطين في مهامة الضلال الفلسفي حيران له اصحاب من الموحدين يدعونه
الى الهدى الشرعي ائتنا وهو راكب في ضلاله التعاسيف لا يلوي عليهم ولا يلتفت
اليهم ثمرة بقولان الوارد في الشرع من ذلك تخييل كما تقدم له في سورة البقرة ومرة
يعده من زعمات العرب وزخارفها وقد اسلفنا ذلك في البقرة وآل عمران قولا
شافيا بليغا فجد وبه عهدا انتهى قال صاحب التمييز قول الزمخشري وهذا مبني على ما
تزعمه العرب وتعتقده ان الجن يستهوي الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله
كالذي يتخبطه الشيطان من المس ومبلغ كبير من الضلال لانه تكذيب للقرآن في
اثبات الجن والشياطين وتخبطهم واستيلائهم وتصرفهم في بني آدم بقدرة الله تعالى
وانكار ذلك كفر لانه انكار لنصوص القرآن وذلك من الجائزات العقلية وردت به
اخبار الصادق فوجب الايمان به ولو ساغ حمل شيء من القرآن على الزعمات من غير تحقيق
لمجازاته في مثل هذا الصحيح حمل جميعه على ذلك وهو فتح باب من الكفر عظيم والتشكك في
كتاب الله تعالى فلعل ذكر العرش والكرسي والجنة والآخرة والحشر والنشر وعذاب القبر
والصراط والميزان وجميع مخبرات الشرع من زعمات العرب وهذا هو دأب المعتزلة في
اكثر ما ذكرناه يلزمهم الكفر من كل وجه منها لتكذيبهم انتهى قال في حاشية الطيبي
وقلت يمكن حمل قول المص على ما ذهب اليه صاحب النهاية في قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم لا غول ليس نفيا لعين الغول ووجوده وانما فيه ابطال في تلونه بالصور
المختلفة فيكون المعنى انها لا تستطيع ان تضل احدا وتشهد له الحديث الآخر لا غول
ولكن السعالي والسعالي سحرة الجن اي ولكن في الجن سحرة لهم تلبيس وتخييل انتهى وهو
في غاية السقوط نشأ من عدم اتقان مقالة المعتزلة لانهم يقولون بان تسليط الله
تعالى الجن والشياطين والغيلان والسعالي على بني آدم بالقتل والصرع والضرب والمس
والاستهواء وغيرها من انواع الاذى لهم قبيح مخالف للحكمة فيجب تنزيه الله تعالى عنه
مثل سائر القبائح واهل السنة يقولون يجوز ذلك كله بقدرة تعالى مثل تعليم هاروت
وماروت لاهل بابل صنعة السحر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والمعتزلة ينكرون هذا ايضا اشد الانكار
ثم قوله عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا غول وفي بعض طرق الحديث
ولا صفر معناه نفي التأثير الطبيعي يعني ان في ذوات تلك الاشياء تأثيرا طبيعيا تؤثر
بذواتها لا بقدرة الله تعالى واقداره واذنه فيما يتأثر منها فالمعتزلة كما ينكرون
تأثير تلك الاشياء بذواتها ينكرون ايضا تأثيرها باذن الله تعالى وقدرته واقداره
لكون هذا الاقدار والاذن من الله تعالى قبيحا مخالفا لحكمة تعالى عندهم يجب
تنزيهه تعالى عن امثاله فاهل السنة ينكرون الاول ويثبتون الثاني بالكتاب
والسنة ولا يلتفتون الى مقالتهم الفاسدة اصلا وقوله فيكون المعنى انها لا
تستطيع ان تضل احدا قلنا ان اراد انها لا تستطيع بذاتها فمسلم ولا يفيده و
ان اراد باذن الله تعالى واقداره فهو خلاف المذهب لان اهل السنة يقولون
باستطاعتها باذن الله تعالى واقداره قال المولى التفتازاني عند قول الزمخشري

الزمخشري وهذا مما تزعمه العرب وتعتقده هذا مما يقول به العرب والعجم واكثر
اهل الملل ويدعي مشاهدته جمع كثير من الثقات وليس لمنكره دليل يعول عليه انتهى
ثم الظاهر من المص انه ترك قول الزمخشري وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقده
ان الجن تستهوي الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله كالذي يتخبطه الشيطان
لمجرد الايجاز والاختصار لا لكونه خالف الزمخشري في ذلك لما سبق منه التصريح
في بيان قوله تعالى يتخبطه الشيطان من المس بانه من زعمات العرب وكذا في بيان
قوله تعالى اعيذها بك وذريتها ذكر التأويل الموافق لتأويل الزمخشري في بيان الحديث
اعني ما من مولود الا ويمسه الشيطان الح وغير ذلك من الموافقات للزمخشري و
يحتمل ان يقال ان ترك ذلك القول ههنا ليس لمجرد الاختصار بل للرجوع عما قاله
اولا وانكاره ذلك آخرا لمخالفته لمذهب عامة اهل السنة الاشعرية والماتريدية
والحنبلية لكنه مستبعد جدا لانه يصدر منه الموافقات فيما بعده ايضا في بعض
المواضع والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال ابو حيان كالذي استهوته الشياطين
حمله الزمخشري على انه من الهوى الذي هو المودة والميل كانه قيل كالذي امالته
الشياطين عن الطريق الواضح الى المهمة القفر وحمله غيره كابي علي على انه من الهوى
اي الفتنة في هوة ويكون استفعل بمعنى افعل نحو استزل وازل قال تعالى له اصحاب
يدعونه الى الهدى في تفسيره الى الفرج قال مقاتل والمراد باصحابه ابواه قوله واللام
لتعليل الامر اي امرنا بذلك لنسلم في الكشاف فان قلت ما معنى اللام في لنسلم قلت
هي تعليل للامر بمعنى امرنا وقيل لنا اسلموا لاجل ان نسلم انتهى في حاشية الطيبي قال
في الانتصاف قوله اللام تعليل للامر بناء على ان الامر يلزمه الارادة واهل السنة في
هذه اللام وفي قوله الا ليعبدون ان كانت تعليلا انهم بازاحة العلل عوملوا معاملة
من اريد منهم ذلك وان لم يكن الطاعة مرادة فعلى هذا كان الاولى للمص ترك نسق
الكشاف واراد نسق لا يوهم خلاف المذهب قوله روي ان عبد الرحمن بن ابي بكر الحديث
ذكره الثعلبي وابن الجوزي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قوله وعلى هذا امر الرسول
بهذا القول الخ يعني اذا كان هذا واردا في شان ابي بكر كان مقتضى الظاهر ان يؤمر ابو بكر
بهذا القول ليقول عند دعوة ابنه له الى عبادة الاوثان اندعوا من دون الله ما لا
ينفعنا ولا يضرنا فكيف قيل للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قل اندعوا والجواب ان امر
الرسول عليه الصلاة والسلام بجواب شانه ان يجيب به ابو بكر رضي الله تعالى عنه
تعظيما لشان ابي بكر رضي الله تعالى عنه واشعار بما بينهما من الاتحاد قوله جملة اسمية
قدم فيه الخبر اي قوله الحق يوم يقول كقولك القتال يوم الجمعة قال في الكشاف قوله الحق
مبتدأ ويوم يقول خبره مقدما عليه ثم قال وانتصابه بمعنى الاستقرار كقولك يوم
الجمعة القتال واليوم بمعنى الحين والمعنى انه خلق السموات والارض قائما بالحق والحكمة
وحين يقول الشيء من الاشياء كن فيكون ذلك الشيء قوله الحق والحكمة اي لا يكون
شيئا من السموات والارض وسائر المكونات الا عن حكمة وصواب انتهى قال ابو البقاء
فعلى هذا الواو داخلة على الجملة المقدم فيها الخبر والحق صفة لقوله قوله انتهى قال
العلامة الطيبي وقلت الواو استينافية والجملة تذييل لقوله وهو الذي خلق السموات

والارض بالحق ولهذا جعل اليوم بمعنى الحين ليعم الزمان ثم قال لايكون شيئا من السموات
والارض وسائر المكونات الا عن حكمة وصواب انتهى فى حاشية الكشف حاصل المعنى
على هذا الوجه وقوله الحق كائن حين يقول للشئ من الاشياء كن فيكون ذلك الشئ وهو
جملة مؤكدة لقوله تعالى خلق السموات والارض بالحق لكينونته هذا القول عند خلق
السموات والارض ايضا واما اذا جعل القول ما يقع بالقول وهو المقضى فالظرف لغو
منصوب بمقدر اى يقوم المقضى بالحق حين يقول للمقضية كن فيكون المقضى والوجه
الاول اوجه انتهى قال المولى التفتازانى عند قول الزمخشرى قوله الحق مبتدأ يعنى ان قوله
مبتداء والحق صفته على ان المراد به المعنى المصدرى يعنى قضاؤه الحكمة والصواب
ليصح الاخبار عنه بظرف الزمان اعنى يوم يقول وتقديم الخبر يكون لكونه الشايع فى
الاستعمال مثل عنده علم الساعة وان كان الحصر غير مناسب ههنا وما ذكر من الحصر فى قوله
لايكون شيئا الا عن حكمة وصواب مستفاد من المقام اذ لو جعل تقديم الخبر للحصر لكان
الحصر على عكس ما ذكر اى قضاؤه الحق لايكون الا يوم يقول وهو فاسد انتهى قلت لما كان
يوم بمعنى الحين ليعم جميع الازمان والاوقات والشئ الملحوظ فى فحوى الكلام ايضا عام
يعم جميع الاشياء المكونة ونعلم قطعا انه تعالى شانه يقضى فى كل وقت كل شئ بقوله
كن فيكون قضاء حقا وحكما صوابا على طبق حكمته ومشيته العلية كان المعنى لايكون
شيئا من الاشياء فى وقت من الاوقات الا عن حكمة وصواب فهذا وجه قول المحقق التفتازانى
وما ذكر من الحصر مستفاد من المقام ثم ان للمصلح يلتفت الى هذا المعنى الرائق البديع الذى
استنبطه مثل الزمخشرى بقوة قريحته الوقادة النقادة وارتضيه الحذاق المهرة من
شارحى كتابه بل اضاعه الدر الثمين لايقال لعله تركه لابهامه خلاف المذهب لان
الاشعرى لايقول بالحكمة لانا نقول هو لايقول بالحكمة مثل ما قال به المعتزلة من انها ما فيه
منفعة للفاعل او لغيره فيكون خلافه سفها ويقال لفاعله سفيها عندهم ولا يقول
ايضا بمعنى ما قال به الماتريدى من ان الحكمة ماله عاقبة حميدة فيكون خلافه سفها
ويقال لفاعله سفيها عندهم واما عدم القول بالحكمة اصلا فليس مما ذهب اليه بل
يقول هو ايضا بالحكمة ايضا بمعنى ما وقع على قصد فاعله لايقال لعله ترك هذا المعنى
البديع لابهامه لانه حصل من تقديم الخبر على المبتداء لانا نقول هذا الكتاب ليس الا لمن له
حظ من فنى المعانى والبيان واستعمالات التراكيب العربية وعدم حصول مثل هذا الحصر من
تقديم الخبر ومن ربط هذا الخبر على هذا المبتداء ظاهر لمن له حظ من فنى المعانى والبيان واما
من هو غافل عن هذين الفنين فليس خطابات الكتاب لمثله ويؤيده ان هذين الحبرين
اعنى العلامة الطيبى وصاحب الكشف لم يلتفتا فى بيان كلام الزمخشرى الى هذا التوهم اصلا
بل احالا الى فطانة المخاطبين بهذا الكتاب فتعرض له المولى التفتازانى تنويها وزيادة للايضاح
قال ابو حيان قوله ويوم يقول كن فيكون تمثيل لاخراج الشئ من العدم الى الوجود لا
ان ثم شيئا يؤمر به انتهى وهذه عبارة شايعة بين القوم الا انها من الكلمات المنتزعة
عن اصول اهل الاعتزال لان الله تعالى لايتصف بالكلام بمعنى انه لايصدر من ذاته تعالى
التكلم والكلام والا لكان تعالى محلا للحوادث على زعمهم فمعنى تكلمه تعالى انه تعالى
يخلق فى مخلوقه تكلما وكلاما ثم بعد ذلك انهم لايجوزون الخطاب للمعدوم فلذلك

فلذلك اولوا مثل هذا النظم الشريف بهذا التأويل فمن لم يكن له قدم راسخ فى فن الكلام
وفى مقالات اهل الاعتزال واصولهم وقواعدهم من زمرتنا معاشر اهل السنة ظن
هذا الكلام كلاما حسنا منتزعا من قواعد اهل السنة واصولهم مع انه سم فى دسم **قال**
تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر الآية قال ابو حيان لما ذكر قوله قل اندعو من دون الله
ما لاينفعنا ولايضرنا ناسب ذكر هذه الآية ههنا وكان التذكار بقصة ابراهيم عليه
الصلاة والسلام مع ابيه وقومه انسب لرجوع العرب اليه اذ هو جدهم الاعلى فذكروا
بان انكار هذا النبى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم عبادة الاصنام هو مثل انكار
جدكم ابراهيم عليه الصلاة والسلام على ابيه وقومه عبادتها وفى ذلك التنبيه على
اقتفاء من سلف من صالحى الاباء والاجداد وهم وسائر الطوائف معظمون لابراهيم عليه
الصلاة والسلام **قوله** وفى كتب التواريخ ان اسمه تارح بمثناة فوقية مفتوحة بعدها
الف وراء وحاء مهملتان فى الكشاف وفى كتب التواريخ ان اسمه بالسريانية تارخ والاقرب
ان يكون وزنه فاعل مثل تارخ وعابر وشالخ وفالخ وما اشبه من اسمائهم **قوله** ومعناه
الشيخ او المعوج اى معناه فى اللغة السريانية والمعوج بضم الميم وسكون العين المهملة
وتشديد الجيم **قوله** لانه اعجمى حمل على موازنه وهو افعل كادم فمنع صرفه العجمة والتعريف **قوله**
او لفت مشتق من الازر والوزر اى ليس ازر اعجميا ولا اسما بل هو كلمة عربية معناها الوصف
مشتقة من الازر او الوزر والازر فقرة الظهر ومنه اشدد به ازرى اى ظهرى والوزر
الاثم والثقل **قوله** والاقرب انه علم اعجمى على فاعل اى الاقرب ان لايكون عربيا بل هو
اعجمى سواء كان اسما او وصفا وان لايكون وزنه افعل بل فاعل **قوله** وقيل اسم صنم
يعبده فلقب به للزوم عبادته فى الكشاف وقيل آزر اسم صنم فيجوز ان ينبذ به للزوم
عبادته كما نبذ ابن قيس بالرقيات اللاتى كان يشبب بهن فقيل ابن قيس الرقيات انتهى
التشبيب النسيب يقال هو يشبب بفلانة اى يذكر صفتها وحاله معها فى الشعر **قوله**
ثم قال اتتخذ اصناما آلهة تفسيرا وتقديرا ناظر ومرتبط لقوله وقيل المراد به الصنم **قوله**
ويدل عليه ان قرئ ءازرا تتخذ بفتح همزة ازر وكسرها وهو اسم صنم فى الكشاف بفتح الهمزة
وكسرها بعد همزة الاستفهام وزاى ساكنة وراء منصوبة منونة انتهى فيكون الاسم
الذى هو اسم الصنم يقرأ على احد وجهين بفتح الهمزة ازرا مثل احمدا او بكسرها مثل شبهها
بعد همزة الاستفهام ثم الاحسن للمصنف ان يقول بعد همزة الاستفهام عقيب هذا التركيب
اعنى قوله بفتح همزة ازر وكسرها حتى يشعر الكلام ولى كلمة ازر الاستفهام ثم ان اضمار
الفعل يكون بين همزة الاستفهام واسم الصنم اى تعبد ازرا بقرينة بيان ما بعده اعنى تتخذ
قوله وهو يدل على انه علم فى حاشية الكازرونى وفيه انه يحتمل ان يكون وصفا فى الاصل
على ما ذكر ثم ينادى به كما يقال يا عالم فان النداء لايختص بالعلم غاية الامر ان نداء العالم
يكون اكثر فلعله نظر الى كونه راجحا للكثرة انتهى قال مولانا سنان فى بيان قول المص
وهو يدل على انه علم لان خطاب ابراهيم عليه الصلاة والسلام لابيه وان كان
كافرا بما يشعر بتحقيره ينافى حسن الادب فتأمل انتهى قلت ذكر اهل التفسير وجوها من
المعانى فى كلمة ازر الضعيف والقوى والثقيل على تقدير كونه عربيا والشيخ والمعوج
والمخطى على تقدير كونه سريانيا فان لم يكن علما وكان عربيا فالتحقير ان سلم فى الثالث

في الاوليين غير مسلم وكذا اذا كان سريانيا ولم يكن علماً فالتحقير في الاخرين مسلم
وفي الاول غير مسلم وانه في الاعلام ما يشعر بالمدح والذم باعتبار معناه وان تضليل
ابيه مع قومه مواجهة بقوله اني اراك وقومك في ضلال مبين مشافهة لابيه
بالضلالة والجهالة وليس ما يشعر به الكلمة على تقدير عدم كونها علماً اشد في التفتيش
بالضلالة والجهالة سيما بكلمة ان المفيدة للتحقيق وصيغة المضارع في اري المفيدة
للاستمرار المستلزمة لتحقق الضلالة تحققاً بعد تحقق كل ذلك على وجه الخطاب
فلعله لذلك قال فتأمل قوله ومثل هذا التبصير نبصره في الكشاف والمعنى مثل ذلك
التعريف والتبصير نعرف ابراهيم ونبصره ملكوت السموات والارض انتهى قال العلامة
الطيبي يريد ان المشار اليه بقوله كذلك معنى ما سيجيء وعليه في وجه قوله تعالى
هذا فراق بيني وبينك قال المص قد تصور فراق بينهما عند حلول ميعاده على ما قال
موسى عليه الصلاة والسلام ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني فاشار اليه
وجعله مبتدأ واخبر عنه كما تقول هذا اخوك فلا يكون هذا اشارة الى غير الاخ كذلك
سبحانه وتعالى جعل المشار اليه معنى الايات التالية وهي التعريف والتبصير ويجوز ان
يقال الجملة معترضة بين المعطوف وهو فلما جن والمعطوف عليه وهو قال ابراهيم
والجملة المعترضة مؤكدة فرتبتها التأخر فيكون المشار اليه سابقاً في المرتبة وان تأخر
في اللفظ ويجوز ان يكون المشار اليه ما به اتخذ اباه وضلل قومه من المعرفة والبصارة
فيكون قوله فلما جن عليه الى اخره تفصيلاً وبياناً لمعنى المثل في كذلك انتهى قال صاحب
الكشاف عند قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطاً ومثل ذلك الجعل العجيب جعلنا
كم انتهى قال صاحب الكشف في بيان هذا القول يريد انه لم يشر به الى سابق بل الى الجعل المدلول
عليه بجعلناكم وجيء بما يدل على البعد تفخيماً اصله وجعلناكم امة وسطاً مثل هذا
الجعل اي جعلاً عجيباً كما تشاهدونه والكاف في الحقيقة مقحم للمبالغة وهذا النحو مطرد
في كلام العرب والعجم لا تكاد تسمع غيره وهو في القرآن كثير وهذا هو الوجه انتهى وفي
حاشية القطب ويرد عليه انه تشبيه الشيء بنفسه لكنا نقول بالفارسية همچنين كردم
وهمچنين كنيم واين انشا نست باين فعل فكانه لا تشبيه فيه انتهى وهذه الاقوال
المنقولة وان سبق منا الا انا ذكرناها هيهنا ايضاً لطول العهد ومخافة الذهول ولغاية
نفاستها بحيث لا يلام في مثلها التكرار والاعادة ثم ان المص وان لم يتبع فيما مضى
في سورة البقرة كلام الزمخشري حيث جعل الاشارة في كذلك جعلناكم الى ما ذكر قبله لا الى
ما ذكر بعده الا ان قوله تفصيل وبيان لذلك قرينة واضحة على انه جعل الاشارة هيهنا الى
ما ذكر بعده مثل الزمخشري حيث لم يجعل فلما جن الخ تفصيلاً وبياناً للمثل ذلك بل بياناً لذلك
اذ على تقدير ان يكون الاشارة بذلك الى ما ذكر قبله يكون فلما جن الخ تفصيلاً وبياناً
للمثل ذلك لا لذلك فتأمل قال ابو حيان والاراءة هيهنا بمعنى الايصال لانها
تعدت الى اثنين الاول ابراهيم والثاني ملكوت والهمزة فيها للنقل رأيته جعلته يرى
فاصل الفعل اي بمعنى يتعدى الى واحد فلما دخلها همزة النقل تعدى الى اثنين قوله ربوبيتها
وملكها وقيل عجائبها وبدائعها والملكوت اعظم من الملك والتاء فيه للمبالغة قال
الامام البغوي وروي عن سلمان ورفع بعضهم عن علي رضي الله تعالى عنه لما ارى

لما ارى ابراهيم عليه الصلاة والسلام ملكوت السموات والارض ابصر رجلاً على فاحشة
فدعا عليه فهلك ثم ابصر اخر فدعا عليه فهلك ثم ابصر اخر فاراد ان يدعو عليه فقال الله
يا ابراهيم انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدعون على عبادي فانما انا من عبدي على ثلث
خلال اما ان يتوب الي فاتوب عليه واما ان اخرج منه نسمة تعبدني واما ان يبعث
الي فان شئت عفوت عنه وان شئت عاقبت وفي رواية واما ان يتولى فان جهنم
من ورائه قوله وقيل عطف على قال ابراهيم وكذلك نرى اعتراض فان اباه وقومه كانوا
يعبدون الاصنام فاراد ان ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال
القول بهذا العطف هو قول الكشاف والمص يستحسن ذلك بل جعل فلما جن منوطاً
لقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض قال ابو حيان فلما جن عليه الليل
هذه الجملة معطوفة على قوله واذ قال ابراهيم على قول من جعل وكذلك نرى اعتراضاً وهو
قول الزمخشري وقال ابن عطية الفاء في قوله فلما رابطة جملة ما بعدها بما قبلها وهي
ترجح ان المراد بالملكوت هو هذا التفصيل الذي في هذه الاية انتهى قلت ويؤيد قول
الزمخشري ان قوله فلما جن عليه الليل الى قوله جميعاً بيان لمحاجته مع قومه ومناظرته
معهم وتنبيهاً على فساد ما هم عليه من عبادة الاصنام والكواكب بضروب المحاجة
وانواع المناظرة واصناف المطارحة وقد ارتضى هذا الوجه المص ايضاً وجعله اول الوجوه
فيكون قوله فلما جن الى اخره منوطاً لقوله واذ قال ابراهيم لابيه اذ الحق مرتبطاً بالظرف
فقول الزمخشري هو هو قال تعالى رأى كوكباً قال هذا ربي الاية قال ابو حيان لم يأت
في الكوكب رأى كوكباً بازغاً لانه اول ما ارتقب حتى بزغ الكوكب لانه باظلام الليل تظهر
الكواكب بخلاف حالة القمر والشمس فانه لما وضح لهم ان هذا النير وهو الكوكب الذي رآه لا
يصلح ان يكون رباً ارتقب ما هو انور منه واضوأ لالحاقه بالكوكب والاستدلال على انه
لا يصلح للعبادة فرآه اول طلوعه وهو البزوغ ثم عمل كذلك في الشمس ارتقبها اذ كانت انور
من القمر واضوأ واكبر جرماً واتم نفعاً ومنها استمد القمر على ما قيل فقال ذلك على سبيل
الاحتجاج عليهم وبين انها مساوية للقمر والكوكب في صفة الحدوث ثم قال ولما
افلت الشمس ولم يبق شيء يمثل لهم به وظهرت حجته وقوي بذلك على منابذتهم تبرأ
من اشراكهم وبادأهم بقوله يا قوم لينبههم على تحقيق تبرئه من الشرك قال والكوكب كان
الزهرة قال ابو حيان القائل بانه زهرة هو ابن عباس رضي الله تعالى عنه وكوكب
فوعل فالواو زائدة واصوله الكاف والباء وقال الصغاني وحق لفظ كوكب ان يذكر في
تركيب ك ب عند حذاق النحويين فانها صدرت بكاف زائدة عندهم الا ان الجوهري
اورده في تركيب و ك ب ولعله تبع فيه الليث فانه ذكر في تركيب الا الواو
اصلية انتهى وليت شعري من حذاق النحويين الذين تكون عندهم الكاف مزيدة وفي الزيادة
انتهى كلام ابو حيان قوله وقوله هذا ربي على سبيل الوضع فان المستدل على فساد قول يحكيه
على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد الخ قال في الكشاف وكان ابوه وقومه يعبدون
الاصنام والشمس والقمر والكواكب فاراد ان ينبههم على الخطاء في دينهم وان يرشدهم الى
طريق النظر والاستدلال ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لا يصح ان
يكون الهاً لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً احدثها وصانعاً صنعها ومدبراً

ثم طلوعها وافولها وانتقالهما ومسيرها وسائر احوالها هذا ربي قول من ينصف خصمه
مع علمه انه مبطل فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه لان ذلك ادعى الى الحق من الشغب
ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة لا احب الافلين لا احب عبادة الارباب المتغيرين
عن حال الى حال المنتقلين من مكان الى مكان المحتجبين بستر فان ذلك من صفات الاجرام ثم
قال وقيل هذا كان نظره واستدلاله في نفسه فحكاه الله تعالى والاول اظهر لقوله
لئن لم يهدني ربي وقوله يا قوم اني بريء مما تشركون انتهى فالزمخشري كما ترى زيف كونه
استدلالا لنفسه وضعفه والمص اورده على كونه وجها ثانيا مع اسقاط كلمة التمريض
قال الامام البغوي هذا ربي فاختلفوا في قوله ذلك فاجراه بعضهم على الظاهر وقالوا
كان ابراهيم عليه الصلاة والسلام مسترشدا طالبا للتوحيد حتى وفقه الله تعالى واتاه
رشده فلم يضره ذلك في حال الاستدلال وايضا كان ذلك في حال طفوليته قبل قيام
الحجة عليه فلم يكن كفرا وانكر اخرون هذا القول وقالوا لا يجوز ان يكون لله تعالى رسول
ياتي عليه وقت من الاوقات الا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه
بريء وكيف يتوهم هذا على من عصمه الله تعالى واتاه رشده من قبل واخبر عنه فقال
اذ جاء ربه بقلب سليم قال كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض افتراه اراه
الملكوت ليوقن فلما ايقن راى كوكبا قال هذا ربي معتقدا وهذا ما لا يكون ابدا انتهى فعلى
هذا القول يكون قول الزمخشري والاول اظهر غير صحيح لانه يشعر ان الثاني ايضا صحيح ظاهر
واصحاب هذا القول ينكرون صحته فضلا عن ظهوره وكذا يكون قول المص او على وجه
النظر والاستدلال غير صحيح ايضا على هذا التقدير وقال الامدي في الابكار الاصل الخامس
في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما قبل النبوة فقد قال القاضي ابو بكر الباقلاني
رحمه الله تعالى لا يمتنع عقلا ولا سمعا ان يصدر من النبي قبل نبوته معصية سواء كانت
صغيرة او كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة على عصمته قبل ظهورها على يده بل ولا يمتنع عقلا ارسال
من اسلم بعد كفره ووافقه اكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة وقالت الروافض واكثر المعتزلة
لا يجوز ان يبعث الله تعالى من صدر عنه كبيرة وان تاب منها انتهى ولعل صاحب الكشاف
كان من المعتزلة الذين وفقوا اكثر اصحابنا والا لم يصح قوله والاظهر ههنا وكذا جعل المص
وجها ثانيا يشعر انه من اكثر الاشاعرة الذين وافقوا القاضي ابا بكر رحمه الله تعالى في
هذا القول ولعل القول الذي عزاه الامام البغوي الى الاخرين هو قول من لم يوافق القاضي
ابا بكر من الاشاعرة وهم الاقلون من الاشاعرة هذا ثم ان الامام محمد بن جرير الطبري
ذكر في تفسيره الاقوال التي تشعر ان هذا ربي في المواضع الثلثة ليس الا على طريقة المحاجة
والمناظرة مع قومه او على طريقة الانكار واما بحذف الاستفهام او بغيره ثم زيف الجميع
وبرهنه وقال ان هذا ربي في المواضع الثلثة وقع منه عليه الصلاة والسلام لا على
طريق المحاجة ولا على طريقة الانكار بل ارشادا لنفسه طالبا للحق فالتذبذب ههنا
ليس الا لطلب الحق الى ان يصله فبعد الوصول لا تذبذب ولا تلجلج ولقد قال في بيان
النظم الشريف انه قال في رؤية الكوكب هذا ربي فعبده الى ان افل ثم قال في رؤية القمر
هذا ربي فعبده الى ان افل ثم قال في رؤية الشمس هذا ربي هذا اكبر فعبده الى ان افلت و
غابت عن الابصار فترى ان ذلك الامام لم يكتف بمجرد الجواز العقلي بل قال بالوقوع والتحقيق

والتحقيق فعلى هذا يتايد قول القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى وقول اكثر الاشاعرة
ومعتزلة البصرة ولم اجد احدا قال فعبده سوى ابن الجرير الطبري والله اعلم بحقيقة الحال
ثم انه يقتضي القول بانه عليه الصلاة والسلام انما قال ذلك محاجة لقومه ومناظرة
معهم ان قوله لئن لم يهدني ربي يدل على انه كان عارفا بان له ربا يستحق العبادة و
منه الهداية وان قومه على الضلال ويشعر بان محاجته كانت مع منكر مبالغ في
الانكار حيث احتيج الى القسم فان اللام لئن موطئة وفي لاكونن جواب قسم وقوله يا قوم
اني بريء مما تشركون صريح في ان الكلام مع القوم وحمله على حصول اليقين من الدليل خلاف
الظاهر وكذا قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه حجة واضحة على ذلك
فلو تامل متامل ههنا بتعميق النظر وبتطبيق نسق النظم الشريف وسبكه على قواعد البيان
واعتبارات البلغاء لوجد في نفسه اعراضا عما قاله الطبري واقبالا الى الوجه الاول من
الوجهين الذين ذكرهما الزمخشري والمص ههنا سيما وفيه السلامة عما تلجلج في الصدور
وجالج في القلوب من القول بانه عليه الصلاة والسلام عبد الكوكب والشمس والقمر
في اوقات معدودة والامام ابو منصور الماتريدي ايضا على مسلك الجمهور وتبرا عما
سلك اليه الطبري وغيره فقال ونحن نبرا الى الله تعالى ان نجعله حرا بالفاجري عليه
القلم وهو كان عن الله تعالى بهذه الغفلة حتى يتوهم في نجم او قمر او شمس ثم قال فنقول
ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان مؤمنا في ذلك الوقت عارفا بربه حق المعرفة
ولكن كلم قومه كلام مستدرج باظهار المتابعة لهم ليكونوا به اوثق واليه اميل و
ذلك ابلغ في الحجاج والطف في المكيدة فبدا بتعظيم ما عظموه اذ هم قوم كانوا يعظمون
النجوم وقد ذكر الامام في بيان هذه الايات المذكورة في حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام
مع قومه اشياء اردت ان اذكر بعضها على طريق الاجمال لعدم خلوه عن الفائدة فنقول
قال الامام وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رحمه الله تعالى قال سمعت الشيخ الامام ابا
القاسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله تعالى غير متناهية و
معلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر الفرد
يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل
وكل تلك الاحوال دالة على حكمه وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى
كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى فثبت ان دلالة ملك الله تعالى وملكوته
ولفوت جلاله وسمات عظمته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة
واحدة في عقول الخلق محال فاذا لا سبيل الى تحصيل تلك المعارف الا بان يحصل بعضها
عقيب بعض لا الى النهاية في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه
بل قال نريه وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله تعالى له نهاية واما السفر في
الله تعالى فانه لا نهاية له انتهى لا يقال هذا الكلام مما لا محصل له اذ كون المعلومات
في عالم الاجسام غير متناهية لا تختص بتركب الاجسام من الجواهر الفردة بل عند النفاة
ايضا ان للاجسام اجزاء غير متناهية لان تجزية تلك الاجزاء عند حد لا تقف عندهم
مثل معلومات الله تعالى ومقدوراته عند المتكلمين فمعلومات الاجسام يحصل بعضها
عقيب بعض لا الى نهاية في المستقبل بل هذا الاعتبار اولى من اعتبار الجواهر الفردة لانا

نقول لكلام مبنى على مذهب المتكلمين ونفاة الجواهر الفردة هم الحكماء ثم قوله وهذا
هو المراد من قول المحققين السفر الى الله تعالى له نهاية واما السفر فى الله تعالى فانه لا نهاية له
الظاهر انه كلام الامام ويحتمل ان يكون كلام ابيه ويحتمل ان يكون كلام امام الحرمين
وايا ما كان فليس له وجه صحة اصلا على قول من يقول بالسير الى الله تعالى والسير فى الله
تعالى وهم السادات الصوفية كما لا يخفى ذلك على المبتدئين من ارباب السلوك فضلا
عن المتوسطين لان سير السائر الى الله تعالى لا يمكن ان يكون سيرا فى الله تعالى ما لم يكن السائر
فانيا عن وجوده ونعوته واوصافه فلو فرض ان رجلا عاش كذا كذا الف سنة واشتغل
بالاستدلال بالاكوان على وجود الصانع ونعوته ولم يخرج هذا الرجل عن وجوده واوصافه
لم يكن سائرا بالسير فى الله تعالى وزعم الامام ان الاستدلال بالاكوان والاثار على نحو ما
ذكره من قبيل السير فى الله تعالى على ما اصطلح عليه القوم ولعل الامام اخذ مقالات
السادات ومصطلحاتهم من بطون الدفاتر والاوراق فحمل هذين الاسمين اعنى السير الى الله
تعالى والسير فى الله تعالى على ما توهم من الاوراق وكما ان السير فى الله تعالى ليس كما توهم
كذلك عدم تناهى هذا السير ايضا ليس مثل توهم من عدم تناهى الاثار التى هى مادة الاستدلال
للمستدل فوجه عدم تناهى السير فى الله تعالى بمعنى ما ذكرنا امر اخر لا يسطر فى الكتاب بيت
فكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسئل عن الخبر والحاصل ان المعرفة الحاصلة
بالاستدلال بالاكوان هى المعرفة الحاصلة من السوى والغير وليس مثله من قبيل السير فى
الله تعالى وانما السير فى الله تعالى من قبيل عرفت ربى بربى وقد قال المحققون سبحان
من لم يجعل دليلا عليه سوى نفسه ثم قال الامام واعلم ان تفسير هذه الاراءة
فيه قولان الاول ان الله تعالى اراه الملكوت بالعين قالوا انه تعالى شق له السموات
حتى رأى العرش والكرسى الى حيث ينتهى فوقية العالم الجسمانى وشق له الارض الى حيث
ينتهى الى السطح الاخير من العالم الجسمانى ورأى ما فى السموات من العجائب والبدايع ورأى
ما فى باطن الارض من البدايع عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه لما اسرى الى السماء رأى
ما فى السموات وما فى الارض فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى اخر بالهلاك فقال الله
تعالى له كف عن عبادى فهم بين حلال وحرام اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون
فاغفر لهم او يتولى فالنار من ورائهم طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه الاول ان
اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله تعالى فلا يليق انه لما رفع الى السماء
ابصر عبدا على الفاحشة الثانى ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يدعون بهلاك
المذنب الا عن امر الله تعالى واذا اذن لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه الثالث ان ذلك
الدعاء اما ان يكون صوابا او خطاء فان كان صوابا فلم يرده فى المرة الثانية وان كان
خطا فلم يقبله فى المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على خلاف دلائل العقول
وجب التوقف فيها انتهى كلام الامام والامام نقل هذه الاعتراضات من القاضى عبد
الجبار الهمدانى ولم يتعرض لدفعها وجوابها بل تركها على حالها فنقول قوله ان اهل السماء
هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله تعالى فلا يليق انه لما رفع ابصر عبدا على الفاحشة
ان اراد انه يلزم من هذه الرواية ان يكون العبد على الفاحشة فى السماء فهو فاسد
اذ ليس فى هذه الرواية ان هذا العبد المذنب كان فى السماء وانما النص انه تعالى اسرى

بابراهيم عليه الصلاة والسلام الى السماء فابصر فيه ما فى السموات والارضين
فلا يلزم من ان يكون الرائى فى السموات ان يكون المرئى المبصر له فى السموات نعم لو لم
يكن المبصر المرئى له الا السموات وما فيها لكان له وجه وقد ورد فى بعض طرق الحديث
على ما ذكره ابن جرير الطبرى فى تفسيره انه عليه الصلاة والسلام رأى فى السماء جميع اهل
الارض فرأى فيهم رجلا على الفاحشة قوله ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يدعون
بهلاك المذنب الا عن امر الله تعالى قلنا هو كلام فى غاية السقوط نشاء عن الجهل باطوار
الانبياء عليهم الصلاة والسلام واحوالهم اليس قد نزل قوله تعالى ويدع الانسان
بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا حين دفع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لسودة بنت دمعة اسيرا فرحمته لانينه فارخت كتافه فهرب فدعا عليها رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال قطع الله تعالى يدك فنزلت هذه الاية والحديث
ورد فى الصحيح وقد قنت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شهرا على رعل وذكوان
وعصية يدعو عليهم حتى نزل ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون
وهذا ايضا ورد فى الصحيح وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يقول فى دعائه معتذرا
اللهم انما انا بشر ايما مسلم سببته او شتمته او لعنته وهو ليس باهل له فاجعله زكوة
وطهورا نعم ان المعتزلة على ان ليس للنبى العمل بالرأى والاجتهاد وانه لا يعمل شيئا
الا بالوحى فما ذكرناه يبطل مقالتهم ولو عددنا النصوص الدالة على فساد رأيهم لطال
الكلام واورث الملال قوله واذا اذن الله تعالى فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه
قلنا ان الاذن بالدعاء على المذنب من قبيل الوعيد على المذنب منه تعالى وقد قال كثير
من اهل السنة انه يجوز الخلف فى وعيده تعالى ووافقهم فى ذلك معتزلة البصرة وقد
دل عليه قصة يونس عليه السلام حيث جاءه الوحى بنزول العذاب على قومه فى الوقت
الفلانى فاخبر قومه بذلك او امارته وظنوا انه واقع بهم فلما تضرعوا وابتهلوا الى الله
تعالى فدفعه فاندفع قوله ان ذلك الدعاء اما ان يكون صوابا او خطاء فان كان صوابا
فلم يرده فى المرة الثانية وان كان خطاء فلم يقبله فى المرة الاولى قلنا كان صوابا بمعنى
انه كان مشروعا موافقا للشرع لا خطاء مخالفا للشرع تعالى لان هذا الدعاء من قبيل
الغضب فى الله تعالى ومن قبيل الغيرة على هتك محارم الله تعالى ومن قبيل المحاماة على
محافظة حرمة احكام الله تعالى وحدوده الا انه تعالى اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
وسبقت رحمته على غضبه فالشرع شرعه والرحمة رحمته لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
فلم ولم لا يرد عليه تعالى وما يكون للعبد ان يقول ما ليس له بحق يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد فلم ولم مبنى على اصول قوم جعلوا تدبيره تعالى وتصرفه فى خلقه تابعا لموافقات
العقول ومقتضياته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا قوله واخبار الاحاد اذا
وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها وهذا الكلام منه ايضا مبنى
على اصولهم الفاسدة وقد انكروا الرؤية وقالوا ان الاحاديث الواردة فى حق الرؤية
على خلاف مقتضيات العقول وكذا انكروا عهد الميثاق على ما تلقته اهل السنة وخلق
الاعمال والقضاء والقدرة فى الاعمال الاختيارية وانكروا الاحاديث الصحيحة الواردة
فى اثبات تلك الاشياء لزعمهم ان تلك الاحاديث وردت على خلاف دلائل العقول

ولو عددنا فضايحهم على هذه الوتيرة لخرجنا عن المقصود ثم قال الامام بعد كلام طويل
تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكواكب على نفس الناطقة التي لكل فلك والشمس
على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان ابو علي ابن سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي
ان المراد بافولها امكانها في نفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الافلين ان هذه
الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من
الانتهاء الى واجب الوجود واعلم ان هذا الكلام لا بأس به الا انه يبعد حمل لفظ الآية
عليه ومن الناس من حمل الكواكب على الحس والقمر على الخيال والشمس على العقل والمراد هذه
القوى المدركة الثلثة وهي قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها
انتهى قلت قال الامام لا بأس به وانا اقول غير صواب في تفسير الكتاب الكريم وانما يتبع
كلام الغزالي فيما هو موافق لاصول الشرع وفيما لا يأبى عنه اصول التفسير واستعمالات
العرب العادية وقد اشتهر عن الغزالي ايضا قوله ليس في الامكان ابدع مما كان قال
محمد الشهرستاني في الملل والنحل قدماء الفلاسفة قالوا بانه تعالى هو الجواد فلا يجوز
ان يدخر شيئا لا يفعله فيما ابدعه واوجده فهو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره
ما هو احسن واكمل مما ابدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل انتهى فترى ان هذه المقالة
من الامام الغزالي كلام الفلاسفة القائلين بالايجاب ونفي القدرة ولعل الامام
الغزالي رحمه الله تعالى قال هذا وامثاله في اوائل حاله وقد حكى مثل هذه المقالة
عن النظام الذي هو من قدماء المعتزلة وشيخ لابي الهذيل العلاف وقد تبرأ اصحاب
النظام عن المقالات التي تفرد بها مثل انه تعالى لا يقدر على الشرور والمعاصي خلافا لاصحابه
فانهم قصدوا بانه قادر عليها لكنه لا يفعلها لا قبيحة وقال انه تعالى لا يقدر على ان
يفعل بعباده ما ليس فيه صلاحهم ولا يقدر على ان يزيد في عذاب اهل النار شيئا
ولا على ان ينقص منه شيئا ولا على ان ينقص من نعيم اهل الجنة شيئا ولا على ان يخرج احدا
من اهل الجنة وليس شيء من ذلك مقدورا له تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قول و
الحق بما ذكرنا قول ابي منصور الماتريدي انه تعالى لا يقدر على الظلم والسفه والكذب
وهذا مثل قول النظام انه تعالى لا يقدر على الشرور والمعاصي وقد تبع الامام ابي منصور
في هذا القول اكثر الماتريدية وذكروا ذلك في كتبهم الكلامية وكذا قول ابي منصور واصحابه
انه تعالى لا يقدر على خلق الجوهر متعريا عن العرض ولا على خلق العرض متعريا عن الجوهر وقد
ذكره ايضا اصحاب الماتريدية في كتبهم الكلامية فهذا هو الموافق لقول الفلاسفة
الذين قالوا فما ابدعه واوجده فهو المقدور ولو كان في علمه وقدرته ما هو احسن
واكمل مما ابدعه نظاما لفعل وقد اخذ الغزالي قوله ليس في الامكان ابدع مما كان
من هذه المقالة وكذا قول الماتريدي واصحابه لا يقدر على خلق الجوهر متعريا الخ على نمط
هذا القول من الفلاسفة تعالى الله عما يقولون وما قدر الله حق قدره وفي الحديث القدسي
اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكذا
الكلام فيمن حمل الكواكب على الحس والقمر على الخيال والشمس على العقل ولقد سبق من المصنف
في اوائل البقرة عند قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء
ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم مقالة مماثلة لهذه المقالات فتذكرها ولعمري

ولعمري يجب صيانة كلامه العزيز وكتابه الكريم عن امثال هذه السقطات واشكال
تلك الخرافات ثم قال الامام دل قوله لا احب الافلين على احكام الحكم الاول هذه
الآية تدل على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا فكان آفلا
ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة ويصعد من السماء
الى العرش اخرى والا لحصل حينئذ معنى الافول الحكم الثاني هذه الآية تدل على انه تعالى
ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا وح يحصل معنى الافول
وذلك مح الحكم الثالث هذه الآية تدل على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل
لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة الحكم الرابع تدل هذه الآية
على ان معارف الانبياء عليهم الصلاة والسلام استدلالية لا ضرورية والا لما
احتاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام الى الاستدلال الحكم الخامس دلت هذه الآية
على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن
تحصيلها بطريق آخر لما عدل ابراهيم عليه الصلاة والسلام الى هذه الطريقة انتهى و
لقائل ان يقول في الحكم الاول ان الصفاتية القائلين بحقية الاستواء وحقية النزول
الذاهبين الى عدم التأويل كما هو مذهب الصحابة والتابعين ومذهب عامة المحدثين
ومذهب ابي حنيفة واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كما نقله صاحب التبصرة
ويقال له مذهب السلف ان النزول حاصل له تعالى حال كونه تعالى مستويا على
عرشه لانه تعالى لا يشغل شان عن شان فكما انه ليس كمثله شيء في ذاته ليس كمثله
شيء في صفاته فليس استواؤه على عرشه مثل استواء المخلوقات ولا النزول مثل
نزول المخلوقين بل هما صفتان ثابتتان له تعالى بلا كيف فقول الامام هيهنا قياس
الغائب على الشاهد وقياس صفات الخالق على صفات المخلوق قوله هذه الآية تدل
على ان الدين يجب ان يكون مبنيا الخ قلنا الدلالة غير مسلم اذ قومه عبدة الاصنام
يعتقدون تعدد الالهة وينكرون عدم تعددهم فلا بد من بيان فساد مسلكهم
بالاحتجاج والاستدلال ولم ينفع في هذا الباب ايراد الدعوى بلا ايراد دليل يدل
عليه نعم لو كان المخاطبات مع قوم في نفوسهم عظم القائل وشرفه وصدقه وسمته
واستقامة هديه فاذا اورد مثل هذا القائل لمثل هؤلاء المخاطبين مقالة مجردة
عن دليل يدل عليه عقلا فهو جائز لتلقي القوم تلك المقالة عنه على سبيل التقليد
فعدم ايراده عليه الصلاة والسلام مدعاه هيهنا مجردا عن دليله هيهنا ليس لان الدين
لا يصح بناؤه على التقليد مطلقا بل لانه عليه الصلاة والسلام لو اورد كذلك لا ينفعهم
لانكارهم صدق سمته وسداد هديه بل يزعمون انه عليه الصلاة والسلام في هذه
الدعوى والدعوة ضال مضل مخالف للحق فقوله والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة
البتة كلام ساقط قوله الحكم الرابع تدل هذه الآية على ان معارف الانبياء عليهم
الصلاة والسلام ربهم استدلالية لا ضرورية قلنا لا دلالة اصلا اذ سلوكه عليه
الصلاة والسلام هيهنا الى طريقة الاستدلال والمناظرة والمباحثة لان قومه يدعون
انه عليه الصلاة والسلام مخطئ في دعواه التوحيد غير محق في دعواه ودعوته
فلو القى اليهم ما حصل لهم من العلم الضروري بتوحيده تعالى وبما يجب وما يمتنع في

حقه تعالى من الصفات بلا ايراد دليل يدل عليه لم ينفع في هذا الباب اصلا فله
عليه الصلاة والسلام علمان ضروري واستدلالي وهو عليه الصلاة والسلام
في كل منهما على غاية من الكمال الا انه عليه الصلاة والسلام استعمل الطريقة الثانية
دون الاولى في هذا المقام لانه لا ينفع ههنا الا المحاجة والمناظرة وبيان فسادهم
بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة فقوله والا لما احتاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام
الى الاستدلال في غاية السقوط ونهاية الهبوط قوله دلت هذه الآية على انه لا طريق
الى معرفة تعالى الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته قلنا الادلالة اصلا لما
تحققت وقوله اذ لو امكن تحصيلها لما عدل ابراهيم عليه الصلاة والسلام الى هذه
الطريقة قلنا فرق بين المعرفة لنفسه وبين المعرفة لالقاء غيره ويحصل الاول بخلق
الله تعالى علما ضروريا فيه وبطريق الاستدلال واما الثاني وهو ايقاع معرفة الله
تعالى على الغير وايضا لها اليه فلا يحصل عادة الا بطريق الاحتجاج والاستدلال و
المناظرة اذ كان الغير منكرا كما مر قوله او على وجه النظر والاستدلال عطف على قوله على
سبيل الوضع لا يذهب عليك ان الوجه الاول ايضا على سبيل النظر والاستدلال
اذ ماله الى قياس الخلف الذي يفرض فيه مدعى الخصم صحيحا ليظهر استلزامه للفساد
فكل من الوجهين على وجه النظر والاستدلال غايته ان هذا ربي ذكر في الوجه الاول
على سبيل الفرض مماشاة مع الخصم وليس ذكر هذا القول في الوجه الثاني على سبيل الفرض
والمماشاة مع الخصم بل لاجل طلب الحق وابتغاء وصوله ففي الوجه الاول ان فساد هذا
القول اعني هذا ربي بين مبين عنده قبل الاستدلال وبعد الاستدلال وخلاله
وفي الوجه الثاني لم يتبين فساده الا بعد الاستدلال فاحتاج المص الى دفع الشبهة فقال
عقيب الوجه الثاني انما قاله زمان مراهقته الخ وعلى قول الامام محمد بن جرير الطبري
وقول القاضي ابي بكر الباقلاني وقول اكثر الاشاعرة على ما نقله الآمدي في الابكار
لا حاجة في دفع الشبهة الى ما ذكره المص من الجوابين كما تحققت ثم انه كان ينبغي للمص
في الوجه الثاني ان يذكر كلمة لنفسه ويقول او على وجه النظر والاستدلال لنفسه حتى
لا يوهم كلامه ان الوجه الثاني ليس على وجه النظر والاستدلال فقول مولانا سنان
قول المص على سبيل الوضع ناظر الى الوجه الثاني في فلما جن عليه الليل وقوله او على وجه
النظر والاستدلال ناظر الى الوجه الاول كلام مختل غير صحيح وقول الكازروني قول
المص او على وجه النظر والاستدلال لا يناسب منصب مقام الخليل فالاولى الاقتصار
على الوجه الاول ولذا اقتصر عليه الزمخشري انتهى يرد عليه ان الزمخشري لم يقتصر على الوجه
الاول بل قال بعد ذكر الوجهين والاول اظهر قال مولانا ابن تمجيد اقول الاظهر لدلائل
على ان المراد الوجه الاول قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه انتهى
اقول وهو كلام نفيس قال تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الآية
قال ابو حيان وهذا من تجنيس المغاير الاول فعل والثاني اسم والمعنى قصدي وعبادتي
فطر السموات وهي ظرف للكواكب والشمس والقمر معبوداتهم من دون الله تعالى والارض
ذكر الظرف الذي فيها اصنامهم المتخذة من الخشب والحجارة قوله لتعدد دلالته اي
لتعدد دلالة الافول على الامكان الذي ينافي الربوبية لاشتمال الافول على الحركة و

على الحركة والاحتجاب وكل منهما من صفات الاجسام بخلاف البزوغ فان فيه
دلالة وهي الحركة فقط بدون الاحتجاب كذا قالوا وفيه نظر قوله ولعله جواب
لتخويفهم اياه عن آلهتهم وتهديد لهم بعذاب الله والتهديد كالتخويف صادر
منهم اياه عليه الصلاة والسلام فهما انذروه عليه الصلاة والسلام باصنامهم
وعبر عنه بالتخويف وبالله تعالى وعبر عنه بالتهديد فالتهديد معطوف على التخويف
فالجواب جواب الامرين ويحتمل العطف على الجواب فيكون التهديد منه عليه الصلاة
والسلام اياهم فيكون هذا الاستثناء منه عليه الصلاة والسلام كما كان الجواب
كان للتهديد وتقرير التهديد يا قوم اني على الحق وقد هداني ربي اخاف مكر الله تعالى
وفتنته فانتم احرى بالخوف من مكر الله تعالى وفتنته لانكم في ضلال مبين وما
قيل قوله وتهديد بالجر عطف على قوله لتخويفهم اي جواب التهديد لهم اياه عليه
الصلاة والسلام بعذاب الله تعالى فيكون التهديد والتخويف كلاهما منهم احدهما
بالله والثاني باصنامهم والجواب منه عليه الصلاة والسلام بقوله الا ان يشاء
ربي شيئا جواب لهذا التخويف والتهديد الصادرين منهم اياه يعني كانهم قالوا ان
انكارك آلهتنا وانكارك عبادتنا اياهم يوجب لك امرين محذورين احدهما اصابة
المس والتخبيل من الاصنام اياك وثانيهما اصابة العذاب من الله تعالى لكونهم مقربون
عند الله تعالى لمفعوله وتلك واهانتك اياهم ومن ينتهي اليهم بمثابة عداوته تعالى وكانه
عليه الصلاة والسلام قال لهم في الجواب عن هذين المقالين منهم لا اخاف الضرار
من انكاري واهانتي لمعبوداتكم لا من انفسهم ولا من كون هذا الانكار والاهانة
سببا لعذاب الله تعالى لاني على بينة من ربي في هذا الانكار والاهانة واني مأمور
من قبله تعالى بالانكار والاهانة لهم ومن ينتمي اليهم الا ان يشاء ربي شيئا ويحتمل
ان يكون تهديد بالرفع عطفا على قوله جواب فعلى هذا يكون الجواب والتهديد كلاهما
منه عليه السلام والمعنى على هذا ان قوله الا ان يشاء ربي شيئا كما كان جوابا لتخويفهم
اياه فهو ايضا تهديد منه عليه الصلاة والسلام لابيه وقومه بعذاب الله تعالى
فكانه عليه الصلاة والسلام قال يا قوم اني على هدى وبينة من ربي وعلى الحق
الذي لا اشك فيه اخاف من مكره وفتنة الموجبين لخزي الدنيا وعذاب الآخرة
فانتم احرى بالخوف من ذلك المكر والفتنة لوضوح ضلالكم وظهور المبطلان
في مسلكم ففيه اما الوجه الاول فلعدم ملايمته لقول المص رحمه الله تعالى سابقا
ولاحقا وهو قوله لا تضر بنفسها ولا تنفع وقوله من جهتها قبل هذا القول وبعده
وابائه عن قول المص تهديد لهم اذ الظاهر على هذا وتهديدهم دون تهديد لهم اما
الوجه الثاني فمستبعد اخذ هذا المعنى من مجرد قوله الا ان يشاء ربي شيئا والظاهر
ان مراد المص هو الوجه الثاني لكن لا من مجرد قوله تعالى الا ان يشاء ربي شيئا بل مع
المقوله تعالى ان كنتم تعلمون ولما تحقق تخويفهم اياه عليه الصلاة والسلام عن
آلهتهم بين عليه الصلاة والسلام اولا فساد شبهتهم وبطلان وسوستهم
ثم هددهم بعذاب الله تعالى واصابته على طريقة برهانية فشرع الى الاول بقوله ولا
اخاف ما تشركون الا ان يشاء ربي شيئا افلا تتذكرون والى الثاني بقوله وكيف اخاف

ما اشركتم الى قوله ان كنتم تعلمون فالضمير فى قول المص ولعله اشارة الى ما ذكرنا
من الكلام المفيد للامرين المذكورين جميعًا لا الى الاستثناء فقط كما توهم وما قيل
فى بيان قوله وتهديد لهم بعذاب الله تعالى حيث علق اصابة العذاب المشيته
كلام لا حاصل له وعنوانه يشعر انه من الطراز الاول **قال** تعالى وسع ربى كل شئ
علمًا قال ابو حيان ذكر عقيب الاستثناء سعة علم الله تعالى فى تعلقه بجميع الكوائن
وانتصب علمًا على التميز المحول من الفاعل اصله وسع علم ربى كل شئ واكثر ما يجئ
التميز المحول من الفاعل مع الفعل اللازم نحو تصبب زيد عرقا وههنا جاء مع الفعل
المتعدى لان كل شئ مفعول لوسع ووسع متعد وسع كرسيه السموات والارض **قوله**
وانما لم يقل اينا انا ام انتم احترازًا من تزكية نفسه قيل فيه ان من ادعى ان الحق
معه لم يكن مزكيًا لنفسه انتهى قلت ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يقولون
فى محاجتهم مع قومهم مقالات يظن انها من تزكية النفس وليس من تزكية النفس
فى شئ مثل ان يقول يا ابت انى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك فاتبعنى اهدك صراطًا
سويًا ومثل انى على بينة من ربى واتانى رحمة من عنده ومثل اننى هدانى ربى الى
صراط مستقيم ومثل اتحاجونى فى الله وقد هدان الى غير ذلك من الامثلة فكل من
هذه المقالات تحديث بنعمة الله تعالى انعمها عليهم واخبار بانهم صالحون للاقتداء
والاتباع وان انتصابهم لمقام الدعوة فى الله والارشاد ليس من عند انفسهم بل باذن
من الله تعالى وامره وقول القائل انا احق بالامن من مكر الله تعالى وعذابه بكلمة انا
وجعلها مبتداء وان كان فى مقام الدعوة والارشاد ينبئ عن تزكية النفس ويشعر بها
وقد قال سيد الانبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام انا اخشيكم لله تعالى
واتقاكم وقد كان مأمورًا ان يقول لا ادرى ما يفعل بى ولا بكم وقد قال ايضًا ليس
احد يدخل الجنة بعمله قيل ولا انت يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ولا
انا الا ان يتغمدنى الله تعالى برحمته وقد قال الخليل ههنا ولا اخاف ما تشركون الا ان
يشاء ربى شيئًا فقول القائل ان من ادعى ان الحق معه لم يكن مزكيًا لنفسه ان اراد انه
لم يكن مزكيًا بما ذكرنا اولا من قوله يا ابت قد جاءنى وبامثاله فمسلم ولا يفيد وان
اراد بما ذكره المص فهو ممنوع والسند ما فصلناه **قوله** استيناف منه او من الله تعالى
بالجواب عما استفهم منه اى قوله الذين امنوا ولم يلبسوا الآية استينافه وجواب
عما استفهم عنه بقوله تعالى فاى الفريقين احق الآية لكن هذا الاستيناف يحتمل
فى نفسه احتمالين احدهما ان يكون من تتمة كلام ابرهيم عليه الصلاة والسلام
وثانيهما ان كلام ابرهيم عليه الصلاة والسلام ومخاطباته مع قومه تم فى قوله
تعالى ان كنتم تعلمون فيكون الاستيناف المذكور استينافًا من الله تعالى جوابًا عما
وقع من الاستفهام فى اخر كلام ابرهيم **قوله** والمراد بالظلم الشرك الخ تمسك المعتزلة
بهذه الاية على ان صاحب الكبيرة يخرج من الايمان ويخلد فى النار ان مات بلا توبة
ووجه التمسك ان الامن والنجاة من عذاب الله تعالى علق بعدم خلط صاحب الايمان
ايمانه بالظلم والظلم من الكبائر فعلم ان من التبس ايمانه بالظلم الذى هو الكبيرة
واختلط به لم يحصل له الامن والنجاة من عذاب تعالى علق بعدم خلط صاحب الايمان

الايمان ايمانه بالظلم والظلم من الكبائر فعلم من التبس ايمانه بالظلم الذى هو الكبيرة
واختلط به لم يحصل له الامن والنجاة من عذاب الله تعالى فاجاب المصنف رحمه الله
تعالى بان المراد من الظلم ههنا هو الشرك وقد فسر صلى الله تعالى عليه وسلم الظلم
المذكور ههنا بذلك لانه لما نزلت هذه الآية شق ذلك على الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين وقالوا اينا لم يظلم فقال عليه الصلاة والسلام ليس ما تظنون
انما هو ما قال لقمن لابنه الحديث والحديث صحيح اتفق عليه الشيخان وخرجه غيرهما
والتفسير ما فسره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبيان بيانه والمعنى معناه
فاضمحل فى احتمال اهل الاعتزال **قوله** ولبس لايمان به ان يصدق بوجود الصانع الحكيم
ويخلط بهذا التصديق الاشراك به كلمة لبس بالتحتانية الموحدة بين اللام والسين
وهو مبتداء مضاف الى الايمان ومعنى اللبس هو الخلط فى الكشاف وابى تفسير الظلم بالكفر
لفظ اللبس انتهى يريد به الزمخشرى رد الجواب الذى اورده اهل السنة وبيان ذلك
ان تفسير الظلم بالكفر والشرك ههنا مخالف لنسق الآية لان الكفر والشرك لا يصح شئ
منهما ان يختلط ويجتمع بالايمان لكونهما امرين متنافيين يرتفع احدهما عند
تحقق الآخر فاجاب المص رحمه الله تعالى عن ذلك بان المراد من الايمان الذى من شانه
ان يلتبس بالشرك والكفر هو الايمان اللغوى وهو التصديق لوجود الصانع الحكيم لا الايمان
المصطلح الذى هو التصديق بوجوده ووحدانيته ورسله ولا شك ان مثل ذلك
الايمان يجوز ان يلتبس ويجتمع بالكفر والشرك وكلمة الايمان كما تستعمل فى كتاب الله تعالى
بالمعنى الشرعى المصطلح كذلك تستعمل بالمعنى اللغوى ايضًا نحو قوله وما يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون اذ الايمان ههنا ايضًا على معناه اللغوى لا على معناه المصطلح الشرعى
واورد بان الايراد مشترك الورود اذ الظلم بمعنى الكبيرة لا يصح ان يخلط به الايمان
بناء على ان اصلهم ان صاحب الكبيرة يخرج من الايمان والقول بان حكم الايمان غير
مسلوب عنه جملة اذ يعامل معهم معاملة اهل الايمان غير مفيد اذ يصير الشخص ح
عندهم مثل المنافق عندنا فيعامل معاملته **قوله** واستعداد له الاولى اسقاط هذا
الكلام اذ الاستعداد ليس بشرط منحته تعالى خلافًا للفلاسفة ومن تبعهم بان فيضه
تعالى مشروط بتحقق الاستعداد فى محال الفيض وكما ان الماهيات والحقايق غير مجعولة
كذلك استعداداتها غير مجعولة فليس تلك الاستعدادات امرا يتعلق به القدرة
ففيضه تعالى على تلك الماهيات تابع لتحقق استعداداتها الذاتى فما لم يتحقق
الاستعداد لم يتحقق الفيض منه تعالى فانكر اهل الحق مثل هذه المقالة فقالوا ان
الاستعداد ليس بشرط العطائه تعالى قال بعض الكبراء **بيت** داد حق را قابليت
شرط نيست ، بلكه وصف قابليت داد اوست **قال** تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب
الاية قال ابو حيان هذه الجملة معطوفة على قوله وتلك حجتنا عطف جمله فعلية
على جملة اسمية قال ابن عطية ووهبنا عطف على اتيناها انتهى لا يصح لان اتيناها لها
موضع من الاعراب اما خبر واما حال ولا يصح فى ووهبنا شئ منهما **قال** تعالى ونوحًا
هدينا من قبل قال ابو حيان وفى ذكره لطيفة وهى ان نوحًا عليه الصلاة والسلام
عبدت الاصنام فى زمانه وقومه اول قوم عبدوا الاصنام ووحده هو الله تعالى

وكذلك ابراهيم عليه الصلاة والسلام عبدت الاصنام في زمانه ووحد هو الله
تعالى ودعا الى رفضها قوله الضمير لابراهيم عليه الصلاة والسلام اذ الكلام فيه
وقيل لنوح عليه الصلاة والسلام لانه اقرب ولان يونس ولوطا عليهما الصلاة
والسلام ليسا من ذرية ابراهيم عليه الصلاة والسلام الخ في تفسير الحافظ ابي الفرج
ومن ذريته في هاء الكناية قولان احدهما انه يرجع الى نوح عليه الصلاة والسلام
رواه ابو صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه واختاره الفراء ومقاتل وابن
جرير الطبري والثاني الى ابراهيم عليه الصلاة والسلام قاله عطاء وقال الزجاج
وكلا القولين جائز لان ذكرهما جميعا قد جرى واحتج ابن جرير للقول الاول بان الله
تعالى ذكر في سياق الايات لوطا عليه الصلاة والسلام وليس من ذرية ابراهيم
عليه الصلاة والسلام واجاب عنه ابو سليمن الدمشقي بانه يحتمل ان يكون اراد
ووهبنا لوطا في المعاضدة والنصرة ثم قوله كذلك نجزي المحسنين من ابين دليل
على انه ابراهيم عليه الصلاة والسلام لان افتتاح الكلام انما هو بذكر ما اثابه
ابراهيم عليه الصلاة والسلام انتهى كلام الحافظ قال تعالى وايوب ويوسف
قال ابو حيان قرنهما لاشتراكهما في الامتحان ايوب عليه الصلاة والسلام بالبلاء
في جسده ونبذ قومه له ويوسف عليه الصلاة والسلام بالسجن وتغريبه عن اهله
وفي مآل امرهما السلامة والعافية وقدم ايوب عليه الصلاة والسلام لانه
اعظم في الامتحان انتهى ومن جملة المناسبات بينهما ان كلا منهما كان ذا مكنة
ويسار وثروة قال تعالى وزكريا ويحيى وعيسى قال الامام النسفي في التيسير وحكي
ان يحيى ابن يعمر كان ينازع الحجاج في ان العلويين اولاد النبي عليه الصلاة والسلام
وكان الحجاج ينفي ذلك ويقول هم اولاد علي رضي الله تعالى عنه لا غير حتى احضره مقيدا
وقال لتأتيني بحجة ظاهرة على ذلك والا لاقتلنك فقرأ هذه الآية وقال ان عيسى
عليه السلام ما كان له اب ومع ذلك جعله من ذرية نوح عليه الصلاة والسلام
بسبب امه وكذلك احتج بقوله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم انه دعا يومئذ الحسن
والحسين رضي الله تعالى عنهما فكانا من ابنائه فاطلقه وفي بعض الحواشي قول المصنف في
ذكره دليل على ان الذرية تتناول اولاد البنت فيه بحث لانه ليس له اب حتى يصرف
اضافته الى الام الى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الام انتهى
وهو تخييل فاسد اذ السبطان رضي الله تعالى عنهما مع ان اباهما علي رضي الله تعالى
عنه من صلبه جعل كأنه ليس لهما اب وان اباهما انما هو رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم بسبب امهما فالقصة التي وقعت مع الحجاج تقطع عرق الشبهة قال
الامام فان قيل لم يذكر اسمعيل مع اسحق عليهما الصلاة والسلام بل اخر ذكره عنهم
بدرجات قلنا لان المقصود بالذكر ههنا انبياء بني اسرائيل عليهم الصلاة والسلام
وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب عليهما الصلاة والسلام واما اسمعيل عليه الصلاة
والسلام ما خرج من صلبه احد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام الا محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم انتهى قلت ان خالد بن سنان من بني عبس لا شك انه من ولد اسمعيل
عليه الصلاة والسلام وهو الذي اطفأ الله تعالى به نار الحرتين وكانت حرة ببلاد

بني عبس اذا كان الليل فهي نار تسطع في السماء وكانت طي تقتبس بها من مسيرة
ثلثة ايام وربما بدرت منها شعلة فتأتي على كل شيء فتحرقه واذا كان النهار فانما
هي دخان يفور فبعث الله تعالى خالد بن سنان فحفر لها بئرا ثم ادخلها فيها و
الناس ينظرون ثم اقتحم منها حتى غيبها كذا ذكره اصحاب الطبقات وقد ورد
في الحديث ان ابنته قدمت على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فبسط لها رداءه
وقال عليه الصلاة والسلام هذه ابنة نبي ضيعه قومه وسمعت سورة الاخلاص
وقالت ان ابي كان يتلو هذه السورة وقد كانت نار الحرتين اشهر الوقائع عند
العرب حتى صارت من الامثال وذكرها الشعراء في اشعارهم قال الشاعر كنار الحرتين
لها زفير يصم مسامع الرجل السميع وكان من معجزات خالد عليه الصلاة والسلام
اطفاء هذه النار وقول الثعالبي في بيان نبوة خالد عليه الصلاة والسلام انه لم
يبعث نبي من العرب من ولد اسمعيل عليه الصلاة والسلام قبل خالد بن سنان محل
توقف اذ لم نعلم ذلك لا ثبوته ولا عدمه فالجزم بالنفي مشكل ويذكر غيره مرة في الزبور
الشريف قيدار وهو اشهر اولاد اسمعيل عليه الصلاة والسلام حتى يعبر في الزبور
الشريف عن مكة شرفها الله تعالى بارض قيدار فلعله كان هو ايضا مشرفا بخلعة النبوة
وكذا قول جاحظ بعد قصة خالد عليه الصلاة والسلام ان خالدا كان اعرابيا وبريا
ولم يبعث الله تعالى نبيا من الاعراب ولا من اهل الوبر وانما بعثهم من اهل القرى و
سكان المدر كلام غير مسموع بعد ما ورد في الحديث نبوته واحواله وبعد ما ذكره
الثقات من اصحاب الطبقات معجزته ومنقبته سيما وقد ذكر ائمة الحديث انه راجل في
معرفة الاثار والاحاديث وغير ثقة فيما رواه من الاحاديث والاثار قال تعالى ذلك
هدى يهدي به من يشاء قال الامام النسفي في التيسير وهذا القول وقوله تعالى
نرفع درجات من نشاء ينقض قول المعتزلة فانهم يقولون اعطى الكل من الهدى ما اعطى
الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وشاء لكل احد ان يبلغ المبلغ الذي اذا بلغ
ذلك صلح للنبوة والرسالة لكنهم شاؤا ان لا يبلغوا ذلك المبلغ فيجعلون المشية
في ذلك لانفسهم دون الله تعالى ودلت الايات ان من نال درجة او فضيلة فانما
نال بفضل الله تعالى قال تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وفي التيسير قال
الامام القشيري بين انه لولا تخصيصه اياهم بالتعريف وتفضيله لهم على من سواهم
بعناية التشريف لم يكن لهم استحقاق ذلك ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون اي
لو لاحظوا غيرا وشاهدوا من دوننا شيئا ونسبوا شيئا من الحوادث الى غير قدرتنا
لتلاشى ما احرزوه من عرفانهم واحسانهم فان الحق لا يغفر الشرك بحال وان كان يغفر
ما دون ذلك لمن يشاء من عصيانهم قوله يريد الجنس وفي بعض الحواشي والمراد من
الايتاء اعم من الانزال عليه او امره بتبليغه وان نزل على غيره لان كلا من المذكورين
لم ينزل عليه كتاب كسليمان عليه الصلاة والسلام انتهى قلت كما انه تعالى لم يذكر
في القرآن الا بعض الانبياء عليهم الصلاة والسلام كذلك لم يذكر فيه من اسفارهم
وكتبهم الا بعضا منها مثل التورية والزبور والانجيل وسليمان عليه الصلاة والسلام
ايضا له كتاب وصحف يقال له حكمة سليمان عليه الصلاة والسلام وقد تمسك به

علماؤنا الا قد مون فى رد مقالات النصارى ودعاويهم الباطلة لتشبثهم فيها
بالمتشابهات الواقعة فى الاناجيل وذلك ان عيسى عليه الصلاة والسلام كان
فى مجمع من اليهود وهم يوبخونه فى بعض مقالاته فقال عليه الصلاة والسلام فى
بيان كونه مكرما مبجلا عند الله ان ابرهيم كان يحب ان يرى يومى هذا فراى فتهلل
وفرح فقالت اليهود ولم تمض عليك اليوم خمسون سنة فكيف رايت ابرهيم عليه
الصلاة والسلام فى الزمان التقديم فقال عليه الصلاة والسلام الحق الحق اقول لكم
انى قبل ان يكون ابرهيم عليه الصلاة والسلام فتناول اليهود الحجارة ليرجموه فتخلص
عليه الصلاة والسلام من ايديهم فاحتج النصارى بهذه المقالة ان عيسى عليه الصلوة
والسلام ليس من جنس البشر لكونه قبل ان يكون العالم فيكون من جنس الاله وعلى
حقيقته اجابهم علماؤنا بانه وقع فى حكمة سليمان عليه الصلاة والسلام مع
الله تعالى فى خلقة العالم وتكوينه انتهى ووجه الرد ان سليمان عليه الصلاة و
السلام ليس الا من جنس البشر باتفاق منا ومنكم ولم يقل احد بهذه المقالة انه عليه
الصلاة والسلام ليس من جنس البشر وقد قال سيد الانبياء عليه الصلاة والسلام
كنت نبيا وادم منجدل فى طينة فيحمل كل من هذه النصوص على محامل صحيحة لم يلزم
منها الفساد وقد رأيت انا هذا الكتاب الشريف وطالعته وقد وقع لى فى اوان التحصيل
انى كنت فى مجلس حافل وكان فى هذا المجلس رجل من اهل الاندلس يتزين بزى الاسلام وقد
كان راهبا فى قديم الزمان وكان يدعى معرفة اسفار الانبياء الاقدمين ويدعى الفلسفة
فذكر فى هذا المجلس تسخير الرياح والوحوش والطيور والشياطين لسليمان عليه الصلاة
والسلام فقال الرجل هذا التسخير وان كان مذكورا فى القرآن الا انه لم يكن مذكورا
فى شىء من اسفار الانبياء عليهم الصلاة والسلام واهل المجلس مالوا الى كلامه لانه
كان عندهم ماهرا فى معرفة اسفار الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقلت ان فى
حكمة سليمان عليه الصلاة والسلام جميع ما ذكر فى القرآن من هذه التسخيرات فانكر
ذلك الرجل كلامى وقال لم يذكر شىء من ذلك فيه فقلت هاتوا حكمة سليمان عليه
الصلاة والسلام فاحضروها ما فيها وفى الاصحاح السابع فهو تعالى منحنى معرفة
الموجودات لاكذبا فيها لاعرف نظام العالم وفعل الاسطقسات وابتداء الزمان
ومنتهاه ووسطه وتبديل الاحوال وتنقل الاوقات وسعى السنة ووضع النجوم وطباع
الحيوان ورجز الوحوش واعصاف الرياح وافكار الناس وتخالف الغروس وقوى الاصول
وكلما هو مكتوم وحادث انتهى فهذا الكلام الشريف منه صريح فى انه عليه الصلاة والسلام
ليس علمه ومعرفته مقصورا على السفليات بل معرفته عليه الصلاة والسلام عامة
للعلويات والسفليات وصرح فيما بين معرفته بالسفليات منطق الحيوانات واعصاف
الرياح وافكار الناس وتخالف الغروس وصرح عليه الصلاة والسلام ايضا بان
علمه ومعرفته غير مختص بعالم الملك وعالم الشهادة بل يعم ويشمل عالم الامر وعالم الارواح
فهذا الكلام الشريف الواقع فى حكمة سليمان تفصيل لما وقع فى كتابنا العزيز يا ايها الناس
علمنا منطق الطير واوتينا من كل شىء ان هذا لهو الفضل المبين وصرح عليه الصلاة
والسلام بان علمه ومعرفته لتلك الاشياء ليس الا منحة وعطاء من الله تعالى فلم يكن

فلم يكن ذلك العلم الشريف الا وحيا من الله تعالى لانه عليه الصلاة والسلام كان نبيا
يوحى اليه فلما القيت على الرجل واهل المجلس هذا النقل من حكمة سليمان بهت الرجل واهل
المجلس لا يقال لعله هو كتاب املاه يذكر فيه احوال نفسه لانا نقول الزبور الشريف يذكر
فيه داود النبى عليه الصلاة والسلام فى اكثر مواضعه احوال نفسه مع انه كتاب الله
تعالى يخبر ما اوحى اليه وقد قال عيسى عليه الصلاة والسلام فى محفل حافل على ما ذكر فى
الاناجيل ان الناس جاؤا اليه من اقطار الارض لاستماع حكمة سليمان عليه الصلاة والسلام
وان ملكة اليمن ايضا جاءت اليه لاستماع هذا الكتاب ههنا افضل من سليمان يريد
نفسه عليه السلام فلما كان سليمان عليه السلام من اصحاب الوحى يكون كتابه المنسوب
اليه عليه السلام كتابا من الله تعالى مثل سائر الكتب المنسوبة الى الانبياء عليهم الصلاة
والسلام مثل سفر دانيال وسفر اشيا وسفر حبقوق وسفر ذكريا وغيرهم على نبينا وعليهم
الصلاة والسلام **قوله** فاختص طريقهم بالاقتداء فاختص امر من الاختصاص وليس
بفعل ماض والباء داخلة على المقصور **قوله** فليس فيه دليل على انه عليه الصلاة والسلام
متعبد بشرع من قبله ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى
وطائفة من المتكلمين الى ان شريعة من قبلنا شريعة لنا الا ان يقوم دليل على الانتساخ
واستدلوا بهذه الآية ورده المصر بان المراد بهداهم الذى امر النبى عليه الصلاة والسلام
بالاقتداء به ما توافقوا عليه من اصول الدين فان العقايد الدينية مما لا يتبدل باختلاف
الشرايع دون الفروع المختلف فيها وايضا لا يمكن التأسى بهم جميعا لتناقض الاحكام
واجيب بان ظاهر الآية يدل على عموم الاقتداء فى الاصول والفروع وخص ما اختلفوا فيه
اذ لا يمكن الاقتداء بهم فيها فبقى المتفق عليها فثبت انه عليه الصلاة والسلام متعبد
بشرع من قبله فيما اتفقوا عليه من الفروع والاصول وقد يجاب بانه يمكن اضافة
الفروع الى الكل على سبيل التوزيع ويمكن التأسى فى الفروع المتفق عليها ففى الآية تمسك
فى الجملة لكن هذا كلام جدلى والا فلو كان النبى عليه الصلاة والسلام مأمورا بالعمل
بما فى الكتب المتقدمة لتتبعها ولم ينقل انتهى وهذه الملازمة المذكورة فى غاية
السقوط اذ ليس الانبياء ارباب الوحى مثل احاد الناس الذين يحتاجون فى معرفة
الاصول الدينية والفروع الشرعية الواقعة فى الكتب الالهية الى تتبع تلك الكتب
ومطالعتها والى السؤال عمن لهم المعرفة بتلك الكتب لانهم اصحاب الوحى يوحى اليهم تحقق
تلك الاصول والفروع فى تلك الكتب السالفة قال وانه لفى زبر الاولين وقال تعالى
ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى وقال تعالى ولا تستفت فيهم منهم احدا
وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد كان يهود خيبر ارسلوا زانيا وزانية
الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليحكم فيهما فحكم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم بالرجم فتوقفوا ولم يقبلوا فقال عليه الصلاة والسلام من اعلمكم بالتورية
فيكم فقالوا ابن صوريا فارسل اليه فاتى من الخيبر فقال عليه الصلاة والسلام له
انشدك بالذى انزل التورية على موسى هل وجدت فى التورية حكم الزانيين فقال
نعم حكمهما الرجم فامر عليه الصلاة والسلام فرجما فقال عليه الصلاة والسلام
اللهم انى اول من احيى سنتك وقد لاموا يعنى اليهود ابن صوريا فى اخباره وقالوا

هلا كتمت حكم التورية فقال كيف لى وقد انشدنى واقسم على بالله الذى انزل التورية
فلم يسأل النبى عليه الصلاة والسلام ابن صوريا الا لافحام اليهود وتبكيتهم والا فهو
عليه الصلاة والسلام يعلم ما فى التورية على سبيل القطع بوحى من الله تعالى فى حاشية
التفتازانى فان قيل الواجب فى الاعتقادات هو اتباع الدليل من العقل والسمع ولا يجوز
سيما للنبى ان يقلد غيره فما معنى امره بالاقتداء بهم قلنا معناه الاخذ به لكن لا من حيث
انه طريقهم بل من حيث انه طريق العقل والشرع ففيه تعظيم لهم وتنبيه على ان طريقهم
هو الحق الموافق لدليل العقل والسمع انتهى قلت وهو فى غاية السقوط بحيث يتعجب
عن وقوع مثله لمثله قوله الواجب فى الاعتقادات هو اتباع الدليل من العقل والسمع
قلنا ان اردت بالواجب الواجب على احاد الناس فهو كذلك ولا يضرنا وان اردت به
الواجب على نبينا عليه الصلاة والسلام انما هو اتباع الوحى لا غير ان اتبع الا ما يوحى
الى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد فاتباع العقل منهم انما هو
تبرع لهم لا غير فالذى ذكره ههنا انما هو شان احاد المؤمنين ففيه قياس حال النبى عليه
الصلاة والسلام على حال احاد الامة ثم قوله فى الجواب معناه الاخذ به لا من حيث انه
طريقتهم بل من حيث انه طريق العقل والشرع فاشد نشأ من قياس حال الانبياء عليهم
الصلاة والسلام بحال احاد الامة وتحقيق المقام انه ليس لنا ان نقلد احدا من
احاد الامة فى الاصول الدينية لعدم حصول الجزم لنا فى كونه ذلك الاحد مهتديا عند
الله فى الاصول الدينية لكونه غيبا لنا لانقطاع الوحى فلم يكن بد لنا من الكتاب و
السنة والدليل العقلى الغير المخالف لهما واما نبينا عليه الصلاة والسلام تجزم و
علم يقينا ان هؤلاء الانبياء هديهم الله تعالى فى الاصول والفروع فهم مهتدون
بشهادة الله تعالى لهم بذلك ووحيه تعالى اياه بذلك فهو عليه الصلاة والسلام
يقتدى بهم لامرين احدهما لكونهم مهتدين بشهادة الله تعالى لهم بذلك وثانيهما
انه عليه الصلاة والسلام مأمور من الله تعالى بالاقتداء بهم فى الاصول والفروع الا
اذا دل الدليل بوقوع النسخ فى بعض من تلك الفروع ففى كلام مولانا مغلطة وقياس
النبى عليه الصلاة والسلام على احاد الناس ولقد قال بعض الكبراء العارفين ونحن
احاد الامة فى معرفة احوال الانبياء مثل العنين ليس لنا حظ ونصيب من معرفة احوالهم
وشئونهم ونعوتهم لان مرتبتهم اعلى واجل من يحيط به عقول احاد الناس لا يقال ما ذكره
مولانا هو قول الاشعرى الذى هو مذهبه حيث قال ان ابتناء الاصول الدينية على
قول من عرف رسالته ليس بالاستدلال عنده كما قاله الحنفية فلم يخرج بذلك عن كون
شخص مقلدا لانا نقول ما قاله الاشاعرة انما هو فى حق احاد الناس لا فى حق الانبياء
عليهم الصلاة والسلام على ان هذا القول مخالف لقول السفيان الثورى ومالك
والاوزاعى وعامة الفقهاء واهل الحديث رحمهم الله تعالى قوله والهاء فى اقتده للوقف
وليس بضمير وحق هذه الهاء ان لا تثبت فى حال الوصل كما لا تثبت همزة الوصل فيه لان
هذه الهاء فى حال السكت بمنزلة همزة الوصل حال الابتداء فكما لا تثبت الهمزة فى حال
الوصل كذلك لا تثبت الهاء قوله ومن اثبتها فى الدرج ساكنة كابن كثير ونافع وابى عمرو
وعاصم اجرى الوصل مجرى الوقف اى ومن اثبت هذه الهاء التى هى هاء الوقف فى حال

فى حال الدرج فقد خالف الاصل كما سمعت ان الاصل اسقاطه فوجه الصحة انه جعل
الوصل بمنزلة الوقف قوله ويحذف الهاء فى الوصل خاصة حمزة والكسائى موافقة للاصل
والقاعدة قوله واشبعها ابن عامر برواية ابى ذكوان على انها كناية المصدر اى لا يكون
هذه الهاء حينئذ هاء الوقف بل هاء الضمير المنصوب المتصل الراجع الى المصدر المذكور
فى ضمن اقتده فيكون هذا الضمير بالحقيقة مفعولا مطلقا لاقتده قال تعالى وما قدروا
الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذى جاء به
موسى نورا وهدى للناس الاية قال الامام فى هذه الاية بحث صعب وهو ان يقال
هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ اما ان يقال انهم
كفار قريش او يقال انهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف
يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى وذلك ان كفار
قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك ينكرون
رسالة سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم
واما ان كان الحق هو الثانى وان قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى فهذا
ايضا صعب مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولون هذا وفيه ذهاب
مذاهبهم ونقض مسالكهم مع ان المناظرات التى وقعت بين رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية وهذه السورة كلها مكية فكيف
يمكن حمل هذه الاية عليها هذا تقرير الاشكال القايم فى الاية واعلم ان الناس اختلفوا
فيه على قولين فالقول الاول ان الاية نزلت فى اليهود وهذا هو القول المشهور عند
الجمهور قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود
ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انشدك بالله الذى انزل التورية على موسى هل
تجد فيها ان يبغض الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التى تطعمك اليهود فضحك القوم
فضعف على ابن الصيف ثم التفت الى عمر فقال ما انزل الله تعالى على بشر من شئ فقال له قومه
ويلك ما هذا الذى بلغنا عنك فقال انه اغضبنى ثم ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه
عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذا هو الرواية المشهورة فى سبب
نزول هذه الاية وفيها سؤالات السؤال الاول اللفظ وان كان مطلقا بحسب
اصل اللغة الا انه يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المرأة اذا ارادت ان تخرج من الدار
فغضب الزوج فقال ان خرجت من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قال اللفظ
وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فكذا ههنا قوله ما انزل الله
على بشر من شئ وان كان مطلقا بحسب اللغة الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة
فكان قوله ما انزل الله على بشر من شئ مراده منه ما انزل الله على بشر من شئ فى انه يبغض
الحبر السمين فاذا صار هذا المطلق محمولا على المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذى
جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا احد السؤالات السؤال الثانى ان مالك بن الصيف
كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه ان يقول ما انزل
على بشر من شئ الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل

هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه انزل القرآن الباقى على وجه الدهر فى ابطاله السؤال
الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة واحدة
ومناظرات اليهود الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية فكيف يمكن
حمل هذه الآية على تلك المناظرة وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة كيف
يمكن ان يقال هذه السورة المعينة انما نزلت فى الواقعة الفلانية فهذه هى
السؤالات الواردة على هذا القول وعندى يجوز ان يقال لعل مالك بن الصيف
لما تأذى من هذا الكلام طعن فى نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال ما
انزل الله عليك شيئا ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت
هذه الآية والمقصود منها انك لما سلمت ان الله تعالى انزل التورية على موسى
عليه الصلاة والسلام فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى ما انزل على شيئا
لانى بشر وموسى عليه الصلاة والسلام ايضا بشر فلما سلمت ان الله تعالى انزل
الوحى على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم بانه ما انزل على شيئا فكان المقصود من
هذه الآية بيان ان الذى ادعاه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ليس من قبل
المبتدعات وانه ليس للخصم اليهودى اى يصر انكاره على انه تعالى ما انزل على محمد
شيئا البتة مع انه معترف بانه تعالى انزل الكتاب على موسى عليه الصلاة والسلام
فذلك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الاولين
واما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل
واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بان سبب نزول الآية هو مناظرة اليهودى
قلنا القائلون قالوا السورة مكية ونزلت كلها دفعة واحدة الا هذه الآية
فانها نزلت بالمدينة فى هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام فى تقرير هذا القول انتهى
كلام الامام قلت قوله فاذا صار هذا المطلق محمولا على المقيد لم يكن قوله من انزل
الكتاب الذى جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا احد السؤالات قلنا وهو من
زخرف القول يبتنى على ما قاله اولا من الكلام المزخرف وهو قوله فكان قوله ما انزل
الله على بشر من شئ مراده منه ما انزل الله على بشر من شئ فى انه يبغض الحبر السمين وهو
معنى لا يلتئم بهذا النظم الشريف بوجه من الوجوه اذ معنى النظم الشريف بحيث لا يخفى
على من له ادنى حظ من فن البيان ويسير معرفة باستعمالات التراكيب العربية ما انزل
الله تعالى فى شئ من الزمان الماضى على احد من جنس البشر لا شيئا قليلا ولا كثيرا من
كلامه ثم ان هذا المعنى كما انه المعنى الذى يشعر به هذا النظم الشريف فى نفسه بحسب
العربية بحيث لا يفهم اهل اللسان غير هذا المعنى فهو مشيد ومستحكم بدلائل سمعية
دالة على ذلك المعنى وقد ادرج هذا الدلائل فى سرد القصة التى رواها ابن عباس
رضى الله تعالى عنه منها لوم قومهم اياه على هذه المقالة الشنيعة ومواجهتهم انكارا
على مالك بن الصيف بقولهم ويلك ما هذا الكلام الذى بلغنا عنك ومنها اعتذار
مالك فى صدور هذه المقالة الشنيعة منه بانها وقعت من فيه غضبا وغيظا
وحنقا مما سمع اولا ففيه اعتراف منه بشناعة المقالة شناعة فاحشة بحيث
لا محمل لها سوى الغيظ القاهر للعقل والغالب عليه ومنها عدم اكتفاء قومه بمجرد

بمجرد الانكار واللوم والتقريع على مالك بل عزلوه عن رياسته عليهم وزعامته
لهم وصدارته فيهم بحيث اجمع اليهود واتفقوا فى الحنق والغيظ عليه بهذه المقالة
الشنيعة الظاهر فسادها عند كل احد منهم شريفهم ووضيعهم صغيرهم وكبيرهم
فذلك كله اول دليل واوضح حجة على ان المقالة الصادرة منه فى غاية القباحة
ونهاية الشناعة بحيث لم يخف فسادها على احد منهم ثم هذه القصة المروية
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه اثبتها الامام محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره و
الامام الواحدى فى اسباب النزول ولم يقدح فيها احد من المتأخرين الذين عليهم
الاعتماد فى الجرح والتعديل فقول الامام فكذا ههنا قوله ما انزل على بشر من شئ
وان كان مطلقا بحسب اللغة الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة كلام
فاسد منشاؤه عدم الاستبصار والامعان فى المقام مع انه كان رحلا فى فن
الحديث والمرويات والنقليات وغلب على طبعه الفلسفيات التى اغلبها هذيانات
فلذا قال فى تفسير كتاب الله تعالى فى كثير من المواضع على مقتضى طبعه وطبق مذاقه
ومشربه المأنوس بالاصول الفلسفية قوله ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه
انزل القرآن الباقى على وجه الدهر فى ابطاله قلنا وهذا ايضا من جملة الوساوس
والخطرات الى منشاؤها التوغل فى الفلسفيات والاعراض عن الشرعيات لان مالكا
كان عاقلا بالغا يزعم انه اعلم قومه فى معرفة كتاب الله تعالى واسفار انبيائه عليهم
الصلاة والسلام يرجعون فيما اشكل عليهم من امور دينهم وملتهم ثم ان المجلس
مجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والنادى نادى صاحب الوحى الذى يوحى
اليه بالغدو والاصال ثم هو غاص باهله فمثل هذا الرجل فى مثل هذا المجلس ادعى
مقالة باطلة بين البطلان عظيم الشناعة والطغيان منكرا عند الموافق والمخالف
مستقبحا عند العوام والخواص فقول الامام بعد ذلك انه لا يليق بشانه تعالى ذكر
ذلك فى كتابه الكريم والتعرض لابطاله كلام فى غاية الشناعة اذ بعثة الرسل وانزال
الكتب ليس الا لبيان بطلان المبطلين وفساد المفسدين وابطال دعاويهم واخمار
شرورهم ومحو آثارهم واطلالهم ثم فى كلام الامام هذا حكومة على الله تعالى فيما فعله
وهو موافق لاصول اهل الاعتزال الذين يقولون فى حقه تعالى انه يجب على الله تعالى ان
يفعل فى عباده ما يستحسنه العقول ومخالف لاصول السنة الذين يقولون لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد له الخلق والامر تبارك الله
رب العالمين فحسب الامام ان التلفظ بهذه الكلمة الشنعاء امر هين وتحسبونه
هينا وهو عند الله عظيم فعظم الذنوب وصغرها وقبال العذر وعدم القبول فيها ليس
للعباد فيها قدم علم ومعرفة وانما ذلك موكول الى علم الشارع الاعظم ومشية تعالى
شانه وقد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه الامام احمد بن حنبل
وغيره ان الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله تعالى ما يظن ان تبلغ ما بلغت يكتب الله
تعالى به سخطه الى يوم القيمة قوله وكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة وايضا
لما نزلت السورة دفعة واحدة كيف يمكن ان يقال هذه السورة المعينة انما نزلت
فى الواقعة الفلانية قلنا قد اجمعت ائمة التفسير ان كون السورة مكية لا ينافيه كون

بعض من الايات المذكورة فيها مدنية وكذا الاتفاق كون السورة مدنية ان يكون
بعض من الايات المذكورة فيها مكية قوله فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول
قلنا لم يرد على هذا القول المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه شيء من سؤالاتك
وانما نشأت كلها من سوء فهمك وتسامحك في الامور الشرعية ومن اجترائك
على الله تعالى ورسوله ثم الجواب الذي ذكره بقوله وعندي يجوز ان يقال لعل مالك
بن الضيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام
وقال ما انزل عليك شيئا ولست رسولا من قبل الله تعالى البتة فعند هذا الكلام
نزلت هذه الآية قلنا ان هذا الجواب من التخيلات الفاسدة اذ قد تحققت ان يهود
المدينة استنكروا منه هذه المقالة واستقبحوها واعترف هو ايضا قبحها وشناعتها
حتى اعتذر بانها ما صدر منه الا على سبيل الحنق والغيظ ولم يقبلوا اعتذاره هذا
اصلا بل عزلوه عن الرياسة ولم يكتفوا في العزل عليه بمجرد الانكار والتعيير والتقريع مواجهة
لشدة استقباحهم مقالته فهذا كله يدل دلالة واضحة على ان الكلمة الصادرة
منه مخالفة لدينهم وملتهم كل المخالفة واليهود التي استقبحت هذه الكلمة منه
حتى بدلوه عن رياسته عليهم بكعب الاشرف فجعلوه مرجعا يرجعون عليه في احكام
اليهودية ولم يعترفوا بنبوته عليه الصلاة والسلام ولم يؤمنوا به حتى حنقوا و
تغيظوا على مالك بن الضيف حنقا وتغيظا ادى الى عزله عن رياسته وازالته عن
صدارته قوله قلنا القائلون قالوا السورة مكية ونزلت كلها دفعة واحدة الا
هذه الآية قلنا القائلون لا يقولون ان المدنية في هذه السورة ليس الا هذه الآية
فقط بل الذي ذكره ائمة التفسير ان اكثر الايات المذكورة في سورة مكية نزلت في
مكة وبعض من الايات المذكورة فيها نزلت في المدينة فباعتبار الاكثر الايات المذكورة
فيها سميت مكية فظهر لك من الجميع ان قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه الذي ذهب
اليه جمهور المفسرين ليس فيه من الصعوبة في شيء واستصعاب من استصعبه لذهوله
وغفلته عن معرفة السوات والآيات على المسلك الذي سلك الاصحاب والتابعون
وذهب اليه سلفنا الصالحون فالله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال مولانا سنان
فيكون الآية من قبيل بنو فلان قتلوا فلانا وانما القاتل واحد منهم وليس اسناد
الفعل الى الكل لكون الكل راضين لان المنقول خلافه لكن يرد عليه ان هذا لا يلايم
لومهم والالزام عليهم بانزال التورية على موسى عليه سيما بعد ان قال ذلك القائل
صدر عني هذا عن غضب دون رضى ثم الظاهر ان يقال وروي بالواو لانه بدونه
يوهم كونه بيانا لكون القائلين هم اليهود لا وجها آخر وليس كذلك لعدم دلالة
هذه الرواية على ان الغرض من هذا القول نفي انزال القرآن فتأمل انتهى قوله ان هذا
لا يلايم لومهم والالزام عليهم بانزال التورية على موسى سيما بعد ان قال ذلك القائل
صدر عني هذا القول عن غضب دون رضى يريد ان هذا الابكات لا يلايم على شيء من
التقديرين اعني تقدير الالزام على عامة يهود المدينة او تقدير الالزام على مالك ابن
الضيف اما الاول فلانهم لم يرضوا هذا القول منه بل انكروا عليه انكارا شنيعا
واما الثاني فلان مالكا لم يقل هذا عن رضى بل عن حنق وغضب طرأ عليه في المجلس

في المجلس قلنا والجواب عن الثاني ان القائل اغتر بكلام الامام وتوهم انه قول سديد
وقد تبينت انه من التخيلات الفاسدة المخالفة لما اثبته الثقات من حفاظ الحديث
ولما ذكر من جمهور المفسرين والجواب عن الاول انهم وان انكروا هذه المقالة لمالك
واستقبحوها منه فيتراءى على هذا الوجه انه لا يرد اللوم والالزام عليهم بانزال التورية
على موسى فلا يلايم صرف هذا الالزام عليهم وهو ما فهم القائل في هذا المقام وفيه
غفلة عظيمة عن سبك النظم الشريف وذهول تام عن نسقه وصياغته حيث
ادمج وادرج في هذا الالزام والابكات امورا كل منهما شامل لعامة اليهود وتوبيخ لهم
بتلك الاشياء وقد نبه على ما ذكرنا حذاق المفسرين مثل الزمخشري والمصنف وغيرهما
شكر الله سعيهم فقال الزمخشري وادرج تحت الالزام توبيخهم وان نعي عليهم سوء حملهم
لكتابهم وتحريفهم وابداء بعض واخفاء بعض فقيل جاء به موسى وهو نور وهدى للناس
حتى غيروه ونقصوه وجعلوه قراطيس مقطعة وورقات متفرقة ليتمكنوا مما راموا
من الابداء والاخفاء انتهى فلما كان هذه الاعمال لم يصدر عن صاحب المقالة فقط بل
عمت جميع اليهودية نزل الجميع بسبب تلك الفضائح منزلة من انكر انزال الله على بشر كتابا
من الكتب لان عامتهم لما ضيعوا كتابهم بتغييرهم وتحريفهم وكتمهم واخفائهم بعضا من
التورية لا يوافق هواهم وابداء بعض مثل مدح اليهود ود وامر شرعهم فكانهم لم يؤمنوا
كتابهم وبتضييعهم كتابهم ضيعوا جميع الكتب المنزلة وكانهم لم يؤمنوا بكتاب من
الكتب المنزلة فعامتهم وان لم يقولوا بهذه المقالة الصادرة عن مالك صريحا في ظاهر
الحال الا انهم قالوا بتلك المقالة الشنيعة حكما بسبب تلك الفضائح التي عملوها في كتابهم
وهي سوء الحمل والتحريف وابداء بعض ما شاؤا ابداءه واخفاء ما راموا اخفاءه قوله ان
الظاهر قوله وروي بالواو لانه بدونه يوهم كونه بيانا لكون القائلين هم اليهود لا
وجها آخر قلنا هذا توهم فاسد نشأ من عدم تدرب هذا المقام اذ لا ريب احدا ان
هذه الرواية لا تحتمل سوى كون القائلين هم اليهود لا النصارى ولا كفار قريش على
ما ذكره بعض من اصحاب الروايات والمصنف اختار هنا من بين تلك الروايات رواية
كون القائلين هم اليهود فبين اولا النظم الشريف وفسره على وجه لا يلايم الا هذه
الرواية مع ادراج ما تضمن هذا النظم من سوء حمل اليهود وتحريفهم وتفريقهم في هذا
البيان والتفسير ثم بعد هذا البيان والتفسير اورد هذه الرواية استشهادا على ما
اختاره من البيان مع بيان ما تضمن هذا النظم الشريف من توبيخ اليهود وذم عامتهم
شرقا وغربا لا يهود المدينة فقط فاللوم والتوبيخ بهذا القول اعني ما انزل الله على بشر
من شيء صدر حقيقة عن مالك وحكما عن الجميع فالقول انه بدون الواو يوهم كونه بيانا
لكون القائلين هم اليهود لا وجها آخر توهم فاسد ناشئ من عدم الاطلاع على غور كلام
الشيخين اعني الزمخشري والمص اذ قد تيقنت ان المص بين بيان النظم الشريف قبل ايراد
الرواية على كون القائلين هم اليهود لا النصارى ولا كفار قريش فلم ينطبق الرواية
الا على البيان المذكور اولا فالقول الذي هو منشأ اللوم والتوبيخ صدر عن شخص واحد
منهم حقيقة وعن الكل حكما ومعاملة فعلى هذا فهم قالوا عامة ما انزل الله على بشر
من شيء بناء على التحقيق الذي ذكره الزمخشري والمص قوله لعدم دلالة هذه الرواية

على ان الغرض من هذا القول نفي انزال القرآن قلنا اذا وقع في الكلام صريحًا سلب
عام ونفي يستغرق النفي لانزالات المتعلقة بالكتب جميعًا بحيث يندرج في هذا
الاستغراق العام نفي انزال التورية الذي هو المسلم عندهم والمتحقق عند خاصتهم
وعامتهم فنفي انزال القرآن يلزم ويثبت على وجه ابلغ واوكد فهذا وجه قول
المصنف قالوا ذلك مبالغةً في انكار انزل القرآن وذكر مولانا ابو السعود وجهًا
بديعًا وهو في غاية الحسن فقال بعد ان جعل قراطيس ظرفًا بحذف الجار او يجعلونه
نفس القراطيس المقطعة وفيه زيادة التوبيخ لهم بسوء صنيعهم كانهم اخرجوه
من حيز الكتاب ونزلوه منزلة القراطيس الخالية عن الكتابة انتهى والشهاب
الخفاجي تعرض لرد مولانا سنان الا انه ليس في هذا الرد شفاء لعليل ورواء الغليل
بل قال ههنا على جاري عادته فلا يرد ما قيل الخ بحيث لم يشعر كلامه وتقريره وجه
الرد **قال** تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرًا قال الامام النسفي في التيسير
قراطيس جمع قرطاس وهو الكتاب والصحيفة وقد قرطس اى كتب وقيل اى طوامير و
قال عبد العزيز ابن يحيى اى كتبا متفرقة وذلك ضرب من الاستخفاف والتهاون
ولذلك نهى ان يصغر المصحف تخفون كثيرًا عن العامة لما فيه من نعت محمد وتبدون
صحفا قد عزلوها في مدح بني اسرائيل وتثبيت دين موسى وتوكيد امره ونحو هذا **قوله**
وقيل لان الارض دحيت من تحتها او لانها مكان اول بيت وضع للناس وفي المعالم
سميت ام القرى لان الارض دحيت من تحتها فهي اصل الارض كالام اصل للنسل واراد
اهل ام القرى ومثله في الوسيط وتفسير الثعلبي واقتصر كل واحدٍ منهم على هذا الوجه
ولم يذكروا وجهًا آخر فلا يظهر وجه التضعيف من المصنف سيما والقائلون هؤلاء
الائمة اصحاب الروايات والزمخشري ذكر اربعة وجوه للتسمية بام القرى وجعل
اول تلك الوجوه قوله لانها مكان اول بيت وضع للناس والمصنف زيفه ايضا
مع خفاء وجه التضعيف سيما وقد وقع في القرآن الحكيم ان اول بيت وضع للناس
للذي ببكة مباركا والقرى لا يطلق الا على ما يحوي البناء من الحجر والمدر وغيرهما **قوله**
حتى يؤمن بالنبي والكتاب والضمير يحتملهما يعني يحتمل عوده الى الكتاب كل منهما على
الانفراد لا انه يعود اليهما معا ثم هذا الكلام من المصنف محل نظر اذ ليس عوده الى
النبي في الظهور والوضوح بل الثاني مستبعد بالنسبة الى الاول اذ سوق النظم الشريف
ههنا وسبكه لمدح الكتاب الكريم وبيان عظم شانه **قوله** كمسيلمة والاسود العنسي
العنسي بفتح العين المهملة وسكون النون بعدها سين مكسورة نسبته الى قبيلة باليمن
وفيه قبيلة اخرى يقال لها العبسي بفتح العين المهملة وسكون الموحدة بعده سين
مكسورة **قوله** واختلف عليه احكامًا كعمرو بن لحي ومتابعيه ذكر اصحاب الطبقات
والسير انه ولاة البيت والحكام بمكة وكان كبير خزاعة عمرو بن لحي وهو ابن بنت عمرو
بن الحارث الجرهمي اخر ملوك جرهم وقد بلغ عمرو بن لحي في العرب من الشرف ما لم يبلغه
عربي قبله ولا بعده في الجاهلية وهو اول من اطعم الحج بمكة سدايف الابل ولحمانها
على الثريد والسدايف جمع سديف وهو السنم وذهب شرفه في العرب كل مذهب حتى
صار قوله دينا متبعًا لا يخالف وفي كلام بعضهم صار عمرو للعرب ربا لا يتبدع لهم

لا يتبدع لهم بدعة الا اتخذوها شرعة لانه كان يطعم الناس ويكسوهم في الموسم وربما
نحر عشرة الاف بدنة وكسى عشرة الاف حلة وهو اول من غير دين ابرهيم لان العرب
من عهد ابرهيم استمرت على دينه من رفض عبادة الاصنام الى ان جاء عمرو بن لحي فشرع
للعرب الضلالات فعبد الاصنام وسيب السايبة وبحر البحيرة ووصل الوصيلة و
حمى الحامي ونصب الازلام حول مكة واتى بهبل من ارض الجزيرة ونصبه في بطن الكعبة
فكانت العرب تستقسم عنده بالازلام واول من ادخل الشرك في التلبية فانه
كان يلبي بتلبية ابرهيم الخليل وهي لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فعند
ذلك تمثل له الشيطان في صورة شيخ يلبي معه فلما قال عمرو لبيك لا شريك لك
قال له ذلك الشيخ الا شريكًا هو لك فانكر عمرو ذلك فقال الشيخ تملكه وما ملك
وهذا لا باس به فقال ذلك عمرو فتبعته العرب على ذلك وهو اول من احل ايضا اكل
الميتة فان كل القبائل من ولد اسماعيل لم تزل تحرم اكل الميتة حتى جاء عمرو بن لحي
فزعم ان الله تعالى لا يرضى تحريم اكل الميتة قال كيف لا تاكلون ما قتل الله تعالى
ولا تاكلون ما قتلتم وروى البخاري انه رسول الله قال رايت جهنم يحطم بعضها
بعضا ورايت عمرا يجر قصبه في النار وفي رواية يؤذي اهل النار بريح قصبه بضم
القاف وهو الامعاء وانما كان عمرو بن لحي اول من نصب الاوثان لانه خرج من مكة الى
الى الشام في بعض اموره فراى بارض البلقاء العماليق يعبدون الاصنام فقال لهم
ما هذه قالوا هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرها ونستنصرها فتنصرنا
فقال افلا تعطوني منها صنما فاسير به الى ارض العرب فاعطوه صنما يقال له هُبَلُ
فقدم به مكة فنصبه في بطن الكعبة على بئرها وامر الناس بعبادته وتعظيمه فكان
الرجل اذا قدم من سفره بدء به قبل اهله بعد طوافه بالبيت وحلق راسه عنده وكان
عند هبل سبع قداح كما تقدم وكان هبل من عقيق على صورة انسان وعاش ثلثمائة
سنة واربعين سنة وراى من ولده وولد ولده الف مقاتل ومكث هو وولد
ولده من بعده في ولاية البيت خمسمائة سنة وكان اخرهم حُلَيْل الذي تزوج بنته
قصي وهو الجد الرابع لنبينا عليه السلام لانه عليه السلام ابن عبد الله ابن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي فانتقل ولاية البيت من خزاعة الى قريش فانقرض دولة
خزاعة بقريش واختلف الروايات ففي بعضها ان حليلا اعطى في اخر حيوته ولاية البيت
لقصي وفي بعضها ان قصي غلب على اولاد حليل بعد موته بعد حروب وقعت بينه وبينهم
وقيل كان لعمرو بن لحي تابع من الجن فقال له اذهب الى جده وائت منها بالالهة التي كانت
تعبد في زمن نوح وادريس عليهما السلام وهي ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر فذهب
واتى بها مكة ودعى الى عبادتها فانتشرت عبادة الاصنام في العرب فكان ود لكلب
وسواع لهمدان وقيل لهذيل ويغوث لمذحج بالذال المعجمة على وزن مسجد ابو قبيلة من
اليمن ويعوق لمراد وقيل لهمدان ونسر لحمير وكان هؤلاء على صور عباد ماتوا فحزن اهل
عصرهم فصور لهم ابليس امثالهم من صفر ونحاس ليستانسوا بهم فجعلوهم في مؤخر المسجد
فلما هلك ذلك العصر قال ابليس لاولادهم هذه آلهة ابائكم تعبدونها ثم ان الطوفان
دفنها في ساحل جدة فاخرجها ابليس ويقال ان عمرو بن لحي هو الذي نصب مناة على

ساحل البحر مما يلي قديد وكانت الازد يحجون اليه ويعظمونه وكذلك الاوس والخزرج و
غسان **قوله** كعبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب الحديث اخرجه الواحدي عن الكلبي
عن ابي صالح ابن عباس وقد رواه ابن جرير الطبري مختصرا من رواية اسباط عن السدي
قال نزلت في عبد الله بن سعد بن ابي سرح قال الحافظ العسقلاني ما ذكره الزمخشري في نسبة
عبد الله هذا من انه قرطي غلط فان ابن ابي سرح قرشي عامري انتهى لعل نسخة الحافظ كان
كما ذكره والذي عندي من نسخ الكشاف عبد الله بن سعد بن ابي سرح القرشي قال الامام
في تفسيره قال القاضي عبد الجبار الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة
كذبا ولكن لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيه وكل من نسب
الى الله تعالى ما هو بريء منه اما في الذات واما في الصفات واما في الافعال كان داخلا
تحت هذا الوعيد والافتراء على الله تعالى في صفاته كالمجسم وفي عدله كالمجبرة فان
هؤلاء قد ظلموا اعظم انواع الظلم ثم قال الامام اما قوله المجبرة قد افتروا على الله تعالى
فيقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه القضية فكيف
يمكنهم ان يعرفوا وجود الاله وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقف صدور
الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى وذلك عين ما نسميه بالجبر فثبت ان ما وصفه
بكونه افتراء على الله باطل بل المفتري على الله تعالى من يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد
طرفيه على الآخر على حصول المرجح فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية بل
يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية **قوله** ولئن كان كاذبا لقد قلت كما قال في الكشاف
فارتد عن الاسلام ولحق بمكة ثم رجع مسلما قبل فتح مكة انتهى قوله ثم رجع مسلما قبل
فتح مكة خلاف ما عليه الحفاظ الثقات فان رسول الله لما فتح مكة اهدر عليه
السلام دم اربعة عبد الله بن ابي سرح هذا وعكرمة ابن ابي جهل وابن اخطل وشريح
بن ضُبَيعَة البكري ويقال له الحطم فقتل ابن اخطل وقد تعلق باستار الكعبة حتى
ان الاصحاب استأذنوا رسول الله لما رأوه متعلقا باستار الكعبة فقال عليه السلام
اقتلوه وكذا شريح ابن ضبيعة وقد ارتدا اولا ولحق بمكة غادرا كما ذكرنا في اول المائدة
واما عبد الله ابي سرح فاختفى ولم يجدوه وكان اخا لعثمان من الرضاعة فاتى به رسول
الله فتكلم فيه شافعا فسكت رسول الله طويلا ولم يجبه بشيء فلما راى عليه السلام
الحاح عثمان فيه قبل اسلامه اخرا وعفى عنه فلما قام عثمان عن مجلس رسول الله قال
عليه السلام عاتبا على من عنده من الاصحاب اليس منكم رجل رشيد حين رأى سكتتي
يقوم فيضرب عنقه فقالوا يا رسول الله ما اشرت الينا فقال عليه السلام ابى الله تعالى
ان يكون لنبيه خائنة الاعين ثم انه وقع الاختلاف في هذه الآية فبعضهم على ان
مجموع الآية في مسيلمة والاسود العنسي وبعضهم على ان مجموع الآية في عبد الله بن
سعد ابن ابي سرح وبعضهم على ان قوله او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء نزلت في مسيلمة
وقوله ومن قال سانزل مثل ما انزل الله نزلت في عبد الله بن سعد بن ابي سرح وهذا
القول الاخير هو قول اكثر المفسرين مثل الثعلبي والامام البغوي والامام الواحدي في
اسباب النزول وجرى عليه الزمخشري **قال** الله تعالى ومن قال سانزل مثل ما انزل
الله قال ابن الانباري وابو البقاء من في موضع جر معطوف على من في قوله ممن افترى قال

قال ابو حيان مثل ما انزل الله ليس معتقده ان الله انزل شيئا وانما المعنى مثل
ما انزل الله على زعمكم واعادة من تدل على تغاير مدلوله لمدلول من المتقدمة فالذي
قال سانزل غير من افترى على الله وان كان ينطلق عليه ما قبله انطلاق العام على
الخاص ومن قال سانزل وعد كاذب وتسميته انزالا مجاز وانما المعنى سانظم والفق
كلاما يماثل ما ادعيتم ان الله انزله **قوله** بقبض ارواحهم كالمتقاضي المسلط و
بالعذاب اخرجوا انفسكم اي يقولون لهم اخرجوا الينا انفسكم من اجسادكم وتعنيفا
عليهم اخرجوها من العذاب وخلصوها من ايدينا في الكشاف باسطوا ايديهم يبسطون
اليهم ايديهم يقولون هاتوا ارواحكم اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه عبارة عن
العنف في السياق والتشديد في الازهاق من غير تنفيس وامهال وانهم يفعلون بهم
مثل الغريم الملظ يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله
ويقول له اخرج الي ما لي عليك الساعة ولا اريم مكاني حتى انزعه من احداقك وقيل
معناه باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب انتهى في حاشية المولى التفتازاني يريد انه
تمثيل وتشبيه لفعل الملائكة في قبض ارواح الظالمين بفعل الغريم الملظ في
استيفاء حقه السياق نزع الروح ازهاق الروح اخرجه الملظ الملازم لا اريم
لا ابرح انتهى وفي الانتصاف ان الزمخشري يجعله من مجاز التمثيل ولا حاجة الى ذلك
والظاهر انهم يفعلون هذه الامور حقيقة على الصور المحكية واذا امكن البقاء على
الحقيقة فلا معدل عنها انتهى وفي حاشية الجلال السيوطي وبذلك ورد الاثر قيل و
الظاهر من كلام البيضاوي ان يكون هذا الكلام حقيقة لا تمثيلا وتشبيها لفعل الملائكة
عند قبض ارواحهم بفعل الغريم الملظ كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال وهذه
عبارة عن العنف في السياق والالحاح والتشديد في الازهاق واطبق الشراح على انه
اراد انه تمثيل وليس هناك بسط يد ولا امر بالاخراج انتهى قلت لم يشعر كلام البيضاوي
خلاف نسق الكشاف وسبكه غايته انه اختصر كلام الزمخشري على ما هو عادته في هذا
الكتاب **قوله** يريد العذاب المتضمن لشدة واهانة واضافته الى الهون لعراقته وتمكنه
فيه في الكشاف والهون الهوان الشديد واضافة العذاب اليه كقولك رجل سوء
تريد العراقة في الهوان والتمكن فيه انتهى قال العلامة الطيبي فاضيف ليدل على ان
العذاب ملك له لان نسبته الاضافة الصق من نسبة الصفة بالموصوف ومن
ثم قال تريد العراقة في الهوان اي الاصالة في الاساس فلان معرق في الكرم او اللؤم وهو
عريق فيه واعرقت الشجرة واستعرقت ضربت بعروقها انتهى قال المولى التفتازاني
والعذاب مقرون بالهوان متصف به فاذا اضيف اليه دل على كمال التمكن منه والاختصاص
كانه حقه وملكه **قوله** منفردين عن الاموال والاولاد وسائر ما اثرتموه من الدنيا
او عن الاعوان والاوثان التي زعمتم انها شفعاء وكم في الكشاف منفردين عن اموالكم
واولادكم وما حرصتم عليه واثرتموه من دنياكم وعن اوثانكم التي زعمتم انها شفعاؤ
كم وشركاؤكم انتهى واورد المصنف ههنا سبكا مغاير السبك الزمخشري في عدة
امور منها انه ترك الاضافة في الاموال والاولاد واورد كلا منها على وجه الاطلاق
والتعميم بخلاف الزمخشري فانه اورد كلا منهما بالاضافة الى المخاطبين وعلى وجه

التقييد والتخصيص ومنها انّه ترك كلاماً وهو ما حرصتم عليه وقد ذكره صاحب
الكشاف ومنها انّه زاد شيئاً على الكشاف وهو كلمة سائر بعد ما اسقط من البين
قوله وما حرصتم عليه ومنها انّه جعل الانفراد عن الاعوان والاوثان معنى اخر مقابلاً
للانفراد عن الاموال والاولاد حيث اورد ذلك المعنى بكلمة او الترديدية فجعل قوله
فرادى محتملاً لهذا وذاك ولم يجعل المجموع معنى واحداً لفرادى كما فعله الزمخشري
حيث ذكره بكلمة واو الجمع فهذه عدّة تصرّفات للمصنّف في هذا المقام امّا الاول
فلانه اقضى لحقّ البلاغة واوفى لتأدية المعنى المراد واوفق للمقام اذ التعرّي
والتجرّد عن مطلق الاموال والاولاد التى هى مظنّة التّعاون والتناصر ووسيلة التصوّن
والتحفظ عن الشدايد والمكروهات سواء كان مال نفسه او مال غيره من الاصدقاء
الاقرباء سواء كان اولاد نفسه او اولاد غيره فيه مبالغة فى بيان التفرّد والانفراد
والمقام ايضاً يقتضيه اذ ورد النّص الشريف على وجه الاطلاق والتعميم دون
التقييد والتخصيص فذلك يقتضى نهاية فقرهم وعجزهم ونهاية ذلّهم وهوانهم وامّا
فى التقييد والتخصيص فيفوت ذلك المعنى المنيف وامّا الثانى فلان المرء احرص شئ
على اموال نفسه واولاده فى امور الدّنيا وقد اضاف الزمخشري الاموال والاولاد الى
انفس المخاطبين ثم انّه ترك الحرص فيهما واورد فيما عداهما من امور الدّنيا والمص ترك
قوله وما حرصتم عليه فى الاوّل والثانى ايضاً لانه اذا ترك فى الاموال والاولاد التى
هى انفس شئ واعلقه عند المرء فبالحرى انّ يترك فى غيرهما واكتفى بدلالة الكلام اذ
الاموال والاولاد كونه مما يحرص عليه امر ظاهر وكذا الايثار مما يدلّ على ذلك المعنى
بلا حاجة الى ذكره وامّا الثالث فلانه ذكر اوّلا انفس شئ واعلقه عند المرء وما هو
المرء احرص عليه من امور الدّنيا وهو الاموال والاولاد ثم ذكر ما هو دون ذلك فى
باب الايثار والحرص وهو ما عدا الاموال والاولاد من امور الدنيا فجعل الجميع من جنس
ما يؤثره ويحرص عليه فلا يحتاج فى الكلام الى ذكر وما حرصتم عليه اصلاً مع انسجام
الكلام وسلاسته ففيه تلميح الى التعريض للزّمخشري حيث اعرض عن ذكر ما هو اجدى
وهو كلمة سائر وذكر قولا قليل الجدوى مع فوت الايجاز الغير المخلّ وامّا الرابع فلانه
تعالى بيّن كيفيّة مجئ العباد اليه تعالى فرادى بترك ما تفضّل تعالى به عليهم
وذلك ليس الاموال والاولاد وسائر ما كانوا يتمتّعون به من امور الدّنيا فلم يذكر
تعالى ما تركوه تماماً لشفعائهم واوثانهم بل ذكر اوثانهم وشفعائهم بنسق اخر
وسبك مغاير لسبك الاول حيث انّه تعالى ذكر الترك المسند اليهم صريحاً واوقع
ذلك الترك على ما تفضّل به سبحانه وتعالى عليهم حيث قال وتركتم ما خوّلناكم
وراء ظهوركم فلا يصحّ ان يكون الشفعاء داخلة فى هذا المتروك لعدم كونها مما
خوّل الله تعالى وانعم عليهم وقد ذكر ذلك المتروك بعد قوله فرادى فكأنّه
تقرير وبيان للمعنى المراد بفرادى ههنا كما كان قوله تعالى كما خلقناكم اوّل مرّة
ايضاً بياناً لفرادى حيث انّ هذا التشبيه يشعر بانّهم مجرّدون عن الاموال والاولاد
فى مجيئهم الى الحشر كما كانوا كذلك فى مجيئهم الى الدّنيا فهذان القولان المذكوران بعد
فرادى اعنى قوله كما خلقناكم اوّل مرّة وقوله وتركتم ما خوّلناكم وراء ظهوركم قرينتا

قرينتان على ان معنى فرادى ما ذكره المصنّف من الاحتمال الاول ثم انّ قوله
تعالى وما نرى معكم شفعائكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء يشعر بانهم جاؤا الى
المحشر منفردين عمّا زعموا اعوانا وشركاء فيحتمل انّه تعالى اراد بقوله فرادى منفردين
عمّا زعمتم اعوانا وشفعاء الا انّه بعيد بالنّسبة الى المعنى الاول لا يقال فهم فى
مجيئهم المحشر منفردون عن الشفعاء كما كانوا منفردين عمّا ذكره من الاحتمال الاوّل
فالظاهر ما ذكره الزمخشري من الجمع بين المعنيين معاً لانا نقول يأباه القولان
المذكوران بعد فرادى وتبديل العنوان فى الشفعاء كما يشهد به الذوق السّليم
فالوجه هو الترديد والتّردد لا الجمع ثم انا لسنا نقول بان نسق الزمخشري غير صحيح
لانّه لا كلام فى صحّته وانّما نقول بان سبك المصنف احسن واولى واوفق لسوق
النظم الشريف شكر الله تعالى سعيه قوله وقرئ فراداً كرخال فراداً بالتنوين ورخالاً
بضم الراء المهملة او كسرها وفتح الخاء المعجمة جمع رخل بكسر الخاء وهو الانثى من
ولد الضأن والذكر حمل كذا فى الصحاح قوله عراة حفاة غرلاً بهما عراة جمع عارى
وهو من ليس مشتمل غرلاً بضم الغين المعجمة وسكون الراء المهملة جمع اغرل وهو
الاقلف بهماً بضم الموحّدة وسكون الهاء فى حاشية الشيخ زكريّا قال الجوهري
وغيره اى ليس معهم شئ فى حاشية الكازروني اى لا يقدرون على الكلام قال
تعالى لقد تقطّع بينكم قال ابو البقاء بينكم يقرأ بالنصب وفيه ثلثة اوجه احدها
هو ظرف لتقطّع والفاعل مضمر اى تقطّع الوصل بينكم ودلّ عليه شركاء والثانى
هو وصف لمحذوف اى لقد تقطّع شئ بينكم او وصل والثالث ان هذا المنصوب
فى موضع رفع وهو معرب وجاز ذلك حملاً على اكثر احوال الظرف وهو قول الاخفش
ومثله ومنّا الصالحون ومنّا دون ذلك ويقرأ بالرفع على انّه فاعل والبين
ههنا الوصل وهو من الاضداد قال ابن الانبارى فى غريب الاعراب يقرأ بينكم بالرفع
والنصب فالرفع على انه فاعل تقطّع ويكون معنى بينكم وصلكم فيكون معناه لقد
تقطّع وصلكم والنصب على الظرف انتهى فى الوسيط قال الزجاج الرفع اجود و
المعنى لقد تقطّع وصلكم والنصب جائز يعنى لقد تقطّع ما كنتم فيه من الشركة بينكم
قال الزمخشري تقطّع بينكم وقع التقطّع بينكم كما تقول جمع بين الشيئين تريد اوقع
الجمع بينهما على اسناد الفعل الى مصدره بهذا التأويل ومن رفع فقد اسند الفعل
الى مصدره بهذا التأويل ومن رفع فقد اسند الفعل الى الظرف كما تقول قوتل
خلفكم وامامكم انتهى قال المصنّف اى تقطّع وصلكم وتشتّت جمعكم والبين من
الاضداد يستعمل للوصل والفصل وقيل هو الظرف اسند اليه الفعل على الاتساع والمعنى
وقع التقطّع بينكم انتهى قلت يشعر كلام المص ان البين ليس بلازم الظرفية بل قد
يستعمل بمعنى الوصل والفصل كما ان كلمة الوصلة والفصل اذا اسند اليه الفعل
وجعل مرفوعاً لا حاجة فيه الى ان نقول ان هذا الاسناد والرفع وقعا على سبيل الاتساع
كذلك لا حاجة فى كلمة البين التى استعملت بمعنى الوصل والفصل اذا اسند اليه الفعل
وجعل مرفوعاً به الى القول بان هذا الاسناد والرفع وقع على سبيل الاتساع ويدلّ
على ما ذكره المصنّف كلام هؤلاء الائمة اعنى الزجاج وابن الانبارى وابو البقاء كما

عرفت وكذا ذكره الثعلبى والامام البغوى وهما من ائمة الدراية والرواية والذى
يشعر به كلام الزمخشرى ان كلمة البين لازم الظرفية فلو اسند اليه الفعل وجعل
مرفوعا به فانما وقع ذلك على سبيل الاتساع فقول الزمخشرى ومن رفع فقد اسند الفعل
الى الظرف كما تقول قوتل خلفكم وامامكم لا يصح على اطلاقه لما تحققت من كلام هؤلاء
الائمة الاعلام ان كلمة بين يستعمل استعمال كلمة وصل الذى يكتسى ثلثة من الاعراب
اى الرفع والنصب والجر من غير حاجة الى القول بالاتساع فله استعمالان استعمال
الظروف واستعمال ما ليس بظروف فههنا استعمل استعمال الاسم الذى ليس
بظرف بشهادة مقالات هؤلاء الائمة الاعلام وكلام ابى حيان موافق لكلام الزمخشرى
قال ابو حيان ويظهر ايضا ان يكون من باب الاعمال تقدم تقطع وعطف عليه ضل
فتنازعا على ما فاعمل الثانى فما فاعل ضل واضمر فى تقطع الفاعل وهو ضمير ما ومفعولا
تزعمون محذوف اختصارا للدلالة ما قبله عليه تقديره تزعمونهم شركاء فيكم **قال**
تعالى فالق الحب والنوى فى تفسير الثعلبى الحب جمع الحبة وهى كل ما لم يكن له نوى
مثل البر والشعير والذرة والحبوب كلها والنوى جمع نواة وهو كل ما لم يكن له حب
مثل الخوخ والمشمش والتمر والاجاص ونحوها قال ابو الفرج ابن الجوزى فى معنى الفلق
قولان احدهما انه بمعنى الخالق فالمعنى خالق الحب والنوى رواه العوفى عن ابن عباس
وبه قال الضحاك ومقاتل والثانى ان الفلق بمعنى الشق ثم فى معنى الكلام قولان
احدهما انه فلق الحبة عن السنبلة والنواة عن النخلة روى هذا المعنى ابو صالح عن ابن
عباس وبه قال الحسن والسدى وابن زيد والثانى انه الشقان اللذان فى الحب والنوى
قاله مجاهد وابو مالك **قوله** وقيل المراد به الشقاق الذى فى الحنطة والنواة والاولى ان
يسقط ههنا صيغة التمريض لما عرفت انه قول مجاهد وهو من التابعين والظاهر ان
بلغه هذا المعنى من مشكوة النبوة وان احتمل ان يكون ذلك من رأيه قيل الصواب
الشق بدل الشقاق اذ هو بهذا المعنى لم نجده فى كتب اللغة بل قال فى مختار الصحاح
الشق واحد الشقوق وهو فى الاصل مصدر تقول بيد فلان ورجله شقوق ولا
تقل شقاق وانما الشقاق داء يكون بالدواب **قوله** شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل
وعن بياض النهار او شاق ظلمة الاصباح وهو الغبش الذى يليه والاصباح فى الاصل
مصدر اصبح اذا دخل فى الصبح سمى به الصبح فى الكشاف فان قلت فما معنى فلق الصبح
والظلمة هى التى تنفلق عن الصبح كما قال تفرى ليل عن بياض نهار قلت فيه وجهان احدها
ان يراد فالق ظلمة الاصباح وهى الغبش فى اخر الليل ومنقضاه الذى يلى الصبح والثانى
ان يراد فالق الاصباح الذى هو عمود الفجر عن بياض النهار واسفاره وقالوا انشق
عمود الفجر وانصدع الفجر وسموا الفجر فلقا بمعنى المفلوق وقال الطائى وازرق الفجر يبدو قبل
ابيضه انتهى فى الصحاح يقال تفرى الليل عن صبحه اى انشق انتهى تفرى بالفاء بعد
التاء فى الصحاح ايضا الغبش البقية من الليل ويقال ظلمة اخر الليل قال الامام الواحدى
فى الوجيز فالق الاصباح شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وسواده على معنى انه خالقه
ومبديه انتهى قال الامام البغوى شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وكاشفه وهو
اول ما يبدو من النهار يريد مبدى الصبح وموضحه انتهى وكذا فى تفسير الامام الثعلبى فمما يجب

ان يعلم ههنا ان عمود الصبح يطلق على شيئين على الفجر الكاذب الذى
يقال له الفجر المستطيل والصبح الكاذب وعلى الفجر الصادق الذى يقال له الفجر
المستطير والصبح الصادق ولما وقع فى كلام هؤلاء الائمة عن ظلمة الليل عقيب
قولهم عمود الصبح والذى يعقبه الغبش ليس الا الفجر الكاذب وانهم يعبرون عما
ظهر عقيب هذا العمود الابيض بكلمة عن تعين ان يكون المراد بهذا العمود المشقوق
هو الفجر الاول دون الفجر الثانى ولما لم يقع حقيقة الانشقاق فى هذا العمود وكذا لم
يقع حقيقة خروج هذه الظلمة من هذا العمود بل انما ظهر هذه الظلمة عقيب هذا
العمود قال الامام الواحدى تنبيها على ما ذكرنا على معنى انه خالقه ومبديه وكذا
قول الامام البغوى ههنا وهو اول ما يبدو من النهار يريد مبدى الصبح وموضحه
اى هذا العمود الذى هو الفجر الاول اول ما يظهر فى الليل من اشراط النهار وعلاماته
فليس ههنا انشقاق هذا العمود حقيقة ولا خروج هذه الكلمة من هذا العمود بل
اراد سبحانه وتعالى بقوله فالق الاصباح المترجم بقوله شاق عمود الصبح انه تعالى
مبدى الصبح وموضحه فلنرجع بعد ذلك الى حل كلام المصنف وكلام الزمخشرى فنقول
ان المص عدل فى سبكه ونسقه عن سبك الزمخشرى ونسقه بعدة امور احدها ان
الزمخشرى اقتصر فى الوجه الثانى على شق عمود الفجر عن بياض النهار والمص لم يقتصر فيه
على ذلك بل زاد فيه احتمالا آخر وقدمه على عديله وهو شقه عن ظلمة الليل وثانيها
ان الزمخشرى لم يبدل الفالق بالشاق فى الوجهين المذكورين بل ذكره فى الوجهين
كما وقع فى النظم الشريف والمصنف عبر فى الوجهين بالشاق بدل الفالق وثالثها ان
الزمخشرى ذكر فالق الاصباح كما وقع فى النظم الشريف ثم بين المضاف اليه بالموصوف
والصلة والمصنف ترك الموصول والصلة واقتصر على المبين بالكسر فاضاف الشاق
الذى هو بدل الفالق الى عمود الصبح الذى هو بدل الاصباح ورابعها ان المصنف رجح
الوجه الثانى على الوجه الاول فجعل الثانى اولا والاول ثانيا ولعل ترجيح الوجه الثانى
وجعله وجها اول وتقديمه بناء على ان الزمخشرى بعد ما ذكر هذا الوجه احكمه وشيده
باستشهادات من كلام العرب الموثوق بعربيتهم فقال اولا قالوا انشق عمود الفجر وثانيا
وانصدع الفجر وثالثا وسموا الفجر فلقا بمعنى المفلوق فدل هذه الاستعمالات على ان
الشئ الذى وقع عليه فعل الشق هو عمود الفجر لا ظلمة الفجر ولما كان كلام هؤلاء الائمة
اعنى الواحدى والبغوى والثعلبى مشعرا بكون المراد من عمود الصبح هو الصبح الكاذب
والفجر الاول ولم يكن فى هذه الاستشهادات التى ذكرها الزمخشرى ما ينافيه فى نفس الامر
تعين ان يكون معنى النظم الشريف اعنى فالق الاصباح شاق عمود الصبح لا شاق ظلمة الصبح
ولذلك رجح الزمخشرى الوجه الثانى وجعله وجها اول ثم ان المص ذكر فى الوجه الاول
الذى جعله الزمخشرى وجها ثانيا احتمالين فقال شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل و
عن بياض النهار وقدم الاحتمال الذى زاده على الاحتمال الآخر لما تحققت انه هو المطابق
لتقرير هؤلاء الائمة وهم الائمة القادة فى الرواية والدراية المتشبثون فى التفسير والبيان
بالاحاديث والآثار فعمود الصبح فى قول المصنف بمعنى الفجر الكاذب على الاحتمال الاول
وبمعنى الفجر الصادق على الاحتمال الثانى فالمشقوق على الاحتمالين هو عمود الصبح لا ظلمة

الصبح وهو المعنى الذي رجحه الزمخشري وجعله وجهًا اول فيرد على الزمخشري انه قدم
المرجوح المخالف لاستعمالات العرب ولكلمات هؤلاء الائمة وجعله راجحًا واخر الراجح
الموافق لاستعمالات العرب وائمة التفاسير ثم قول المصنف او شاق ظلمة الليل في الوجه
الثاني معناه شاق ظلمة الليل عن بياض النهار ثم سائر الامور التي عدل بها المصنف
عن نسق الكشاف يتضح وجهها عند امعانك النظر فيما قررنا ولقد اسمعني غير واحد
من اهالي الروم مرات عديدة بان الاشتغال بتحرير الحاشية على تفسير البيضاوي بعد
هؤلاء الفضلاء الذين كتبوا الحواشي عليه عمل ضايع وفعل عبث واشتغال بما لا يعني
لانهم مع كثرتهم وجلالتهم وسعة فضلهم لم يغادروا صغيرة ولا كبيرة في حل الكتاب
الا احصوها فيا ايها الناظر المنصف هل هذا الكلام في بيان احد منهم مع كثرتهم
ليس الخبر كالعيان ولا ينبئك مثل خبير ولو اني نبهت على المنفردات التي خصصني الله
تعالى بها في هذه الحاشية في كل موضع موضع لطال الكلام وكثر الملام ان الفضل بيد
الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله او به على انه جعل مستمرًا قيل قد
اختلف كلام الكشاف في تجويز عمل اسم الفاعل المستمر جعله عاملا ههنا ومنع عمله
في قوله تعالى مالك يوم الدين ووفق بين كلاميه بان اسم الفاعل المستمر يشتمل على
الماضي والحال والاستقبال فهو ذو جهتين تعمل بايهما شئت فعمل في المقامين بالجهتين
بحسب اقتضاء المقام قيل ومن ههنا ظهر انه لا منافاة ههنا بين ما ذكره المصنف
من كون جاعل عاملا وبين ما ذكره في الفاتحة من كون مالك صفة الله نظرا الى
كون اضافته حقيقية لكونه للاستمرار قوله وهو مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان
بالكسر مصدر حسب اي بالكسر فحسبان بالكسر مصدر حسب بالكسر بمعنى ظن والحسبان
بالضم مصدر حسب بالفتح بمعنى عد في الكشاف ونظيره الكفران والشكران انتهى حيث
ان الكفران مصدر كفر بالفتح والشكران مصدر شكر بالفتح قوله والانفع من التداوير
الممكنة لهما اعتبار التداوير لهما انما هو قول اخترعه الفلاسفة والعرب بمعزل عنه
وعن اعتباره مع ان المشهور عند الفلاسفة عدم اعتبار التدوير في الشمس الا انهما
اعتبروا فيما عداها من السيارات فالاولى اسقاط هذا الكلام من البين قوله او في
مشتبهات الطرق وسماها كلمات على الاستعارة هذا الوجه وان ذكره تبعًا للزمخشري
الا انه مستبعد جدًا قوله وهو افراد لبعض منافعها بالذكر اذ من جملة المنافع كونها
زينة للناظرين ورجومًا للشياطين وامارات على القبلة وعلى ما مضى من الليل وما بقي
منه قلة او كثرة قوله ذكر مع ذكر النجوم يعلمون لان امرها ظاهر ومع ذكر تخليق بني
آدم يفقهون لان انشاءهم من نفس واحدة وتصريفهم بين احوال مختلفة دقيق
غامض يحتاج الى استعمال فطنة وتدقيق نظر في الكشاف فان قلت لم قيل يعلمون مع
ذكر النجوم ويفقهون مع ذكر انشاء بني آدم قلت لان انشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم
بين احوال مختلفة الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة
وتدقيق نظر مطابقا له انتهى يشعر كلام المصنف انه لا دقة ولا غموض في النجوم و
الاستدلال بها وكلام الزمخشري بان فيه ايضا دقة وغموضا الا انها دون الدقة والغموض
في انشاء بني آدم وهو الظاهر لان الاستدلال بالنجوم على الاقطار الشاسعة والنواحي

والنواحي المختلفة ليس لكل احد وانما هو لبعض دون بعض فلو كان امرا ظاهرا
لعرفه كل احد وكذا الاستدلال بها على صانع مدبر حكيم ليس بامر هين يخرج عن
عهدته كل احد ثم ان في سبك الزمخشري تنصيصا على معنى الفقه الذي هو هم
للسامع في فهم المقصود بخلاف كلام المص فانه لم يذكره على وجه التنصيص
بل على وجه الادماج الذي ربما لم يفهم السامع فكلام الزمخشري احسن واولى قال
صاحب الكشف اصل التركيب يدل على الشق والفتح والفقيه العالم الذي يشق الاحكام
ويفتش عن حقايقها انتهى قال صاحب الانتصاف لا يتحقق هذا ولا سبيل الى
الحقيقة وما هذا الجواب من الزمخشري الا اقناعي والتحقيق انه لما اريد فصل كل اية
بفاصلة تنبيها على استقلال كل واحدة منها بالمقصود من الحجة كره فصلهما
بفاصلتين متساويتين في اللفظ لما في ذلك من التكرار فعدل الى فاصلة مخالفة
تحسينا للنظم وافتنانا للبلاغة ويحتمل وجها آخر في تخصيص الاولى بالعلم والثانية
بالفقه وهو انه لما كان المقصود التعريض بمن لا يتدبر ايات الله ولا يعتبر بمخلوقاته
وكانت الاية المذكورة اولا خارجة عن نفس النظار ومباينة لها اذ النجوم والنظر
فيها وعلم الحكمة الالهية في تدبيره لها امر خارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في
انشائهم من نفس واحدة وتقليبهم في اطوار مختلفة واحوال متغايرة فانه نظر لا يعدو
نفس الناظر ولا يتجاوزها فجهل الانسان بنفسه وباحواله وعدم النظر فيها اشنع
من جهله بالامور الخارجة عنه فلما كان الفقه ادنى درجات العلم اذ هو عبارة
عن الفهم نفى عن اشنع الفريقين جهلا وهم الذين لا يبصرون في انفسهم ونفى
الادنى لان ابشع من نفى الاعلى فخص به اسوء الفريقين حالا ويفقهون ههنا مضارع
فقه الشيء بكسر القاف اذا فهم ولو ادنى فهم وليس من فقه بضم القاف لان تلك
درجة عالية ومعناه صار فقيها قال الهروي في معرض الاستدلال على ان فقه
انزل من علم وفي حديث سلمان انه قال وقد سألته امرأة فاجابها فقهت اي فهمت
كالمتعجب من فهم المرأة عنه واذا قيل فلان لا يفقه شيئا كان اذم في العرف من قولك
فلان لا يعلم شيئا والذي يدل على ان التارك للتفكر في نفسه اجهل واسوء
حالا من التارك للفكرة في غيره قوله تعالى ذكره وفي الارض ايات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون فخص التبصر في النفس بعد اندراجها في ما في الارض من الايات
وانكر على من لا يتبصر في نفسه انكارا مستأنفا وقولنا في ادراج الكلام انه نفى العلم
عن احد الفريقين ونفى الفقه بطريق التعريض حيث خص العلم بالايات المفصلة
والتفقه فيها بقوم فاشعر ان قوما غيرهم لا علم عندهم ولا فقه والله الموفق فتامل
هذا الفصل وان طال بعض الطول فالنظر في الحسن غير مملول انتهى قلت يؤيد قول
الهروي وابن المنير ما ورد في التنزيل في قصة ذي القرنين ووجد من دونهما قوما
لا يكادون يفقهون قولا وفي قصة شعيب قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما
تقول وفي بيان ان جميع الموجودات تسبح بحمده وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم وفي توبيخ قوم يرون الحسنة من الله والسيئة من العبد قل كل من عند الله فما
لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا الى غير ذلك من الايات قال العلامة الطيبي

قلت الصحيح ما ذهب اليه المصنف لان صاحب النهاية قال الفقه فى الاصل الفهم
يقال فقه الرجل بالكسر يفقه فقها اذا فهم وعلم وفقه بالضم يفقه اذا صار فقيها
عالما وجعله العرف خاصة بعلم الشريعة وتخصيصا بعلم الفروع وقال الجوهرى
فقه الرجل بالكسر وفلان لا يفقه ثم خص به علم الشريعة وقد تقرر ان لا بد من
رعاية المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه وانما خص علم الشريعة بالفقه
لانه علم مستنبط بالقوانين والادلة والاقيسة والنظر الدقيق بخلاف علم
اللغة والنحو والصرف وغير ذلك واما حديث سلمان فقد رواه صاحب النهاية ان
سلمان نزل على نبطية بالعراق فقال لها ههنا مكان نظيف اصلى فيه فقالت طهر
قلبك وصل حيث شئت فقال فقهت اى فهمت وفطنت للحق وقلت لو قال علمت لم
يقع هذا الموقع وروينا فى جامع الدارمى عن عمران قال قلت للحسن يوما فى شئ قاله
يا ابا سعيد ليس هكذا تقول الفقهاء فقال ويحك هل رايت فقيها قط انما الفقيه
الزاهد فى الدنيا الراغب فى الاخرة البصير فى امر دينه والمداوم على عبادة ربه انتهى
قلت لا يخفى على المتامل ان ابن المنير لم ينكر مجئ فقه بمعنى اخر غير فهم بل يعترف ان له
معنيان احدهما انزل وادنى من علم وثانيهما اعلى وادق من علم وانما ادعى ان الموافق
فى هذا المقام من المعنيين المذكورين هو المعنى الانزل والادنى دون المعنى الاعلى
وبين وجهه على وجه التفصيل بما لا مزيد عليه وليس فيما ذكره العلامة الطيبى ما
يهدم حجج ابن المنير وبراهينه الدالة على مدعاه سيما وقد استنار ما ذكره ابن المنير
بما ذكرنا من النصوص الشريفة قال الامام فى قوله تعالى لقوم يفقهون ابحاث الاول
قوله يفقهون ظاهره مشعر بانه تعالى قد يفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة و
الجماعة ان اللام لام العاقبة او يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل
الغرض الثانى ان هذه الاية تدل على انه تعالى اراد من جميع الخلق الفهم والفقه والايمان
وما اراد باحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى
يقول انما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم وهم المؤمنون لا غير **قوله** من النبات
او الماء واقتصر فى الكشاف على الاول ولم يذكر الثانى وكان الزمخشرى اعتبر السبب القريب
فقط والمص اعتبر السبب البعيد ايضا **قوله** وهو الخارج من الحبة المتشعبة فى الكشاف
وهو ما تشعب من اصل النبات الخارج من الحبة انتهى وعبارة الزمخشرى اظهر اذ الخضر انما
تشعب من اصل النبات والخارج من الحبة بلا واسطة انما هو الاصل المذكور فالخضر يتشعب
ويتفرع من الاصل والاصل يظهر ويتولد من الحبة **قوله** ولفتحها على انه اسم جمع اذ ليس
فعلان من ابنية الجمع قال فى المفصل وما كانت زيادته مدة ثالثة فلاسمائه فى الجمع
احد عشر مثالا افعلة فعل فعلان فعائل فعلان فعلة افعال فعال فعول فعلاء
افعل انتهى يعنى كل كلمة ثالثها حرف مد زائد اذا جمع جمع التكسير استعمل هذا الجمع
عند العرب على احد عشر وجها فكلمة قنو اسم مفرد مثل صنو وكان حرف الثالث منه
حرف مد وهو الواو وههنا جمع جمع التكسير على قنوان وقنوان بكسر القاف وضمها
ولا يجوز جمعها على قنوان بفتح القاف لما تحققت انه اذا كان كلمة ثالثها حرف علة
اذا اريد جمعها جمع التكسير لم يجئ عند العرب على فعلان بفتح الفاء **قوله** ولا يجوز

ولا يجوز نعطفه على قنوان اذ العنب لا يخرج من النخل فى الكشاف وجنات من اعناب
فيه وجهان احدهما الزيادة وثم جنات من اعناب اى مع النخل والثانى ان يعطف على قنوان
على معنى وحاصلة او ومخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب اى من نبات اعناب
انتهى فكلام المصنف رد لكلام صاحب الكشاف واجيب بان المراد حصول هيئة الكروم
وخروجها من النخل كما ترى فى البساتين المعروشة الكروم على فروع الاشجار المتدلية اعنابها
من بين اغصانها كانها مخرجة منها ومن ثم قال اى من نبات الاعناب اى اغصان
الكروم واوراقها المخضرة ولا تسمى الكروم جنات اذا كانت مجتثة من فوق الارض
انتهى واعترض عليه مولى التفتازانى بان فيه جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب انه
ان لم يكن المراد من النظم الشريف هو ذكر مطلق الجنات من الاعناب بل ذكر جنات من اعناب
هذه صفتها لم يرد ما ذكره دون سوق المجيب قراين مذكورة على ما ذكرنا كما فى سوق الزمخشرى
ايضا على هذا الوجه وقد قال المعترض عند قول الزمخشرى اى من نبات اعناب يعنى انه على
حذف المضاف لان البستان لا يكون من العنب نفسه بل من النبات والاشجار وقد
يقال ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند البعض ومنهم المص ويجاب ايضا عن ايراد
المصنف على تقدير ان يكون من اعناب خبر جنات بان يعطف جنات على قنوان ومن
اعناب على من النخل عطف مفرد على مبتدا وآخر على خبره غايته ان المعطوف على المبتداء
نكرة غير مخصصة ولم يعرف منع ذلك بل صرح المالكى بجواز ذلك كذا ذكره العلامة
الطيبى وارتضيه المولى التفتازانى ثم هذا الاعتراض من المصنف اصله من ابى البقاء اورده
على الزمخشرى والمص اخذه منه وقد ذكر الامام النسفى فى التيسير مثل ما ذكره الزمخشرى
وفى تفسير الثعلبى وقراء يحيى بن يعمر والاعمش وعاصم وجنات بالرفع نسقا على قنوان
لفظا وان لم يكن فى المعنى من جنسها انتهى وكذا فى المعالم **قال** تعالى والزيتون والرمان
الزيتون شجر معروف ووزنه فيعول كقيصوم لقولهم ارض زتنة ولعدم فعلول وقلته
فمادته مغايرة لمادة الزيت والرمان فعال كالحماض والعناب وليس بفعلان لقولهم
ارض رمنة **قوله** انظروا الى ثمره اذا اثمر اذا اخرج ثمره كيف يثمر ضئيلا لا يكاد ينتفع به وينعه والى حال
نضجه كيف يعود ضخما ذا نفع ولذة فى الكشاف انظروا الى ثمره اذا اثمر اذا اخرج ثمره
كيف يخرجه ضئيلا ضعيفا لا يكاد ينتفع به وانظروا الى حال ينعه ونضجه كيف يعود
شيئا جامعا لمنافع وملاذ نظر اعتبار واستبصار واستدلال على قدرة مقدره و
مدبره وناقله من حال الى حال **قوله** اى لايات على وجود القادر الحكيم وتوحيده فان
حدوث الاجناس المختلفة والانواع المفننة من اصل واحد ونقلها من حال الى حال
ولقد احسن المصنف ههنا كل الاحسان حيث اتى فى بيان قوله تعالى ان فى ذلك لايات
لقوم يؤمنون ببيان يجمع الوجوه والاعتبارات الواقعة فى الفحاوى الشريفة تحوى
نحوى المندرجة تحت قوله وهو الذى انزل من السماء ماء الى قوله يؤمنون مع عبارة رائقة
وجيزة سهلة سمحة لم تغادر من الابداع والاحسان صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
قال الامام النسفى فى التيسير فى بيان قوله تعالى لايات لقوم يؤمنون اى فيما ذكرنا
دلالات على ان لها صانعا عليما حكيما حيا قادرا وعلى تتابع نعمه على عباده وعلى
البعث بعد الموت بما ترون من اعادة النبات بعد التلاشى وعلى وجوب الشكر له و

بطلان اشراك غيره به وخص المؤمنين بها لانهم هم المنتفعون بها قال ابو حيان وانظر
الى حسن مساق هذا الترتيب لما تقدم انه تعالى فالق الحب والنوى جاء الترتيب
بعد ذلك تابعا لهذا الترتيب فحين ذكر انه اخرج نبات كل شيء ذكر الزرع وهو المراد
بقوله خضرا نخرج منه حبا متراكبا وابتداء به كما ابتداء به في قوله فالق الحب ثم ثنى
بماله نوى فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية الخ كما ثنى به في قوله والنوى وقدم
الزرع على الشجر لانه غذاء والثمر فاكهة والغذاء مقدم على الفاكهة وقدم النخل على سائر
الفواكه لانه يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب وقدم العنب لانه اشرف الفواكه و
هو في جميع اطواره منتفع به خيوط ثم حصرم ثم عنب ثم ان عصر منه خل ودبس
وان جفف كان منه زبيب وقدم الزيتون لانه كثير المنفعة في الاكل وفيما يعصر
منه في الدهن العظيم النفع في الاكل والاستصباح وغيرهما وذكر الرمان لعجب حاله
وغرابته وانه مركب من قشر وشحم وعجب وماء فالثلاثة باردة يابسة ارضية كثيفة
قابضة عفصة قوية في هذه الصفات وماؤه بالضد لذ الاشربة والطفها واقربها
الى خير الاعتدال وفيه تقوية للمزاج الضعيف غذاء من وجه ودواء من وجه فجمع
تعالى بانى المتضادين المتعاندين فما ابهر قدرته واعجب ما خلق انتهى قال تعالى وجعلوا
لله شركاء الجن في الكشاف فان قلت ما فائدة التقديم قلت فائدته استعظام ان
يتخذ لله شريك من كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك ولذلك قدم اسم الله على
الشركاء وفي التيسير وقيل هو رد على بني مليح قالوا ان الله صاهر الجن فولدت له الملائكة
وهم بناته انتهى قلت ويؤيده وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قوله او الشياطين لانهم
اطاعوهم كما يطاع الله او عبدوا الاوثان بتسويلهم وتحريضهم قال ابو الفرج ابن الجوزي
وفي معنى جعلهم الجن شركاء ثلثة اقوال احدها انهم اطاعوا الشياطين في عبادة الاوثان
فجعلوهم شركاء لله قاله الحسن والزجاج والثاني انهم قالوا ان الملائكة بنات الله فهم
شركاؤه لقوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا فسمى الملائكة جنا لاجتنانهم قال قتادة
والسدي وابن زيد والثالث ان الزنادقة قالوا ان الله خالق النور والناس والدواب
والانعام وابليس خالق الظلمة والسباع والحيات والعقارب وفيهم نزلت هذه الآية
قاله ابن السائب انتهى قال الامام اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلثة اوجه الاول
ما ذكرناه من ان يكون المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير
والثاني فاعل الشر والثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهؤلاء يقولون
المراد من الجن الملائكة وانما حسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من
الاستتار والملائكة مستترون عن الاعين فكان يجب على هذا القائل ان يبين انه
كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله جعل الملائكة شركاء لله حتى يتم تطابق لفظ
الآية على هذا المعنى ولعله يقال ان هؤلاء كانوا يقولون ان الملائكة مع انها بنات الله
فهي مدبرة لاحوال العالم وحينئذ يحصل الشركة والقول الثالث وهو قول الحسن وطائفة
من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك
فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا الوجه قائلين بكون الجن شركاء
واقول الحق هو القول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير الشرك بقو

بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجهين الاول ان المذهب قد
حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم فلو فسرنا قوله وجعلوا لله
شركاء الجن بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وانه لا يجوز
الثاني في اتصال هذا المفسر ان العرب قالوا الملائكة بنات الله واثبات الولد لله
غير اثبات الشريك والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى ميز بين الامرين في قوله لم
يلد ولم يولد الآية ولو كان احدهما عين الآخر لكان هذا التفسير في هذه السورة
عبثا الوجه الثالث القائلون بيزدان واهرمن مصرحون باثبات شريك لاله العالم
في تدبير هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمل اللفظ في اثبات البنات صرف للفظ
عن حقيقة الحال الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول الثاني وهو قول من يقول
المراد من هذه الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الاوثان فهذا في غاية البعد لان
الداعي الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب اللفظ ولا بحسب
مجازه وايضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة لان
الرد على عبدة الاصنام قد سبق على سبيل الاستقصاء فثبت سقوط هذين القولين
فظهر ان الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه انتهى قلت قوله فهذا باطل من وجهين
الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم
فلو فسرنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن بهذا يلزم منه التكرار في الموضع الواحد
من غير فائدة وانه لا يجوز قلنا انما يلزم التكرار لو ذكر الكلامان بعنوان واحد
ونسق واحد فالنسقان كما ترى مختلفان اذ مضمون الاول هو جعلهم الملائكة لله
شركاء من غير بيان وذكر كيفية هذا الجعل المذكور ومضمون الثاني هو اختلاقهم
وافتراؤهم على الله سبحانه وتعالى بان ينسبوا اليه سبحانه وتعالى بنين وبنات
من غير ان يروا عليه دليلا ففي النسق الثاني امور لا تعرض لها في النسق الاول منها بيان
كيفية الجعل المذكور ومنها وقوع ذلك البيان على وجه يشمل مشركي العرب واليهود
والنصارى ومنها كون تلك الفرية من محض هواهم ما انزل الله بها من سلطان فمن له
المام ما باستعمالات العرب العاربة وحظ يسير من فن البيان يعلم انه لم يكن مثل
ذلك من قبيل التكرار قوله واثبات الولد لله تعالى غير اثبات الشريك والدليل على الفرق
بين الامرين انه تعالى ميز في قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ولو كان
احدهما عين الآخر لكان هذا التفسير في هذه السورة عبثا قلنا وهو كلام في غاية
السقوط اذ اثبات الشريك لله فيه طرق متعددة وجهات متنوعة فمنها طاعة
الشيطان فمن اطاعه فقد اتخذه معبودا الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا
الشيطان ومنها طاعة النفس والهوى فمن اطاع الهوى فقد اتخذه الها افرأيت
من اتخذ الهه هواه ومنها ان يعبد الشيء وغرضه بهذه العبادة التقرب الى الله
سبحانه وتعالى ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ومنها ان يعتقد في الاشخاص
كونها مجانسا ومشاركا للحقيقة الالهية كقول اليهود عزير ابن الله وقول النصارى
المسيح ابن الله وقول مشركي العرب الملائكة بنات الله فاستدلال الامام على مدعاه
بقوله والدليل عليه الخ لغو اذ اثبات الكفو له تعالى وجه من وجوه الشرك

كما ان اثبات الولد له تعالى وجه آخر من تلك الوجوه فاثبات الشريك له تعالى
امر عام يتحقق في وجوه مختلفة كما ذكرنا فبيان اثبات مغايرة الولد لاثبات
الشريك والاحتجاج عليه لغو من الكلام اذ لا شك ان اثبات الولد لله تعالى
شانه وجه من وجوه الاشراك لله تعالى قوله فصرف هذا اللفظ عنه وحمل
اللفظ في اثبات البنات صرف للفظ عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه
لا يجوز قلنا قد تحققت ان اثبات الشريك لله تعالى معنى عام يتحقق في صور شتى
كما تحققت ومن جملتها اثبات البنين والبنات لله تعالى فلا مغايرة بين اثبات
الشريك وبين اثبات الولد الا المغايرة الواقعة بين العام والخاص وافراد
العام ولم يقل احد ان قولنا زيد انسان من قبيل المجاز بل هو من قبيل اطلاق المفهوم
الكلي على افراده فالقول بان اطلاق اثبات الشريك على اثبات الولد اطلاق مجازي
لا حقيقي منشاؤه الذهول عن اطلاقات الشرع والمعاني العرفية الشرعية قوله لان
الداعي الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله تعالى لا بحسب حقيقة
اللفظ ولا بحسب مجازه قلنا ان اراد انه لا يجوز ذلك في اصل اللغة فبعد تسليمه لا يضرنا
ولا ينفعه وهو ظاهر وان اراد انه ذلك في عرف الشرع فهو فاسد منشاؤه عدم
معرفة اعتبارات الشرع اذ لا شك ان الله تعالى دعى عباده الى توحيده والشيطان دعا
هم الى الاشراك به تعالى فكان ترك العبد طاعة الرحمن والتزام طاعة الشيطان
في اعتبار الشرع شركا لله تعالى فصار الشيطان بسبب اطاعة العبد له شريكا لله تعالى
ومعبودا له في اعتبار الشرع وعرفه الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان
افرأيت من اتخذ الهه هواه وقال سيد المرسلين تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم
تعس عبد الخميصة قوله وايضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير
من غير فائدة في كلام ظاهر العناد اذ القرآن مملو بمثله وانا العجب هاهنا من قول
الامام ان اثبات الولد لله تعالى غير اثبات الشريك واستدلاله على هذا الكلام
الفاسد وقد طعن اهل الاعتزال على اهل الحق في اثباتهم الصفات لله تعالى بانكم اشد
شركا من شرك النصارى حيث انهم اثبتوا اقنومين قديمين مع الله تعالى وانتم اثبتم
قدماء سبعة مع الله تعالى وقد اجاب اهل الحق بان ما اثبته النصارى من الاقنومين
القديمين كل منهما امر منفصل عن الله تعالى بخلاف صفاته تعالى فانه ليس شيء
منها امرا منفصلا عن ذاته تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولعمري ان امثال هذه
المقالات من الامام لولا خوف اعتقاد المبتدئين استقامتها وخشيتنا اعتقاد
هم موافقتها لكلمات ائمة التفسير لما كنت مشتغلا ببيان خروجها عن سنن الصواب
وبيان فسادها في نفسها اذ هو ابين بطلانا واظهر فسادا بحيث لا يحتاج ان ينبه
عليه وقد ورد في الصحيحين ما ملخصه ان رسول الله حين تقوله من احدى غزواته
وقد نزلوا منزلا ومطرت السماء ليلة ذلك النزول فلما اصبح عليه السلام قال
هل تدرون ماذا قال ربكم البارحة قالوا الله ورسوله اعلم قال قال ربنا اصبح عبادي
فريقان مؤمن بي وكافر بالكوكب وكافر بي ومؤمن بالكوكب فمن قال مطرنا بفضل
الله ورحمته فهو مؤمن بي وكافر بالكوكب ومن قال مطرنا بنوء كذا مطرنا بنوء كذا

بنوء كذا فهو كافر بي ومؤمن بالكوكب فانظر ايها الناظر واعتبر وقد كان نسبتهم
المطر الى النوء نسبة الشيء الى بعض اماراته الظاهرة قبله مع ان الشارع جعل هذه
النسبة منهم صورة من صور الشرك فما ظنك بمن جعل لله تعالى بنين وبنات
حيث يلزم ان يكون الحقيقة الالهية امرا مشتركا بينه تعالى وبينهم فاي شرك افظع
منه ثم انه بعد ذلك كله ما رجحه من القول الاول مداره على ابن السائب وهو الكلبي
ولم يثبت له سماع من ابن عباس ثم بعد ذلك انه متهم بالكذب والقول الثاني الذي
زيفه هو قول الحسن والزجاج ولا شك ان الحسن البصري بعد كونه ركنا من اركان
الدين كان رضي الله تعالى عنه اعرف الناس باستعمالات العرب العاربة وسوق النظم
الشريف وسبكه وصياغته والزجاج امام في الدراية والرواية والقول الثالث الذي
زيفه قول قتادة والسدي وابن زيد كما تحققت فظهر لك ان في سبك المصنف
ونسقه ردا لما ذكره الامام سيما في ترتيب الاقوال وفي قوله بان عبدوهم وكل ذلك
ينكشف ويتضح من كلامنا المنضود وتقريرنا المسرود كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع
وهو شهيد قوله كما هو رأي الثنوية قد وجدت الاختلاف في نقل مذهب الثنوية
فعلى ما نقله محمد الشهرستاني والامام الرازي واكثر المتكلمين انه خالق الخير دون
الشر كما ذكره المص وعلى ما نقله صاحب تلخيص الملخص وغيره انه تعالى منزه عن فعل
الخير والشر عندهم بل مصدر الخيور ومنشاؤها هو الملك ومصدر الشرور ومنشاؤها
هو الشيطان وقد عبر بعضهم عن الاول بالنور وعن الثاني بالظلمة وقد اشار ابو العلاء
المصري ايضا الى ذلك في قوله بيت وكم لظلام الليل عندي من يد، تخبر ان المانوية
تكذب، يعني ان المانوية التي هي الثنوية والمجوس يقولون ان الظلمة مصدر الشرور
ومنشاؤها وقد شاهدت من حسنات الظلام في الليل ومنافعه ما يدل على فساد
هذا القول من المجوس قال المولى التفتازاني اليس القول من الثنوية بانه تعالى خالق الخير
دون الشر قول المعتزلة بعينه قلنا لا فان المراد بكل ضار ما يعم الاعيان الضارة كالحيات
والعقارب والافاعي والمعتزلي لا يقولون بذلك قوله والمعنى وقد علموا ان الله تعالى
خالقهم دون الجن وصاحب الكشاف ايضا ذكر مثله وكلا الكلامين يدل على ان
الضمير في خلقهم راجع الى من جعلوا لله شركاء الجن قال الامام الواحدي يجوز ان يكون
الكناية عن هؤلاء الذين جعلوا لله شركاء والمعنى ان الله تعالى خلقهم ثم جعلوا له شركاء
لا يخلقون ويجوز ان يعود الكناية على الجن فيكون المعنى والله خلق الجن فكيف يكون
شركاء لله قوله كقوله ثبت الغدر ثبت بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة صفة
مشبهة مثل السكيت الغدر بفتح الغين المعجمة وفتح الدال المهملة الموضع الظلف الكثير
الحجارة الظلف الخشن والاظلوفة ارض فيها حجارة حداد ورجل ثبت الغدر اي ثابت في
قتال وكلام قال ابن السكيت يقال ما اثبت غدره اي ما اثبته في الغدر والغدر الحجر
واللخاقيق من الارض المتعادية انتهى اللخاقيق الشقوق والجحر جمع جحرة في الاساس
واصل الغدر اللخاقيق كانه يغدر بسالكه الواحدة غدرة وفيه ايضا في حرف الثاء
فلان ثابت القدم من رجال ثبت ورجل ثبت الجنان وثبت الغدر اذا لم يزل في خصام
او قتال قوله وقرئ بالياء للفصل اي لحصول الفصل بقوله له بين الفعل وفاعله قوله

وانّما لم يقتل به لتطرق التخصيص الى الاوّل اى ان مرجع الضمير وهو كل شئ قد سبق فيكون
المقام مقام الاضمار لا الاظهار فينبغي ان يقال وهو به عليم فاجاب بان ما سبق
من قوله كل شئ هو متعلق خلقه تعالى وهو المخلوق الممكن فهذا الشئ وان كان عاما
الا انه عرض له الخصوص والتقييد بسبب كونه متعلق الخلق والشئ المذكور في الثاني
اعني وهو بكل شئ لم يتطرق له التخصيص بل بقي على عمومه شاملا للواجب والممكن قوله
وفي الآية استدلال على نفي الولد من وجوه الاوّل ان من مبدعاته السموات والارضون
وهي مع انها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو اولى
بان يتعالى عنها والثاني ان المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وانثى متجانسين
والله تعالى منزه عن المجانسة والثالث ان الولد كفو الوالد ولا كفو له لوجهين
الاوّل ان كل ما عداه مخلوقة فلا يكافيه والثاني انه لذاته عالم بكل المعلومات
ولا كذلك غيره بالاجماع في الكشاف وفيه ابطال الولد من ثلثة اوجه احدها ان
مبتدع السموات والارض وهي اجسام عظيمة لا يستقيم ان يوصف بالولادة لان الولادة
من صفات الاجسام ومخترع الاجسام لا يكون جسما حتى يكون والدا والثاني ان
الولادة لا تكون الا بين زوجين من جنس واحد وهو متعال عن مجانس فلم يصح
ان يكون له صاحبة فلم يصح الولادة والثالث انه ما من شئ الا وهو خالقه والعالم به
ومن كان بهذه الصفة كان غنيا عن كل شئ والولد انما يطلبه المحتاج انتهى قلت
لا شك ان كلا من الزمخشري والمصنف احتج على نفي الولد باحتجاجات ثلثة الا
ان الزمخشري جعل اوّل الاحتجاجات على هذا المطلوب كون الولادة من صفات الاجسام
وان لا يصح كون مخترع الاجسام ومبدعها من قبيل الاجسام والمصنف ترك هذا
الاستدلال وذكر بدله امرا آخر وجعله اوّل الاحتجاجات وهو ان الافلاك والارضين
بعد ما كانت من الجنس الذي يوصف بالولادة كانت مبرأة عنها لطول مدتها
فهو تعالى اولى بان ينزه عنها والاحتجاج الثاني للمص هو الاحتجاج الثاني للزمخشري
الا ان المصنف زاد كلمة وهي المعقول وترك النفي والاستثناء الذي هو اداة الحصر
في احتجاجه والاحتجاج الثالث ايضا ليس باحتجاج الزمخشري اذ مداره على الغنى
الذاتي ونفي الاحتياج ومدار احتجاج المص على نفي الكفو فعلى هذا يكون البراهين المورده
على هذا المطلوب اعني نفي الولد في كتابيهما معا خمسة براهين ولعل المص ترك
احتجاج الزمخشري في الاوّل وذكر بدله احتجاجا آخر فيه اذ منشاء الاحتجاج الاوّل
هو قوله تعالى بديع السموات والارض واحتجاج المص اظهر وانسب واوفق بهذا
النظم الشريف اذ معنى بديع السموات والارض مبتدع السموات والارض ومخترعهما
على الاتفاق بين الزمخشري والمصنف ومادة احتجاج المصنف هو كون مثل السموات
والارضين الباقية الثابتة على مر الدهور والسنين من جملة مبدعاته تعالى ولا
شك ان هذا النسق امتن واوثق واشد اتصالا بهذا الفحوى الشريف اعني بديع
السموات والارض واتم واقوى في اثبات المدعى واما نسق الزمخشري وسبكه في
الاحتجاج الاوّل فلم يظهر توافقه وتشابكه واتصاله ظهور نسق المص اذ مادة
هذا الاحتجاج انما هو كونه تعالى مخترع الاجسام فلم يظهر تخصيص الاختراع في

الاختراع في الذكر بالسموات والارضين وانّما ترك الاحتجاج الثالث للزمخشري
وذكر بدله احتجاجا ثالثا لان منشاء الاستدلال الثالث هو خلقه تعالى كل شئ
وعلمه تعالى بكل شئ ونسق المص وسبكه في الاحتجاج الثالث اتم واكمل واقوى واظهر
من سبكه الزمخشري لانه اذا تعلق خلقه تعالى بكل شئ يكون كل شئ مخلوقا له تعالى
ويكون هو تعالى خالقا لكل شئ فلا يمكن ان يكون شئ من الاشياء ارضيا كان او
سماويا روحا كان او غيره كفوا له فنفي الكفاءة في هذا الفحوى الشريف اظهر واسرع
انفهاما واقوى في اثبات المدعى اعني نفي الولد ولعل المص زاد المعقول في الاحتجاج
الثاني وترك اداة الحصر فيه ان المسيح عليه السلام ابن مريم وولدها فيرد النقض به
على سبك الزمخشري فاشار المص بهذه الزيادة الى ان المراد من الولادة هي الولادة
المعقولة المعتادة بين المتوالدة وكذا يقال ان بلقيس تولدت بين الانس والجن
وان ابوها ملك اليمن وطئ جنية فتولدت منها بلقيس الا ان المعقول الذي ارتكز في
قول الخلق واعتادوا عليه هو الذي ذكرنا فالاحتجاج الاول من المص منشاؤه كون
بديع السموات من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها ومنشاء الاحتجاج الثاني
كونه من اضافة الصفة المشبهة الى الظرف وهاهنا احتجاج اخر فيهم من كلام الامام
وهو ان النصارى واليهود متفقون على ان ما سوى الله تعالى محدث احدثه الله
تعالى بعد ان لم يكن وانه تعالى بدع السموات والارضين بمعنى انه تعالى انشاهما
واخترعهما على غير مثال سبق فاذا كان جعلهم المسيح ولدا لله من جهة ان تكونه وقع
على غير مثال سبق لزم ان يكون السموات والارضون كل واحد منهما ولدا لله لاختراعه
تعالى اياهم وانشائهم على غير مثال سبق وكذا يلزم ان يكون آدم عليه السلام ولدا لله
لانه انشاءه من غير مثال سبق بل خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون هذا خلاصة
ما ذكره الامام في تفسيره ثم قال ولو ان الاولين والآخرين اجتمعوا على ان يذكروا في
هذه المسئلة كلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله انتهى والمعنى ولو ان الاولين والاخرين من الجن
والانس اجتمعوا وارادوا ان يوردوا كلاما يتضمن براهين وحججا على هذه المسئلة
اعني انه تعالى منزه عن الولد لما قدروا ولن يوردوا كلاما يساوي هذا الكلام الشريف
اعني بديع السموات والارض الاية في القوة والمتانة اذ ما يتضمنه هذا الكلام الشريف
من قواطع البراهين وسواطع الحجج اديت بكلام سمح سهل على غاية من الايجاز ونهاية
من الاختصار مع عدم الاخلال اصلا في توفية المعنى المراد مع غاية في حسن السبك
ونهاية في لطف النسق وجودته ومثله ليس في طوق اساطين الحكمة من الحكماء الراسخين
ولا في طوق البلغاء المفلقين ويحتمل ان يكون مراد الامام ان ما استنبطته من
هذا الكلام وهو الاحتجاج الذي ذكره مفصلا وذكرناه مجملا لو ان الاولين والاخرين
اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساوي ما ذكرناه من الاحتجاج المذكور
في القوة والكمال لعجزوا عنه فالحمد لله الذي ذكره بعده يكون على الوجه الاول على
ادراكه وفهم درجة هذا الكلام الشريف ورفعته وعظمته وعلى الوجه الثاني يكون
على كونه موفقا لاستنباط هذا الاحتجاج من هذا النظم الشريف فالمراد من الاولين

والاخرين هو الاستغراق الحقيقي على الوجه الاول والاستغراق العرفي دون الحقيقي على
الوجه الثاني فالمراد من الاولين في الوجه الثاني هم الذين جاؤا بعد القرون الثلثة
وقبل المائة الخامسة ومن الاخرين الذين جاؤا بعد المائة الخامسة قوله اي هو مع
تلك الصفات متولي اموركم فكلوها اليه وتوسلوا بعبادته الى انجاح ماربكم
ورقيب على اعمالكم فيجازيكم عليها في الكشاف يعني وهو مع تلك الصفات مالك
لكل شيء من الارزاق والاجال رقيب على الاعمال انتهى وسبك المصنف مرجعه الى
سبك الزمخشري الا انه زاد على كلام الزمخشري فذلكتين احديهما قوله فكلوا اليه الخ
والثانية قوله فيجازيكم عليها وكل واحد منهما مست الحاجة الى ذكرها ههنا بحيث
لو لم يذكر لكان الكلام غير تام في توفية المعنى المراد مثل كلام الزمخشري فاحال الزمخشري
هاتين الفذلكتين على فطانة السامع قال الامام اعلم انه تعالى لما اقام الحجة
على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد من ذهب الى الاشراك بالله
وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة ثم
حكى مذهب من اثبت لله البنين والبنات وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها
فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد و
الند ومنزه عن الاولاد والبنين وعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم
لا اله الا هو خالق لكل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا احدا غيره فانه المصلح لمهمات
جميع العباد وهو الذي يسمع دعائهم ويرى ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو
الوكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة
الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا اصلح منه قوله
لانه ليس الادراك مطلق الرؤية قال المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر
بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته كان ذلك الابصار احاطة به فسميت هذه الرؤية
ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالرؤية
جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة ونفي الرؤية مع الاحاطة
لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية لان الادراك اخص من الرؤية
ونفي الاخص لا يوجب نفي الاعم قوله ولا النفي عاما في الاوقات جواب اخر مبني على
تسليم ما منعه اولا قال الامام هب ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم
ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وعن كل الاحوال بل نسلم
انه يفيد نفي العموم ونفي العموم مغاير لعموم النفي فالدليل العقلي دل على ان قوله تعالى
لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي
ومقصودهم انما يتم لو دلت الآية على عموم النفي فسقط كلامهم قوله فلعله مخصوص
ببعض الحالات قال الامام صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق
ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في
الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت
تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما
تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول

حصول هذه التغيرات لا تدرك الله تعالى ونقول قوله ولا في الاشخاص فانه في قوة قولنا
لا كل بصر يدركه اي ليس هذا النفي عاما لجميع الاشخاص كما انه ليس بعام لجميع الاوقات
فلما كانت رؤية الله تعالى سعادة عظمى ودرجة عالية كانت الكفرة والمشركون
محرومون عن هذه السعادة ايضا كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قوله مع ان
النفي لا يوجب الامتناع يعني ان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما هو في الامكان والامتناع
فالخصم يقول بالامتناع ونحن نقول بالامكان ولا شك ان قوله تعالى لا تدركه الابصار
مطلقة عامة لا ضرورية ولا دائمة ولا شك ان المطلقة العامة لا تستلزم الضرورة
ولا الدوام قال الامام سلمنا ان الابصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز ادراك
الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به وعلى هذا
التقدير فلا يبقى لهم التمسك بهذه الآية وايضا هب ان هذه الآية عامة الا ان الايات
الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام انتهى ففي كلام الامام
جوابان اخران تركهما المص الا ان يقال يمكن ادراج الاول في قوله فلعله مخصوص
ببعض الحالات والثاني في قوله ولا في الاشخاص او ان يكون كلاهما مندرجا في قوله فلعله
مخصوص ببعض الحالات فعلى هذا يكون قوله فلعله مخصوص ببعض الحالات اشارة الى
ثلثة اجوبة وعلى الثاني اثنين وعلى الاول الى واحد والله اعلم بحقيقة الحال قيل عند قول
المصنف لانه ليس الادراك مطلق الرؤية الخ يريد ان الادراك الوقوف على كنه الشيء
وهذه المناقشة ضعيفة لانه كما لا يدرك كنهه تعالى بالبصر لا يدرك بالعقل ايضا
فالتخصيص بالابصار يقتضي تفاوتا بين العقول والابصار ولا يدرك البصر كنه
غيره ايضا وكذا الثانية لان تخصيص الحكم ببعض الاوقات خلاف المتبادر والمتبادر
عموم النفي لجميع الابصار وهو مقتضى المدح بهذه الصفة والمقام يقتضي المدح بالامتناع
والاقرب شيء يمكن ان يبصر ولا يبصر لمانع والحق في الجواب رعاية لظاهر الحديث الواقع
في الرؤية ان يقال يمتنع ان يدركه الابصار بقوة رزقها الله تعالى في العادة فلا
يمكن ان نراه باعمال حاسة البصر انما يرى الله باراءته تعالى ذاته بمحض قدرته انتهى
وههنا بحث قوله يريد ان الادراك الوقوف على كنه الشيء قلنا لم يرد ذلك لا المص
ولا الامام الذي كلامه ماخذ كلام المصنف ههنا ولا احد من العقلاء لما تحقق
ان الرؤية على قسمين رؤية باحاطة جوانب المرئي ورؤية بغير احاطة بجوانبه
والادراك انما يقال في الرؤية الاولى وتوهم القائل ان القول باحاطة المبصر
بجوانب المرئي ادراك لذلك المرئي بكنهه وهذا لم يقل به احد لا من اهل الكلام و
لا من اهل الفلسفة قوله لانه كما لا يدرك كنهه تعالى بالبصر لا يدرك بالعقل
ايضا فالتخصيص بالابصار يقتضي تفاوتا بين المعقول والابصار قلنا هذا
الكلام من القائل مبني على توهمه الاول وهو ان المص والامام ادعى ان الادراك
هو الوقوف على كنه الشيء وقد تحقق فساد هذا التوهم قوله وكذا الثانية لان
تخصيص الحكم ببعض الاوقات خلاف المتبادر قلنا هذا ايضا من قبيل التوهم وسوء
الفهم اذ احتجاج اهل السنة بالايات والاحاديث على وقوع الرؤية انما هو على
وقوعها في الاخرة نحو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ونحو قوله

عليه السلام انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا وغيرها من الايات والاحاديث فالتخصيص
ليس لمجرد العناية والتشبث لذيل التأويل والتوجيه بل لان المدعى ليس الا على ذلك
وايرادنا الحجج والبراهين ليس الا على الرؤية على ذلك الوجه قوله والمتبادر عموم النفى
لجميع الابصار قلنا ان اراد من المتبادر المتبادر بمجرد النظر الى هذا النظم الشريف
فسلم ولا ينفيه وهو ظاهر وان اراد المتبادر بعد النظر فى الايات والاحاديث فهو
فاسد اذ مقتضى الايات والاحاديث ان لا يمتنع ذلك الابصار الا فى الاخرة فالذى
سلك اليه اهل السنة هو النظر والاعتبار لجميع النصوص الواردة فى هذا الباب
والجمع بينهما بقدر الامكان قوله وهو مقتضى المدح بهذه الصفة والمقام يقتضى
المدح بالامتناع قلنا ان يقتضى المدح هو الذم فعلى ما ذكره يلزم ان لا يكون جميع
النصوص الواردة فى اثبات الرؤية من الايات والاحاديث مدحا له تعالى تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا قوله والحق فى الجواب رعاية لظاهر الحديث الواقع
فى الرؤية ان يقال يمتنع ان يدركه الابصار بقوة رزقها الله تعالى فى العادة الخ
قلنا ان مدعى اهل السنة هو وقوع الرؤية بابصار الرؤس بعد ما اعادها
الله تعالى فى الاخرة يؤيده ان الشيخ ابى الحسن الاشعرى يقول ان كل شئ ممكن
الرؤية حتى الطعوم والروائح وبعد ذلك يكون ما ذكره راجعا الى قول ضرار
كما تحققت وانما اخذنا ذلك لتوسيع الدائرة والزام الخصم لا لانا نصيم مدعى
اهل السنة **قوله** واللام لام العاقبة قال الزجاج وهذه اللام يسميها اهل اللغة لام
الصيرورة انتهى فيكون المعنى امرهم يصير الى هذا **قال** تعالى وليقولوا درست و
لنبينه الاية فى الوسيط واللام فى ليقولوا لام العاقبة والصيرورة لان عاقبة
تصريف الايات ادت الى هذا القول الذى قالوه كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا انتهى قال ابو حيان واللام فى وليقولوا ولنبينه هى لام كى وقيل
لام الصيرورة والمعنى وليقول من كفر ولنبين لمن علم وامن ويتعلق اللامان
بمحذوف تقديره ليكون كذا وكذا ويكون كذا صرفنا الايات ولا يتعين ما ذكره
المعربون والمفسرون من ان اللام فى وليقولوا لام كى او لام الصيرورة بل الظاهر انها
لام الامر والفعل مجزوم بها لا منصوب باضمار ان ويؤيده قراءة من قرأ بتسكين
اللام والمعنى عليه متمكن كانه قيل ومثل ذلك نصرف الايات وليقولوا هم ما
يقولون من كونها درستها وتعلمتها او درست هى اى بليت وقدمت فانه لا
يحفل ولا يلتفت الى قولهم وهو امر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث بهم
وبما يقولون اى تصرفوها فليدعوا فيها ما شاؤا فلا اكتراث بدعواهم انتهى قيل
وجعل اللام الاولى لام الامر يدفعه عطف قوله ولنبينه بفتح النون عليه وجعل
اللام فيه للتعليل من ان يكون معطوفا على ليقولوا تفكيك للنظم القرانى وفى التيسير
قال الامام ابو منصور واختلاف القراءة لاختلاف اقوال الكفرة لرسول الله منهم
من قال انما يعلمه بشر فهو تأويل قوله دارست ومنهم من قال ان هذا الا اساطير
الاولين فهذا تأويل درست بالسكون ومنهم من قال ان هذا الا افك مفترى
فهذا تأويل درست بالفتح ثم معنى الكل عند بعضهم ان فيها اضمارا لا وتقديره

لا وتقديره وكذلك نصرف الايات لا لان يقولوا دارست اهل الكتاب او اخذت
منهم وهذا اخبار قد مضت اذا تأملوا فى الايات وعرفوا الدلالات وهذا الاضمار
كما فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا انتهى قال الزجاج اهل اللغة تسمى هذه اللام
لام الصيرورة وقال ابو البقاء قصد بالتصرف الى ان يقولوا درست عقوبة لهم اى
ليعاقبهم به نحو قوله تعالى وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا **قوله** اللام على
اصله لان التبيين مقصود التصريف فى الكشاف فان قلت اى فرق بين اللامين
فى ليقولوا ولنبينه قلت الفرق بينهما ان الاول مجاز والثانى حقيقة لان الايات
صرفت للتبيين ولم يصرف ليقولوا دارست لكن لما حصل هذا القول بتصريف
الايات كما حصل التبيين شبه به فسيق مساقه قيل ولا يبعد ان يقال ان الاول
ايضا حقيقة لان من جملة الحكم من تنزيل الايات اضلال الاشقياء وهداية السعداء
يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا قيل قد قررنا ان اللامات الداخلة على فوايد افعال
الله المسميات بالحكم والمصالح استعارات تبعية وحققناه هناك فلا يكون اللام
فيه ايضا على اصله الا على تجويز ان يكون افعال الله معللة بالاغراض ولا يقول به المص
انتهى وهو كلام ساقط لان المصنف ممن يقول بالحكم والمصالح فاللامات الداخلة
على الحكم والمصالح لا تصح تكون استعارات تبعية لكون تلك الحكم من قبيل الفوايد
المترتبة على الفعل واما ان المص قائل بالحكم والمصالح فكلامه صريح فى ذلك فى مواضع
متعددة من هذا الكتاب فقوله اللامات الداخلة على فوائد افعال الله تعالى المسميات
بالحكم والمصالح استعارات تبعية ان اراد انه استعارات تبعية على قول من يقول
بالحكم والمصالح فهو فاسد لانها على هذا القول يكون من قبيل الحقيقة اللغوية وان
اراد انها تكون كذلك على قول الشيخ ابى الحسن الاشعرى لعدم كونه قائلا بالحكم و
المصالح ايضا كما قال بها الماتريدية والمصنف خالف فى ذلك الاشعرية مع كونه
اشعريا وقال بالحكم والمصالح كما قال به الماتريدية وهذا مما يجب ان لا يغفل عنه
قوله او للمصدر اى التبيين المفهوم من نبين فيكون التركيب من قبيل ضربته زيدا
فالضمير فى ضربته راجع الى الضرب فيكون الضمير مفعولا مطلقا لضربته فكذا ههنا
كذا فى الكشاف **قوله** اعتراض اكد به ايجاب الاتباع فى حاشية الطيبى وذلك ان قوله
لا اله الا هو كلمة توحيد اعترض بين قوله اتبع ما اوحى اليك وبين قوله واعرض عن
المشركين لتوكيد المنافى كلمة التوحيد التمسك بحبل الله والاعتصام به والتبرى والاعراض
عما سواه ولان الموحى ليس الا التوحيد قل انما يوحى الى انما الهكم اله واحد وفيه تسلية
لرسول الله والحث على احتمال الاذى من الكفار والصفح عن مساويهم وذلك انه تعالى
ختم الايات بقوله وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست وفيه معنى التعكيس
وهو ان تكرير الايات البينات ليس الا ليهتدوا ويسبقونك فقد جعلوها وسيلة
الى الطعن فيك والقول بانك درست وتعلمت من اليهود فاصفح عنهم واتبع ما جاءك
من توحيد ربك **قوله** او حال مؤكدة من ربك بمعنى منفردا فى الالوهية فان الانفراد
بالالوهية يؤكد وجوب الاتباع المذكور وفى الكشاف ويجوز ان يكون حالا من ربك
وهى حال مؤكدة كقوله تعالى وهو الحق مصدقا قال صاحب التقريب وفيه نظر اذ شرط

الموكدة تقدم الجملة الاسمية واجاب المولى التفتازانى هذا على تجويزها بعد الجملة
الفعلية كما سبق فى قوله تعالى قائما بالقسط انتهى قوله وهو دليل على انه لا يريد
ايمان الكافر وان مراده واجب الوقوع قد وقع الاختلاف بين اهل الحق وبين المعتزلة
فى ايمان الكافرين فذهب المعتزلة الى انه تعالى لابد وان يريد ايمان الكافرين ويمتنع
فى حقه تعالى ان لا يريد ذلك وذهب اهل الحق الى انه تعالى لا يجب عليه ان يريد
ايمان الكافر وكذا وقع الاختلاف بينهم فيما اراده تعالى فعند اهل الحق انه يجب
ان يقع كل شئ اراده هو تعالى وقوعه ويمتنع ان لا يقع وذهب المعتزلة الى انه لا يجب
ان يقع ما اراد تعالى وقوعه فهو تعالى كان يريد من عامة الكافرين ايمانهم وترك
كفرهم وشركهم ومن عامة العصاة والفسقة طاعتهم وصلاحهم مع انه لا يقع
ذلك لما اراد الشيطان كفرهم وشركهم او عصيان العصاة وفسق الفاسقين
فيقع ما اراده الشيطان على زعمهم ولم يقع ما اراده الرحمن فقال المص ان هذا
النظم الشريف اعنى ولو شاء الله ما اشركوا الاية دليل لاهل الحق على مدعاهم ومبطل
لما زعمه المعتزلة فبين سبحانه وتعالى فى هذا النظم الشريف انهم لا يشركون على
خلاف مشية الله تعالى قهرا له كما زعمت المعتزلة وانه تعالى لو علم فيهم اختيار الايمان
لهداهم للايمان ولكن علم منهم اختيار الشرك فشاء لهم الشرك فاشركوا بمشية تعالى
فما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كما ورد فى الصحيح فالكتاب والسنة متوافقان
والعقل والنقل متطابقان قال الامام واعلم ان اصحابنا ارادوا بقوله تعالى ولو
شاء الله ما اشركوا ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا انه
لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشية الله تعالى لعدم اشراكهم غير حاصلة قال تعالى
ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم الاية قال الثعلبى
فى تفسيره والامام الواحدى فى كتابه الذى عمله لاسباب النزول والامام البغوى
فى المعالم قال ابن عباس لما نزلت هذه الاية انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم الآية قال المشركون يا محمد لتنتهين عن سب آلهتنا او لنهجون ربك فنهاهم
الله تعالى ان يسبوا اوثانهم وقال قتادة كان المسلمون يسبون اصنام الكفار فنها
هم الله تعالى عن ذلك لئلا يسبوا الله تعالى فانهم قوم جهلة وقال السدى لما
حضرت ابا طالب الوفاة قال قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره ان ينهى
عنا ابن اخيه فانا نستحيى ان نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه عمه فلما
مات قتلوه فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحارث وامية وابى ابنا خلف
وعقبة بن ابى معيط وعمرو بن العاص والاسود بن البخترى الى ابى طالب فقالوا يا ابا
طالب انت كبيرنا وسيدنا وان محمدا قد اذانا واذى آلهتنا فنحب ان تدعوه فتنهاه من
ذكر آلهتنا ولندعنه والهه فدعاه فجاء النبى عليه السلام فقال له ابو طالب هؤلاء قومك
وبنو عمك قال رسول الله ما تريدون قالوا نريد ان تدعنا وآلهتنا وندعك والهك
وقد انصفك قومك فاقبل منهم فقال النبى عليه السلام ارايتم ان اعطيتكم هذا هل
انتم معطى كلمة ان تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم قال ابو جهل نعم وابيك
لنعطينكها وعشر امثالها فما هى قال قولوا لا اله الا الله فابوا واشمأزوا وقال ابو

وقال ابو طالب قل غيرها يا ابن اخ فان قومك قد فزعوا منها قال يا عم ما انا بالذى
اقول غيرها ولو اتونى بالشمس فوضعوها فى يدى ما قلت غيرها قالوا لتكفن عن شتم
آلهتنا او لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك فانزل الله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون
من دون الله الاية انتهى قال ابو منصور الماتريدى طعنا فى هذه الروايات الواردة
فى اسباب النزول كيف نهانا عن سب من يستحق السب مخافة سب من لا يستحقه
وقد امرنا بقتالهم واذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر وكذا امر النبى
بتبليغ الوحى والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه انتهى قلت القاعدة فى صناعة
الحديث انه لا يمشى الرأى والقياس فى اسباب النزول حتى اذا كانت موقوفة
على الصحابى والتابعين كانت بمنزلة الاحاديث المرفوعة المتصلة الى رسول الله
ولم يرد القدح فى اسباب النزول الا اذا كان فى راويها من لا يقبل رواية ائمة الحديث
واصحاب الجرح والتعديل والا فالقدح والطعن بمثل ما ذكره الامام الماتريدى فى
هذه الروايات بالامور العقلية والاشياء القياسية كلام يشبه الاصول الاعتزالية
خارجة عن قواعد صناعة الحديث وقد ذكر الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى الاولين من
تلك الاسباب بل عامة المفسرين ذكروا ههنا اما بعضها واما جميعها مع انه فرق
بين ما ذكره وبين تلك الامور كما يظهر بالتأمل ثم بعد ذلك كله انه تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسئلون نعم ان المعتزلة قالوا ان
العقل موجب على الله تعالى بان لا يفعل شيئا فى ملكه وملكوته الا بما يستحسنه العقول
ويوافق قضايا المعقول وعامة اهل الحق بحمد الله تعالى لم يقولوا شيئا من ذلك
قال الامام الرازى بعد ما نقل الرواية الاولى فى اسباب النزول اقول وههنا اشكالان
الاول ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة فكيف يمكن ان يقال
سبب نزول هذه الاية كذا الثانى ان الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا
يقولون انما حسنت عبادة الاصنام ليصيروا شفعاء لهم عند الله واذا كان كذلك
فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله تعالى ثم قال بعد ما نقل قول السدى وهو الرواية
الثالثة فى اسباب النزول واعلم انا قد دللنا على ان القوم كانوا مقرين بوجود
الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الاله سبحانه وتعالى انتهى قلت والجواب
قال الامام الواحدى فى الوسيط قال السدى وغيره معناه لا تسبوا الاصنام
فيسبوا من امركم بما انتم عليه من عيبها فيعود ذلك الى الله لا انهم كانوا يصرحون
بسب الله تعالى لانهم كانوا يقرون بان الله تعالى خالقهم وان اشركوا به انتهى
قلت هذا لا حاجة الى ما ذكره الامام فى الجواب حيث قال وههنا احتمالات
احدها انه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفى الصانع فما يبالى بهذا النوع من
السفاهة وثانيها ان الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول فهو
سبحانه وتعالى اجرى شتم الرسول مجرى شتم الله كما فى قوله تعالى ان الذين يبايعونك
انما يبايعون الله وكقوله تعالى ان الذين يؤذون الله وثالثها انه ربما كان
فى جهالهم من كان يعتقد ان شيطانا يحمله على ادعاء الرسالة ثم انه سمى ذلك
الشيطان بانه اله محمد بناء على هذا التأويل انتهى قلت واما الجواب عما قاله ان

الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة الخ فما سبق من ائمة التفسير
قالوا ان كون السورة مكية مثلا لا يقتضي ان يكون جميع الايات المذكورة فيها
مكية بل يجوز ان فيها ايات كثيرة لم تنزل بمكة فيكون التسمية باعتبار الاكثر وما
سبق من الامام ان ما هو غير مكي في هذه السورة انما هو اية واحدة كلام
عندي لا يعبأ به **قوله** اي ولا تذكروا الهتهم التي تعبدونها بما فيها من القبائح
اشار الى ان في النظم الشريف حذف مضاف **قوله** فهو الا يكون سبهم سببا
لسب الله تعالى قال الثعلبي والامام البغوي فلما نزلت هذه الاية قال رسول
الله لا تسبوا ربكم فامسك المسلمون عن سب الهتهم فظاهر الاية وان كان نهيا
عن سب الاصنام فحقيقته النهي عن سب الله لانه سبب لذلك **قوله** وفيه دليل
على ان الطاعة اذا ادت الى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدي الى الشر
شر فيقول الامام الماتريدي قد امرنا بقتالهم واذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن
بغير حق منكر لا يرد نقضا اذ المحاربة التي امرنا الله تعالى بها لاعداء الدين تتضمن
فوائد عظيمة اعلاء كلمة الله تعالى والذب عن بيضة الاسلام وحومة الدين
وتأنيس الارقاء بالاسلام ان الله تعالى ليضحك من قوم يجرون الى الجنة بالسلاسل
وتخريب معاهد الشرك والكفر ومحو اثارها وتوهين اهلهما واحراز ثواب
الغزو والرباط في سبيل الله واحراز الغنائم واحراز فضيلة الشهادة ان قتل
في سبيل الله فهذه وجوه من القرب والطاعات التي تتضمنها المحاربة مع اعداء
الله وقد وعدنا الله تعالى بالنصرة والغلبة ان كنا على الصبر والتقوى فمجرد احتمال
قتل المسلم على ايدي الكفار لا يترك هذه المنافع العظيمة سيما والمقتل شهادة والوزر
يعود الى القاتل الكافر فالمحاربة مودية الى هذه الطاعات الراجحة ولولا وقوع المحاربة
من لدن رسول الله الى يومنا هذا لما انتشر الاسلام شرقا وغربا بعدا وقربا ولما ارتفع
اعلام الدين ومنار الشرع على بسيط الغبراء وكذا الكلام في قوله الاحق وكان في نسبة
المص ونسقه هذا جواب لما اورده الماتريدي من النقضين المذكورين ودفع لهما
كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام **قوله** من الخير والشر باحداث ما يمكنهم وعملهم
عليه توفيقا وتخذيلا ويجوز تخصيص العمل بالشر وكل امة بالكفرة لان الكلام
فيهم والمشبه به تزيين سب الله تعالى فيها في الكشاف مثل ذلك التزيين زينا
لكل امة من امم الكفار سوء عملهم اي خليناهم وشانهم ولم نكفهم حتى حسن عندهم
سوء عملهم او امهلنا الشيطان حتى زين لهم او زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا
بهذا وزينه فينبئهم فيوبخهم عليهم ويعاتبهم ويعاقبهم انتهى فصاحب الكشاف
كما ترى خصص العمل بالشر وكل امة بالكفرة والمص زيف هذا الوجه وجعله من
قبيل المحتملات والمجوزات وجعل تعميم العمل للشر والخير وتعميم كل امة بالمؤمنين
والكفرة وجها راجحا قال الامام الواحدي والبغوي والثعلبي وابن الجوزي واللفظ
للامام الواحدي في الوسيط يعني كما زينا لهؤلاء المشركين عبادة الاوثان وطاعة
الشيطان بالحرمان والخذلان كذلك زينا لكل امة عملهم من الخير والشر والطاعة
والمعصية قال ابن عباس يريد زينت لاوليائي واهل طاعتي محبتي وعبادتي وزينت

وزينت لاعدائي واهل معصيتي كفر نعمتي وخذلتهم حتى اشركوا انتهى فترى ان هذا
البيان ورد عن ابن عباس ترجمان القران وسلطان المفسرين ولذا اقتصر عليه هؤلاء
الائمة الاعلام ورجح المص هذا الوجه وجعل الوجه الاخر المذكور في الكشاف وجها
من تعيا مرجوحا **قوله** لان الكلام فيهم والمشبه به تزيين سب الله لهم والمشبه به
بالنصب عطف على اسم ان قيل كل منهما يقوي الوجه الثاني ويقويه ايضا التهديد
بقوله ثم الى ربهم مرجعهم الخ انتهى قلت ان اراد ان كل واحد منهما يقويه بحيث يجعله
راجحا على الوجه الاول عند المص فهو خلاف ما يشعر به كلام المص اذ ما يشعر به كلامه
ان الوجه الاول هو الوجه ههنا والوجه الثاني مزيف مرجوح وان اراد ان كل واحد
منهما يقويه بحيث يحصل به الاشارة الى ان الوجه الثاني ههنا ليس بمجرد المحتمل العقلي
بل في الثبات ما يقرره ويخرجه عن مجرد التجويز العقلي وان لم يقو قوة الوجه الاول
فنعم الكلام **قوله** بالمحاسبة والمجازات عليه فعلى الوجه الاول يكون قوله تعالى ثم
الى ربهم مرجعهم الاية وعدا ووعيدا وترغيبا وترهيبا وعلى الوجه الثاني يكون
وعيدا وتهديدا فقط فقول المص بالمحاسبة اعم من المحاسبة اليسيرة النافعة لصاحبها
ومن المحاسبة الشديدة المولمة لصاحبها وكذا المجازاة اعم من المجازات النافعة و
من المجازات الضارة على الوجه الاول واخص على الوجه الثاني فقول القائل ويقويه
ايضا التهديد بقوله ثم الى ربهم الخ كلام خال عن التحصيل **قال** تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم
لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها الاية في تفسير الثعلبي واسباب النزول للواحدي والمعالم
للبغوي وتفسير ابي الفرج ابن الجوزي قال محمد بن كعب القرظي قالت قريش يا محمد انك تخبرنا
ان موسى كانت معه عصا يضرب بها الحجر فينفجر منه اثنتا عشرة عينا وتخبرنا ان عيسى
كان يحيي الموتى فائتنا من الايات حتى نصدقك فقال رسول الله اي شيء تحبون قالوا
تجعل لنا الصفا ذهبا وابعث لنا بعض موتانا نسأله عنك احق ما تقول ام باطل او
ارنا الملائكة يشهدون لك فقال رسول الله فان فعلت بعض ما تقولون تصدقوني
قالوا نعم والله لئن فعلت لنتبعنك اجمعون وسأل المسلمون رسول الله ان ينزلها
عليهم حتى يؤمنوا فقام رسول الله يدعو الله ان يجعل الصفا ذهبا فجاءه جبرئيل
فقال له ما شئت ان شئت اصبح ذهبا ولكن ان لم يصدقوا عذبتهم وان شئت
تركتهم حتى يتوب تائبهم فقال رسول الله بل يتوب تائبهم فانزل الله تعالى واقسموا
بالله جهد ايمانهم الاية **قوله** التحكم على الرسول في طلب الايات واستحقارا ما راوا
منها لانهم كانوا راوا قبل هذا الاقتراح ايات ومن جملتها انشقاق القمر فلما شاهدوا
ذلك وراوا عيانا ان القمر صار فلقتين فلقة فوق الجبل وفلقة دونه وقد قال
رسول الله عند ذلك اشهدوا قالوا عند ذلك شكا وتمردا وعنادا لعل محمدا سحر
اعيننا فوقع بينهم خلف فقال بعضهم لئن سحرنا محمد لم يقدر ان يسحر على اهل الافاق
وابصارهم فاسألوا اهل الافاق والمارة فسألوا اهل الافاق والمارة من الاطراف
فاخبروا جميعا بوقوع ذلك وفق ما رأت اهل مكة فقالت قريش عند ذلك سحر مستمر
وحكى الله سبحانه وتعالى هذه القصة وقال وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر
فكذبوا واتبعوا اهواءهم وكل امر مستقر ومنها انه عليه السلام ما رأى من عجايب

الملك والملكوت فى ليلة المعراج وانه اسرى به ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
وقد كانت كفار قريش رأت المسجد الاقصى فى متاجرهم وعلموا ان رسول الله ما رأها
اولا فسئلوا رسول الله موضعاً موضعاً وبقعة بقعه من ذلك فقال رسول الله ثم
فرفع الله تعالى الحجب عن عينى حتى شاهدت المسجد الاقصى بشمقوره وبعوره
وقصنه بقصيصنه فاخبرتهم موضعاً موضعاً على وفق ما عاينوا وشاهدوا وعلموا
فلم ينفعهم ذلك فكانوا ايضاً فى طغيانهم يعمهون ومنها انه لما تمادى عتو قريش
وطغيانهم فى تكذيب رسول الله واذايتهم اياه والذين يدخلون فى دينه من المسلمين
دعا عليهم رسول الله فقال فى دعائه عليهم اللهم اعنى عليهم بسبع كسبع يوسف
فاجدبوا فوقعوا فى قحط اكلوا فيه الجيف ويرون انهم يغشيهم دخان اما لضعف
بصر من فيه الجوع المفرط اولان الهواء يظلم عام القحط لقلة الامطار وكثرة الغبار
فقال ابو سفيان بن الحرب يا محمد انك تامر الناس بصلة الارحام وقد كان قومك
هلكوا من القحط حتى اكلوا جيف الكلاب وعظامها فادع الله تعالى يدفع عنهم
فدعا لهم رسول الله فرفع الله تعالى عنهم القحط ببركة دعائه عليه السلام فعلموا
انه كان وقوع هذا القحط فيهم بدعائه عليهم ودفعه ايضاً بدعائه لهم ثم انهم
ايضاً اصروا ولم يؤمنوا وقد حكى الله تعالى هذه القصة فقال فارتقب يوم
تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم ربنا اكشف عنا العذاب
انا مؤمنون انى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين ثم تولوا عنه وقالوا معلم
مجنون انا كاشفوا العذاب قليلاً انكم عائدون ومنها انه كان قريش علقوا فى
الكعبة قبل البعثة سبع قصايد لسبع رجال من مهرة الشعراء وحذاق الفصحاء
فى عهدهم تفاخراً وتبجحاً بها وتحدياً عن الاتيان بامثالها فلما نزل القرآن نجماً نجماً
وشاهدوا بلاغته حيث وقع فى اعلا طبقات البلاغة تعجبوا من حسنه وسبكه
ونسقه غاية التعجب حتى فتر تبجحهم وتفاخرهم بتلك القصايد ووهن تحديهم وفرط
اعجابهم بتلك القصايد الا انهم صبروا ولم يرفعوا تلك المعلقات السبع حتى نزل
قوله تعالى يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى وغيض الماء وقضى الامر واستوت
على الجودى وقيل بعداً للقوم الظالمين فاستنكفوا بعد ذلك عن التفاخر والتبجح و
التحدى بها حتى رفعوها عن موضعها وستروها عن اعين الناس لعلمهم بقصورها
عن شاء والايات النازلة بمراحل سيما قوله تعالى يا ارض ابلعى ماءك الاية فصدق
فيهم قوله تعالى جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً وننزل من القرآن
ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين لا يزيد الظالمين الا خساراً فغلبوا هنالك وانقلبوا
صاغرين فلم يؤمنوا بذلك ايضا لقد تحادثوا يوماً فى بلاغة القرآن حتى قال
كل من اهل المجلس فى بلاغة القرآن شيئاً فوقع بينهم خلف حتى اتفقوا على ان
يجعلوا الوليد حكماً فى ذلك فما اختاره ورضى به فى حق القرآن رضوا به جميعاً
فاستمهلهم مدة ورجع الى بيته فاخذ يتفكر بالاكتئاب والقاء التشاشر بحيث
انقطع فى بيته اياماً ولم يخرج اليهم مع ترقبهم واستبطائهم ثم خرج اليهم فقال
غاية فكرى ان ذلك سحر يؤثر اولا ترون انه يفرق الولد بحسن سبكه وبديع فصقه

وبديع فصقه من امه وابيه واخيه وعشيرته وقد حكى الله تعالى فى القرآن قصته
فقال تعالى ذرنى ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالاً ممدوداً وبنين شهوداً
ومهدت له تمهيداً ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لاياتنا عنيداً سارهقه صعوداً
انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر
واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر وقد قال تعالى وما ارسلنا
قبلك من رسول الا قالوا ساحر او مجنون اتواصوا به بل هم قوم طاغون ومنها انه
لما بعث الله رسوله بالرسالة ودعوة الخلق الى دين الله شكت قريش فى امره وتحدثوا
فيما بينهم من اين لنا ان نعلم انه نبى حق من عند الله فاتفق اراؤهم بعد قيل وقال
على ان يرسلوا الى المدينة نضر بن الحارث وعقبة ابن ابى معيط من طرفهم الى علماء اليهود
فيها واعلموا انه نشاء فيما بينهم رجل يدعى انه رسول من الله تعالى ومامور بدعوة
الخلق الى دين الله وتوحيده وترك الاصنام فبينوا لنا علامة دالة على صدقه وكونه
رسولاً حقاً من عند الله فقالوا اسئلوا عن اصحاب الكهف وعن فتى سار شرقاً وغرباً
وتملكها وعن الروح فان اجاب عن جميعها فليس بنبى وان سكت عن الجميع فليس بنبى
وان اجاب عن الاولين وبينهما وابهم الثالث ولم يبينه فهو رسول حق من عند الله
فسئلوا رسول الله عن الاسولة الثلثة فبين الاثنين منها وابهم الواحد وهو
السؤال عن الروح ولم يؤمنوا بذلك ايضاً وفى بقية القصة انهم لما سألوا رسول
الله وعدهم ان يجيبهم غدا ولم يقل ان شاء الله فابطاء عليه الوحى بضعة عشر يوماً
حتى شق عليه وكذبته قريش وذلك قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك
غداً الا ان يشاء الله فجاء الوحى بالجواب عن الاسئلة الثلثة التى سألوها على طبق
ما ذكره اهل الكتاب وذلك قوله تعالى ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم الى اخر
قصة اصحاب الكهف ويسئلونك عن الروح من امر ربى الاية ويسئلونك عن ذى القرنين
الاية ومنها ان قريشا اجتمعوا فى العام السابع من بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم
وابو طالب حى على قتل رسول الله وقالوا افسد ابناءنا ونساءنا وقالوا خذوا منا دية
مضاعفة ويقتله رجل من غير قريش وتريحونا وتريحوا انفسكم فابى قومهم فعند ذلك
اجتمع رأيهم على منابذة بنى هاشم وبنى المطلب واخراجهم من مكة الى شعب ابى طالب
والتضييق عليهم بمنع حضور الاسواق وان لا يناكحوهم ولا يبيعوهم ولا يبتاعوا
منهم شيئاً ولا ماخذهم بهم رأفة ولا يقبلوا لهم صلحاً حتى يسلموا رسول الله للقتل
فكتبوا بذلك صحيفة وعلقوها فى الكعبة وفى كلام السهيلى كانوا اذا قدمت العير
يأتى احدهم السوق يشترى شيئاً من الطعام يقتاتونه فيمنعوه فيرجع الى اطفاله وهم
يتضاغون من الجوع وليس فى يده شئ يعللهم به فاخبر رسول الله عمه ابو طالب ان
الارضة لحست الصحيفة فمحت ما فيها من الالفاظ المتضمنة للبغى والظلم وقطيعة
الرحم وابقت ما فيها من اسماء الله تعالى فامر ابو طالب بنى هاشم وبنى المطلب ان يلبسوا
احسن ثيابهم ويجتمعوا عند البيت فلما رات كفار قريش ذلك فرحوا وظنوا انهم ارادوا
تسليم رسول الله اليهم للقتل فاجتمعوا وقال لهم ابو طالب انما جئتكم ههنا من امر هو
نصف بيننا وبينكم قالوا فما هو قال ان ابن اخى خبرنى ان هذه الصحيفة التى فى ايديكم

قد بعث الله تعالى عليها دابّة لم تترك شيئاً فيها عذركم وتظاهركم علينا بالظلم
والحيف الا لحسته ولم تترك فيها شيئاً من اسماء الله تعالى الا اثبتها فهلّا تواصحيفتكم
وانظروا فيها فان كان الّذى قاله ابن اخى باطلا دفعته اليكم قتلتم او استحييتم
وان كان الامر كما قاله ابن اخى فافيقوا وفى رواية تنزعتم اى رجعتم عن سوء رأيكم
ففتحوا الصّحيفة فوجدوا الامر كما اخبر به الصّادق المصدوق صلّى الله تعالى عليه
وسلّم فلمّا رأت قريش صدق ما جاء به ابو طالب قالوا هذا سحر ابن اخيك وزاد
هم ذلك بغياً وعدواناً وقد جاء انّ ابا طالب قال يا معشر قريش قد بان الامر
وتبيّن انّكم اولى بالظّلم والقطيعة انصرفوا الى الشعب فعند ذلك انصف لبعض
من كفّار قريش وقال هذا بغىٌ منّا وظلم على اخواننا فمشى منهم فى نقض الصّحيفة
خمسة رجال وهم هشام بن عمرو بن الحارث وزهير بن اميّة ومطعم بن عدىّ وابو
البخترى بن هشام وزمعة ابن الأسود وفى القصّة طول وخلاصة الامر انّهم
اخذوا الصّحيفة وشقّوها ومزّقوها تمزيقا على ملاءٍ من قريش بعد المنازعات
الشديدة بينهم بحيث كادوا ان يقتتلوا فكان مكثهم فى الشعب ثلثة سنين
وفى رواية سنتان وفى بقيّة القصّة انّه شُلّت يد من كتب الصحيفة واختلف
فيمن كتب فعند ابن سعد فى الطبقات واخذه العراقى فى سيرته هو بغيض بن
عامر وعند ابن اسحاق هو هشام بن عمرو وقيل منصور بن عكرمة وقيل نضر بن
الحارث وقيل طلحة بن ابى طلحة مع عدم الاختلاف فى ان يد الكاتب شلّت وقد
اشار الى القصّة الشيخ الحافظ المحدّث ولى الله البوصيرى المشهورة بالبرءة فى
قصيدته الهمزية فقال فدنيت خمسة الصّحيفة بالخمسة اذا كان للكرام فداء •
فتية بيّتوا على فعل خير • حمد الصّباح امره والمساء • ايّا الامر اتاه بعد هشام • زمعة
انّه الفتى الاتّاء • وزهير والمطعم بن عدىّ • وابو البخترى من حيث شاءوا • نقضوا
مبرم الصحيفة • سدّت عليه من العدى الانداء • اذكرتنا باكلها اكل منساة • سليمان
الارضة الخرساء • وبها اخبر النبى وكم • اخرج خباء الغيوب له خباء • ومنها كفاية
تعالى المستهزئين من قريش وقد اختلف الرّواة فى عددهم قال بعضهم ثمانية وبه
قال العراقى فى الفيّته وبعضهم سبعة وبه قال الشعبى ونقل عن ابى بزّة ايضا
وبعضهم خمسة وبه قال عروة وابن ابى بزّة وسعيد بن جبير والبوصيرى فى همزيّته
فاسماء الخمسة الوليد بن المغيرة والد خالد وعمّ ابى جهل والعاص ابن وائل والد
عمرو بن عاص والاسود ابن المطلب والاسود بن يغوث وهو ابن خاله عليه السّلام والحارث
ابن عيطلة كان احد اشراف قريش فى الجاهليّة واليه كانت الحكومة والاموال التى تجعل
للآلهة ومن استهزاء الاسود بن عبد يغوث كان اذا رأى المسلمين قال لاصحابه
استهزءوا بالصّباة قد جائكم ملوك الارض الّذين يرثون كسرى وقيصر ويقول
للنبىّ ما كلّمت اليوم من السّماء يا محمّد ومن استهزاء الاسود ابن المطلب انّه كان هو واصحابه
يتغامزون بالنبىّ واصحابه ويصفرون اذا رأوهم ومن استهزاء العاص ابن وائل
انّه كان يمشى خلف رسول الله يخلج بانفه وفمه يسخر بالنبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم
ومن استهزائه انّ خبّاب ابن الارتّ كان قينا بمكّة وقد باع للعاص سيوفا فجاءه

فجاءه يتقاضاه ثمنها فقال يا خبّاب اليس يزعم محمّد انّ فى الجنّة ما ابتغى اهلها من
ذهب وفضّة وثياب وخدم وولد قال بلى فانظرنى الى يوم القيمة يا خبّاب فارجع
الى تلك الدّار فاقضك حقّك ووالله لا تكون انت وصاحبك آثر عند الله منّى
ولا اعظم حظّا فى ذلك بينا رسول الله فى المسجد يطوف اتاه جبرئيل وقال امرت ان
اكفيكهم فلمّا مرّ الوليد قال له جبرئيل يا محمّد كيف تجد هذا قال بئس العبد فاومأ
الى ساق الوليد وقال كفيته ومرّ العاص بن وائل فقال كيف تجد هذا قال عبد سوء
فاشار الى اخمصه وقال كفيته ثمّ الاسود ابن المطّلب فقال كيف تجد هذا قال عبد
سوء فاومأ الى عينيه وقال كفيته ثمّ مرّ الاسود بن عبد يغوث فقال كيف تجد هذا
قال عبد سوء فاومأ الى رأسه وقال كفيته ثمّ الحارث بن عيطلة فقال كيف تجد هذا
قال عبد سوء فاومأ الى بطنه وقال كفيته فامّا الوليد بن المغيرة فمرّ بشخص يعمل النبل
فتعلّق بثوبه سهم فلم يتفطّن لينحّيه تعاظما فعدا فاصاب السّهم عرقا فى ساقه فقطعه
ومات وامّا العاص ابن وائل فانّه نزل فى شعب فعرض لرجله شوكة فى اخمصه
فصارت كعنق البعير والشوكة من شِبرِقَةٍ بكسر الشين المعجمة والرّاء وبينهما باء موحّدة
ساكنة وهى رطب الضريع فمات وامّا اسود بن يغوث فرواه الطبرانى من طريقين
ضعيفين انّ جبرئيل اومأ الى بطنه فاستسقى والقول الآخر انّ جبرئيل اومأ الى رأسه
فضربته الآكلة فامتحص رأسه قيحاً وهذا القول رواه الطبرانى والبيهقى بسند صحيح
وامتحص بالحاء والضاد المعجمة اى تحرّك شديدا وروى ابن ابى حاتم والبلادرى
بسند صحيح عن عكرمة انّه حنى ظهره حتى احقوقف صدره فقال رسول الله خالى خالى
فقال جبرئيل دعه عنك يا محمّد فقد كفيته واحقوقف انحنى وقيل انّه خرج من عند
اهله فاصابته السّموم حتّى صار حبشيّاً فاتى اهله فلم يعرفوه واغلقوا دونه الباب
وصار يطوف فى شعاب مكّة حتى مات عطشا ويقال انّه عطش فشرب الماء حتّى
انشقّ بطنه وفى سيرة الشّامى ولا تضاد فى هذه الرّوايات لاحتمال انّ جميعها حصل له
وامّا الاسود بن المطّلب فقد خرج يستقبل ولده وقد قدم من الشّام فلمّا كان ببعض
الطّريق جلس فى ظلّ شجرة فجعل جبرئيل يضرب وجهه وعينيه بورقة من ورقها
فجعل يستغيث بغلامه فقال لا احد يصنع بك شيئاً وامّا الحارث بن عيطلة
ففى الفية العراقى والحارث احتبج بقيح بزقا قال الشّارح اى حصلت له حاجة باشارة
باشارة فابتلى بقيح بزقا اى بانه يبرز ويحطه حتى مات وصحّح شارح الالفية عيطلة
بالغين المعجمة واشار الى هذه القصّة قوله تعالى انّا كفيناك المستهزئين واشار
الحافظ ولى الله المحدّث البوصيرى فى قصيدته الهمزية الى الخمسة الّذين ذكرنا فقال
وكفاه المستهزئين وكم • سار نبيّا من قومه استهزاء • خمسة كلّهم اصيبوا بداء •
والردا من جنوده الادواء • فدهى الاسود بن مطلب • اى عمى ميّت به الاحياء • ودهى
الاسود بن عبد يغوث • ان سقاه كاس الرّدى استسقاء • واصاب الوليد خدشة سهم
قصرت عنه الحيّة الرقطاء • وقضت شوكة على مهجة العا • ص فللّه النقعة الشوكاء •
وعلى مهجة الحارث القيوح وقد • سال بها رأسه وساء الوعاء • خمسة طهرت بقطعهم
الارض فكفا لاذى بهم شلاء • الى غير ذلك من الايات الباهرة الدالّة على صدقه وحقيّة

رسالته فقالوا من بعد وتلك الايات لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها فما بال تلك
الايات التي رأوها وشاهدوها وليس ذلك باول ما نورة كسرت في عهد نبينا
ولقد شاهد بنو اسرائيل ايات باهرات من حين جاء موسى الى مصر لدعوة فرعون
الى الايمان فرأوا قبل هلاك فرعون ايات بينات وحين هلاكه ايضا ايات
بينات وبعد هلاكه وفي التيه ايضا ثم قالوا بعد ذلك جميعا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فكانهم لم يروا من موسى عليه السلام ما آمن عليه البشر وما يدل
على حقية رسالته اية من الايات الدالة على صدقه الى هذا الآن فاضطروا الى ان
اقترحوا منه اية يدل على صدقه حتى يؤمنوا به وذلك محض التمرد والعناد ومحض
الخذلان والخسران نسأل الله العفو والعافية وان لا يكلنا الى انفسنا طرفة
عين وقد ذكر في الاناجيل بعد ما شاهدوا وعاينوا من المسيح عليه السلام ايات
مثل احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وغيرها استحقروا تلك الايات واستصغروها
وتعللوا في التصديق والايمان بالمسيح عليه السلام بامثال تلك الايات التي
شاهدوها وعاينوها من المسيح عليه السلام فسئلوا من المسيح عليه السلام
ان يريهم اية من السماء فشق ذلك الاقتراح على المسيح عليه السلام وغاظ من
اقتراحهم منه اية بعد هذه الايات وقال انهم لم يعرفوا ايات الازمنة ونسبهم
الى الشرارة والخبث والفسق بسبب هذا الاقتراح منهم فقال الجيل الشرير الفاسق
تطلب اية ولا تعطى الا اية يونان النبي فانه مكث في بطن الحوت ثلثة ايام كذلك
ابن الانسان يمكث في بطن الارض ثلثة ايام وهذا اشارة الى ما شبه لهم فيه عليه
السلام من قتله وصلبه ودفنه وقد سبق التفصيل والتحقيق في ذلك والمقصود
ان امم الانبياء كان دأبهم وعادتهم استصغار الايات البينات التي رأوا من
انبياءهم واستحقار ما عاينوها من البينات وان جلت وعظمت حتى كانوا يطلبون
من انبيائهم اية تدل على صدقهم كانه لم يصدر منهم اية قط تدل على صدقهم ولقد
قال فرعون بعد معاينة اية العصا واليد البيضاء اجئتنا لتخرجنا من ارضنا بسحرك
يا موسى فلنأتينك بسحر مثله وقد قالت طائفة منتمون الى الفلسفة والكلام
يقولان ان معجزات نبينا ليست مثل معجزات سائر الانبياء لانها من المعاينات
والمشاهدات بخلاف معجزات نبينا فانها ليست من قبيل الامور المشاهدة المعاينة
بل من قبيل الامور المعقولة وهذا غدر عظيم واجتراء جسيم فنقول لهم حنين
الجذع وتكلم الذئب وانشقاق القمر وتفجر المياه من اصابعه وتكثير الماء بحيث يسع
العسكر العظيم وتكثير الطعام وكل من الثلثة في امكنة متعددة وازمنة مختلفة
سيما في غزوة تبوك من تكثير الطعام والزاد وهو في غاية من القلة فبارك عليه
رسول الله والجيش على ما رواه ابن خثيمة وغيره من الحفاظ سبعين الفا مع الاتفاق
على كون الجيش ازيد من ثلثين الف وقد جمع الشراح الروايات فرواية السبعين
الف مع الخدمة والمتعلقات ورواية الف الثلثين الى الاربعين هم اصل الجيش
والمتبوعين وكذا في غزوة الخندق اشباع الف رجل من عناق ومن اقراص شعير
واخراج الشياطين من اجواف المصروعين ووضع عين قتادة بن النعمان بعد

بعد ما خرج من موضعه وسال الى وجنته فكان احسن عينيه وانقلاب الخشب
سيفا في يد من سلمه واشغال اعين الكفار من كفة تراب وذلك مرتين فمرة
في البدر والكفار مقدار الف ومرة في حنين والكفار مقدار عشرة الاف وسأل
طفيل بن عمرو الدوسي اية يدعو بها قومه الدوس الى دين الله فسطع في جبهته نور يتلألأ
مثل اليد البيضاء لموسى عليه السلام ثم سأل رسول الله ان يكون ذلك النور
في شئ آخر من الاية فانتقل النور الى سوطه فاشتعل طرف السوط مثل المصباح
المنير ودعا لسعد وقال اللهم استجب لسعد فكان مجاب الدعوة حتى ان سادات
الصحابة مثل عمر وبن مسعود وغيرهم يخافون من دعوته ودعا لانس اللهم اكثر
ماله وولده وبارك له فيما اعطيته فكان له مائة من الولد ويثمر حديقته في
السنة مرتين ودعا لقيصر ثبت الله ملكه كما ثبت كتابي فبقي ملكه ولم ينقرض
ودعا على كسرى فرق الله ملكه كما فرق كتابي فانقرض ملكه ودعا في المنبر لشكوى
الناس عن انقطاع المطر فامطرت السماء في المنبر فاسرع الناس الى بيوتهم فبعد اسبوع
جاء احد وهو في المنبر يشكو عن كثرة الامطار وانقطاع السبيل فدعا اللهم حوالينا
ولا علينا فانقطع الامطار وهو في المنبر ودعى الاشجار للتستر لقضاء الحاجة في
قضاء مع كثرة الجيوش فجاءت وسترت وذلك غير مرة وحين سئل الاعرابي منه اية
تشهد له دعا الاشجار للشهادة فشهدت ثم رجعت وذلك قول الحافظ المحدث
ولي الله البوصيري في قصيدته الميمية جاءت لدعوته الاشجار ساجدة ومشى في بيادر
جابر لما اراد قضاء ديون ابيه بها فامتنع اصحاب الديون تسلمها وقبضها لقلتها
وغاية نقصانها عن الديون فانمى الله تعالى تلك البيادر فقضى ديون ابيه على الاستيفاء
مع زيادة كذا كذا وسقا وشهد له صبي في المهد بالنبوة في حجة الوداع وهو في ملاء
وسمي مبارك اليمامة وقال للنابغة لا فض فاك فكان اسنانه مثل اللآلى المنضودة
في الصفوة والبريق وبارك على تمرات لابي هريرة فوضعها في المزود فتصدق منها في
سبيل الله كذا كذا رجلا واكل منها مع عياله كذا كذا سنة الى يوم الدار فنهب المزود
في يوم الدار الى غير ذلك من الايات فيقول لهم فتلك الايات البينات وامثالها من
الايات المشاهدات المعاينات مثل ايات اخوانه المرسلين وهذا العمري انكار
الضروريات ونفي البديهيات فكما ان قوم كل نبي شاهدوا وابصروا اياته في عهده
كذلك قوم نبينا شاهدوا وابصروا معاينة اياته عليه السلام حتى البله والنساء
والصبيان ولقد كان الجيش في غزوة تبوك ملأوا اوعيتهم ومزاودهم وحلوا بهم
من تلك الاقوات التي بارك عليها رسول الله والقوم على اختلاف الروايات من
اثنين وثلثين الفا الى سبعين الفا مع ان القوت الذي بارك عليه رسول الله قبل
ان بارك في غاية من القلة بحيث غطوه بجلس من احلاس القوم حتى قال رسول
الله عند ذلك رافعا صوته اشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله وكذا في غزوة الخندق
ان مقدار الف نفس شبعوا وفرغوا من الاكل مع ان برمة جابر لتفور على حالها و
الخمير على حاله والخبز من صاع شعير واللحم لحم بهيمة واحدة من المعز ثم هاهنا مغلطة
دسها الزنادقة والملاحدة طعنا في ديننا والغوا الى اخوانهم المتفلسفين الغافلين

عن اثار رسول الله واصحابه وهو ان ايات الانبياء السالفة بلغت حد التواتر
بخلاف ايات نبينا فان غالبها تبتنى على احاد لا تفيد الا الظن فعند ذلك نقول
ان بلوغ تلك الايات حد التواتر لم تنشأ من كونها ايات منسوبة الى الانبياء
السالفة بل لكون تلك الايات حكاها الله تعالى لهذه الامة المرحومة فى كتابه
الكريم فمن هذه الحيثية صارت مقطوعة فى التحقق والوقوع ولو لا حكايته تعالى
فى كتابه الكريم تلك الايات لنا لكانت من قبيل جود حاتم وشجاعة على فكون تلك
الايات مقطوعة مجزومة ليس من كون تلك الايات منسوبة اليهم وصادرة منهم
فلا فرق باين تلك الايات وايات نبينا فى كونها مشاهدة محاينة فى وقتها ابصرها
العامة والخاصة وشاهدها وعاينها الجميع فى عهدهم واوانهم وبعد ما انتقل
الانبياء الى رحمة الله تعالى رويها الراوون واخبرها المخبرون مع ان القول بان اخبار
الاحاد لا تفيد الا الظن كلام مردود مهجور اعرض عنه المحققون من المذاهب الاربعة
بل من اخبار الاحاد ما يفيد القطع واليقين مثل الاخبار التى رويها الشيخان او احدهما
بل بالغ ابن طاهر المقدسى فالحق به ما كان على شرطهما وان لم يخرجاه فالذى ذهب الى
ذلك ابو اسحق وابو حامد الاسفراينى وابن فورك والقاضى ابى الطيب والشيخ ابو اسحق
الشيرازى والاستاد ابو منصور البغدادى من الشافعية وابو عمرو بن الصلاح وابن
كثير والبلقينى عمر بن رسلان وابن حجر العسقلانى والسيوطى من المتأخرين من الشافعية
وشمس الائمة السرخسى من الحنفية والقاضى عبد الوهاب من المالكية وابو يعلى وابو
الخطاب وابن الزاغونى من الحنابلة واكثر اهل الكلام من الاشعرية واهل الحديث
قاطبة ومذهب السلف عامة قال ابو عمرو بن الصلاح وقد كنت اميل الى القول الاول
واحسبه قويا ثم بان لى ان المذهب الذى اخترناه هو الصحيح وقال ايضا قال الحافظ
السجزى اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلا لو حلف بالطلاق ان جميع ما فى
كتاب البخارى مما روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد صح عنه ورسول الله قاله
لا شك فيه انه لا يحنث والمرأة بحالها فى حبالته وكذلك قال امام الحرمين لو حلف
انسان بطلاق امرأته ان ما فى الصحيحين مما حكما بصحته من قول النبى لما الزمته
الطلاق لاجماع علماء المسلمين على صحته وقد سبق منا تفصيل فى ذلك والمقصود
التنبيه على ان اخبار الاحاد ليس جميعا تفيد الظن بل من اخبار الاحاد ما يفيد الجزم و
اليقين والقطع وذلك اذا بلغت رتبة الصحيح واحتفت به القراين قال شيخ الاسلام
خاتمة الحفاظ ابن الحجر العسقلانى الخبر الواحد المحتف بالقراين يفيد الجزم وهو انواع منها
ما اخرجه الشيخان فى صحيحهما ومنها المشهور اذا كانت له طرق متباينة سالمة من
ضعف الرواة والعلل ومنها المسلسل بالائمة الحفاظ حيث لا يكون غريبا وهذه
الانواع التى ذكرناها لا يحصل الجزم واليقين الا لعالم متبحر فى الحديث العارف باحوال
الرواة والعلل وكون غيره لا يحصل له اليقين لقصوره عن الاوصاف المذكورة لا
ينافى حصول اليقين والجزم للمتبحر المذكور فيه وقال شيخ الاسلام ايضا ان كون المتواتر
من الحديث عزيز الوجود كما ذهب اليه كثير من الناس خلاف الواقع فان الاخبار اذا خرجها
الحفاظ المتقنون فى كتبهم بطرق مختلفة وكانت تلك الطرق كثيرة سالمة عن العلل والقوادح

والقوادح يكون تلك الاخبار من قبيل المتواترات قلت وهذا المعنى ما فك عقدته
سوى خاتمة الحفاظ امير المؤمنين فى الحديث فيما رأيت بهذا التصريح والبيان الا انه
يفهم من كلمات الحفاظ المتقنين من الاسلاف وما ذكرنا من الاحاديث اكثرها
وارد فى الصحيح ونادر منه ان يكون متنزلا عن درجة الصحيح الى درجة الحسن
مع ان فيها من المتواترات على ما حققه خاتمة الحفاظ شئ غير يسير وانما اطنبنا
الكلام فى هذا المقام لكونه مزلقة الاقدام زل فيه اقدام قوم انتموا الى الفلاسفة
والكلام فضلوا واضلوا قوله وما يشعركم وما يدريكم استفهام انكار انها اى
الاية المقترحة اذا جاءت لا يؤمنون اى لا تدرون انهم لا يؤمنون انكر السبب
مبالغة فى نفى المسبب وفيه تنبيه على انه تعالى انما لم ينزلها لعلمه بانها اذا جاءت
لا يؤمنون بها فى الكشاف وما يدريكم انها ان الاية التى يقترحونها اذا جاءت
لا يؤمنون بها يعنى انا اعلم انها اذا جاءت لا يؤمنون بها وانتم لا تدرون بها و
ذلك ان المؤمنين كانوا يطمعون فى ايمانهم اذا جاءت تلك الاية ويتمنون مجيئها فقال
عز وجل وما يدريكم انهم لا يؤمنون على معنى انكم لا تدرون ما سبق علمى به من انهم
لا يؤمنون الا ترى الى قوله كما لم يؤمنوا به اول مرة انتهى قال صاحب الانتصاف
ومجرى النظر فى الاية يتضح بمثال فنقول اذا قال القائل اكرم فلانا فانه يكافيك
وكنت انت تعلم منه عدم المكافات فاذا انكرت على المشير باكرامه قلت وما يدريك
انى اذا اكرمته يكافينى فانكرت عليه اثباته المكافات وانت تعلم نفيها فان
انعكس الامر فقال لك لا تكرمه فانه لا يكافيك وكنت تعلم منه المكافات فانكرت
على المشير بحرمانه قلت وما يدريك انه لا يكافينى زيد وانا اعلم منه المكافات فكان
مقتضى الانكار على المؤمنين الذين احسنوا الظن بهؤلاء المعاندين فاعتقدوا
انهم يؤمنون عند نزول الاية المقترحة ان يقال وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون
كما تقول فى المثال منكرا على ما اثبت المكافات وانت تعلم خلافها وما يدريك انه
يكافى باسقاط لا وان اثبتها انعكس المعنى الى ان المعلوم لك الثبوت وانت تنكر على
من نفى فلما جاءت الاية يفهم منها ببادى الرأى ان الله تعالى علم الايمان منهم و
انكر على المؤمنين نفيهم له والواقع على خلاف ذلك اختلف العلماء فى ذلك فبعضهم
حملها على الزيادة وبعضهم اول ان بلعل وبعضهم جعل الكلام جواب قسم محذوف
وقد يفتح ان بعد القسم يقال التقدير لا والله انها اذا جاءت لا يؤمنون واما الزمخشرى
فتفطن لبقاء الاية على ظاهرها واقرارها فى نصابها من غير حذف ولا تأويل فقال
قوله السالف ونحن نوضح اطراده فى المثال المذكور ليتضح توجيهه فى الاية فنقول
اذا حرمت زيدا لعلمك بعدم مكافاته فاشير عليك بالاكرام بناء على ان المشير يظن
المكافاة فلك معه حالتان حالة تنكر عليه ادعاء العلم بما تعلم خلافه وحالة
تعذره فى عدم العلم بما احطت به علما فان انكرت عليه قلت وما يدريك انه يكافى
وان عذرته فى عدم علمه بانه لا يكافى قلت وما يدريك انه لا يكافى يعنى ومن اين
تعلم انت ما علمته انا من عدم مكافاته وانت لم تخبره خبرى فكذلك الاية انما
ورد فيها الكلام اقامة عذر للمؤمنين فى عدم علمهم بالمغيب فى علم الله تعالى وهو

عدم ايمان هؤلاء فاستقام دخول لا وتعيّن وثبت التباس الانكار باقامة
الاعذار قال الطيبى فى بيان قول القاضى انكر السبب مبالغة فى نفى المسبب يعنى
انكر الدراية بهذا المعلوم واريد انكار اظهار الحرص على ايمانهم اى انتم لا تدرون كاذ دونى
فلذلك تطمعون فى ايمانهم انتهى وقيل فى بيانه انكر وجود السبب الذى يوجب العلم
بعدم الايمان مبالغة فى نفى العلم بعدمه بطريق الاستدلال اذ نفى السبب دليل ونفى
الشئ بطريق الاستدلال ابلغ من نفيه بغيره انتهى وقيل فى بيانه ان الاستفهام الانكارى
افاد نفى المشعر وهو السبب وكنى به عن نفى الشعور وهو المسبب فيكون المعنى لا تدرون
انهم لا يؤمنون وفى نفى المسبب بهذا الطريق مبالغة ليست فى غيره لان فى الكناية
اثبات الشئ ببينة وفيه تعريض بان الله تعالى عالم بعدم ايمانهم على تقدير مجيئ الآية
المقترحة لهم وتنبيه على انه تعالى انما لم ينزلها لعلمه بانها اذا جاءت لا يؤمنون
فعدم الانزال لعدم الايمان هذا هو الظاهر من قوله انكر السبب الخ بعد قوله ان
لا يريدون انهم لا يؤمنون وفيه احتمال آخر وهو ان نفى المشعر نفى للمشعور بطريق
الكناية ويلزمه ان الواقع منهم على تقدير مجيئ الآية عدم الايمان فيكون مضمون
الآية نفى الايمان على تقدير المجيئ الآية عدم الايمان فيكون مضمون الآية نفى الايمان
على تقدير المجيئ وهو سبب لانزال الآية يستدل به على نفى انزال الآية الذى هو المسبب
ومآل الفرق بين الوجهين الى ان التنبيه المذكور بقوله وفيه تنبيه الخ خارج عن انكار
السبب لاجل انكار المسبب على الوجه الاول وداخل فيه على الوجه الثانى انتهى قال الشيخ
زكريا وتبعه الصادق انكر السبب وهو الدراية بايمانهم مبالغة فى نفى المسبب و
هو ايمانهم انتهى وفيه نظر **قوله** عطف على لا يؤمنون قال ابو حيان الظاهر انه استيناف
اخبار وقال الحلبى الظاهر ما قاله المصنف **قوله** او مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو
قراءة نافع وابن عامر اى كون قبلا بضم القاف والباء الموحدة مثل قبلا بكسر القاف
وفتح الباء فى كونهما مصدرين وكونهما بمعنى المقابلة **قوله** وانما جاز ذلك لعموم ذى
انما جاز تأخر الحال عن ذى الحال **قوله** وهو حجة واضحة على المعتزلة يعنى فى بطلان
قولهم ان الايمان والكفر بمشية العبد لا بمشية الله تعالى فالكفر والايمان والطاعة
والعصيان انما هى بارادة العبد لا بارادة الله تعالى ومشيته وخلقه وايجاده
فى الكشاف عند قوله تعالى الا ان يشاء الله مشية اكراه واضطرار بل المراد قال صاحب
الانتصاف الا ان يشاء الله منهم اختيار الايمان فانه تعالى لو شاء منهم اختيارهم الايمان
لاختاروه وامنوا حتما ما شاء الله كان والزمخشرى يبنى على القاعدة الفاسدة فى اعتقاد
ان الله شاء منهم الايمان اختيارا فلم يؤمنوا اذ لا يجب على زعم طائفته المعتزلة نفوذ المشية
ولا يطلقون القول كما اطلقه سلف هذه الامة وحملة شريعتها من قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن بل يقولون ان اكثر ما شاءه لم يقع اذ شاء الايمان والصلاح
من جميع الخلق فلم يؤمن ولم يعمل الصالح الا القليل وقليل ما هم وهذا كله مما يتعالى
الله عنه علوا كبيرا فاذا صدمتهم مثل هذه الاية بالرد تحيلوا فى المدافعة بحمل
المشية المنفية على مشية القسر والاضطرار وانما يتم لهم ذلك ان لو كان القران
[illegible] وانما وهو القدوة والمتبوع فما خالفه حينئذ وترجح عنه فالى النار

فالى النار فما ذا بعد الحق الا الضلال انتهى وهو كلام نفيس شكر الله سعى قائله الا ان
هذا الكلام منه يشعر ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كلام الامة مع انه
حديث الكتب الستة اخرجه ابو داود والنسائى وكذا اخرجه ابن السنى ولقد كان
اصحابنا يذكرون فى كتبهم الكلامية هذا الكلام الشريف فى صدد الرد لمذهب المعتزلة
على ان هذا الكلام كلام انفسهم استحسنوه وتلقوه بالقبول مع ان الكلام من مشكوة
النبوة ومعدن الفتوة قال مولانا السكونى ومعنى هذه الآية ان الكافرين اقترحوا
ايات واقسموا انهم يؤمنون عند اتيانها جهلا منهم ولم يعلموا انه لو جاءتهم كل
آية وحشر الله تعالى عليهم كل شئ ينادونهم بان دين الله تعالى هو الحق بالسنة
الاحوال والسنة المقال حتى الموتى بعثوا لهم بعد موتهم ينادونهم كذلك ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله تعالى ايمانهم لان ايمانهم مخلوق من مخلوقاته فلا يقع
ايمانهم الا ان يشاء خالقه ايجاده انتهى قال الامام ابو منصور الماتريدى ودل
هذا النظم الشريف على ان الآية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان فلا آية اعظم
من الساعة والله تعالى يقول ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويكون معنى قوله ان
نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين اى ان شاء الله
تعالى ان يخضعوا الا ان الآية تضطرهم الى ذلك ودل انهم انما لم يؤمنوا الا ان الله لم يشأ
ولم شاء لآمنوا ومن علم الله منهم اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك ومن علم
منه اختيار الايمان شاء له ذلك قال المولى التفتازانى عند قول الزمخشرى مشية
اكراه واضطرار لان عندهم مشية الاختيار حاصلة البتة وهذه عبارته فى
دفع ما يذهب اليه اهل السنة من ان الله تعالى لم يشأ ايمان الكافر ولا طاعة العاصى
تمسكا بامثال هذه الايات انتهى قلت هذا التقرير من المولى المذكور بعيد عن التحقيق
اذ يشعر هذا التقرير ان ظاهر هذا النظم شاهد لهم بلا تكلف واعتساف وبدون
اخراجه عن ظاهره وبعد اختيار التكلف والتعسف فى تطبيقه وتوفيقه لمذهب اهل
الحق مع ان الامر ههنا بالعكس اذ لا ينكر الموافق والمخالف ان سياق هذا النظم الشريف
ونسقه انما يشهد لمذهب اهل الحق فقول مولانا وهذه عبادته فى دفع ما يذهب
اليه اهل السنة قلنا هذا ليس بدفع بل هو احتيال وتشبث بذيل التكلف والاعتساف
لحفظ مذهبهم عن الاختلال ولا يقال لمثله دفع وقوله تمسكا بامثال هذه الايات قلنا
التمسك بامثال هذه الايات بحيث يذعن له الموافق والمخالف انما يتاتى لاهل الحق واما
المعتزلة فهم فى امثال هذه الايات فى صون مذاهبهم بانواع التعسفات لما راوا فى
تلك الايات وضوح الدلالات على بطلان مذاهبهم فرحم الله المص حيث قال وفيه حجة
واضحة على المعتزلة فجعله حجة ووضعها بالوضوح فى ابطال مذهب الاعتزال حيث قال
على المعتزلة وشكر الله سعى صاحب الانتصاف حيث قال فاذا صدمتهم مثل هذه الآية
بالرد تحيلوا فى المدافعة بحمل المشية المنفية الخ نعم يجوز ان يجعل تمسكا تعليلا لا للمذهب
لا للدفع الا ان كلامه بعد ذلك ايضا لم يتخلص عن الاختلال والتشويش الا ان يقال
ان المراد من الدفع هو الدفع فى زعمهم لا الدفع فى الواقع وفيه كلام بعد فليتأمل **قوله**
وهو دليل على ان عداوة الكفرة للانبياء بفعل الله تعالى وخلقه وايجاده عداوة

الكفرة للانبياء لما كانت معصية بل كفراً قبيحاً وهو تعالى منزه عن ارادته القبيح
ومشيته وخلقه وايجاده عند المعتزلة كان هذه الآية دليلاً مبطلاً لمقالتهم ولما
تفطن الزمخشري ذلك قال في بيان وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً وكما خلينا بينك
وبين اعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الانبياء واعدائهم لم نمنعهم من العداوة لما
فيه من الامتحان الذي هو سبب ظهور الثبات والصبر وكثرة الثواب والاجر انتهى
فصرف قوله تعالى جعلنا لكل نبي عدواً الى خلينا فراراً من ان يكون عداوة المجرمين
للانبياء من خلق الله تعالى وجعله قال مولانا الفاضل السكوني فلم تقف المعتزلة
في هذه المسائل مع المعقول ولا مع المشروع المنقول ولا مع مقتضى الالفاظ الوضعية
ووجوب حملها على مقتضاها في اللغة ولا مع اجتماع الامة ثم قولهم خلاهم فتخليته لهم
معونة على عداوة الانبياء فليت لو توهموا ان خلق العداوة قبيح فكذلك يلزمهم في الاعانة
لان الاعانة على القبيح قبيح وان لم يكن هذا قبيحاً مع انه لا يصح صدور العداوة من
المجرمين للانبياء الا بالامهال والاقدار فهو عمدة العداوة وشرطها فان لم يكن قبيحاً
فلا يكون خلق العداوة قبيحاً لانه اذا لم يقبح الاشد والاكد فلا يقبح الاضعف من باب
احرى واولى وقول المعتزلة بخليتهم ليظهر الامتحان ليظهر الصبر فيقطع الاجر فكذلك
نقول يخلق تعالى الاعداء وعداوتهم ليكثر الصبر ويعظم الاجر **قوله** ما فعلوا ذلك يعني
معاداة الانبياء وايحاء الزخارف توجيه للضمير المفرد المذكر الراجع الى الامرين باسم
الاشارة الذي يشار به الى المتعدد كما في قوله تعالى عوان بين ذلك وقد نقل الزمخشري
نصوص المقوم في جواز وقوع الضمير موضع اسم الاشارة في كلام العرب الموثوق بعربيتهم
قوله ويجوز ان يكون الضمير للايحاء الخ يعني بلا حاجة الى تأويله باسم الاشارة فيكون
الضمير راجعاً الى كل واحد من الامور المذكورة على سبيل البدل ولا محذور لا في وحدته
ولا في تذكيره لاسقاط المعاداة عن البين **قوله** والمعتزلة لما اضطروا فيه قالوا اللام
لام العاقبة او لام القسم كسرت الخ قيل يعني انهم لما لم يجوزوا كون الشرور والقبائح
وان كانت صادرة عن العبد سبباً لافعاله تعالى جعلوا اللام فيه وليرضوه وليقترفوا
للعاقبة والا فيجوز ان يكون هذه الافاعيل مقاصد لله تعالى استدراجاً لهم في
اجابتهم بحسب ترتب الافاعيل من الميل ثم الرضى ثم الاقتراف قلنا يرد عليه ان قوله
فيجوز ان يكون ان اراد به الجواز على قول اهل الاعتزال فهو فاسد اذ اهل الاعتزال
لا يجوزونه اصلاً وان اراد به الجواز على قول اهل السنة فيكون تقييداً لجواز بقوله
بحسب ترتب الافاعيل عبثاً اذ اهل السنة الاشعرية والماتريدية يجوزون ان يكون
هذه الافاعيل مقاصد لله تعالى استدراجاً لهم على الاطلاق اما عند الماتريدية
فلانهم قائلون بالحسن والقبح العقليين وقائلون بالحكم والمصالح واما الاشعرية
فلانهم وان سلبوا الاغراض والعلل في افعاله تعالى لانهم يجوزون اشتمال تلك
الافعال الحكم والمصالح والمنافع للعباد ثم قال ومن المتصدين لتفسير هذه السورة
من قال هذه اللام للتعليل او للعاقبة على الاختلاف في جواز ان يكون فعله تعالى معللاً
بالغرض فنقول لا يخفى ان اللامات الداخلة على فوايد افعال الله تعالى عند من لم يجعل
افعاله معللة بالاغراض استعارات تبعية تشبيهاً للغاية بالعلة الغائية وليس

وليس منها للعاقبة وقد حققنا ذلك فيما علقناه على تفسير قوله تعالى وكذلك فتنا
بعضهم ببعض ليقولوا الآية فحمل الاختلاف في كون افعال الله معللة بالاغراض ولا مدار
للاختلاف في كون اللام في لتصغى للتعليل او للعاقبة خطاء فاحش قلنا تصديقاً
لهذا المعترض ان المعتزلة مع انهم قالوا بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض يقولون
ان هذه اللامات الثلث الواقعة في قوله تعالى ولتصغى اليه الآية ليست محمولة
على حقيقتها لئلا يكون الشرور والقبائح لافعاله تعالى بل ان كلا منها لام العاقبة
صونا لهذا المحذور وقول من تصدى للتفسير يوهم ان من قال بكون افعاله تعالى
معللة بالاغراض يحمل عنده اللام على حقيقته وعند من لم يقل بذلك يحمل على المجاز
وهو خلاف الواقع وخلاف كلام المصنف الا انا نواخذ المعترض على قوله ان اللامات
الداخلة على فوائد افعال الله تعالى عند من لم يجعل افعاله معللة بالاغراض استعارات
تبعية تشبيها للغاية بالعلة الغائية ووجه المواخذة ان الاعتراف بكون تلك
الفوائد فوائد افعال الله تعالى يصحح كون اللامات المستعملة في تلك الفوائد مستعملة
في معانيها الحقيقية بلا حاجة الى القول بالاستعارة التبعية كما لا يخفى على من له
حظ من فن البيان على انا نقول ان هذا القول اعني قوله ان اللامات الداخلة الى
قوله وليس شئ منها للعاقبة يشعر ان اللامات التي هي استعارة تبعية كانت بينها
وبين كونها للعاقبة منافاة ومباينة وهذا الاشعار فاسد اذ لام العاقبة هي
اللام التي وردت بطريق المجاز استعارة تبعية وكذا اللام التي هي للصيرورة و
المآل ثم اني اردت ان اذكر ههنا التحقيق الذي ذكرته فيما علقته على تفسير قوله تعالى
وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا الآية وان كان مؤدياً الى التطويل تتميماً للفائدة
وتكميلاً للعائدة فنقول قال القائل هنالك اقول لتحقيق المقام يستدعي بسطاً في
الكلام وهو ان ما ترتب على فعل صدر عن فاعل مختار فهو من حيث ترتبه عليه
فائدة ومن حيث وقوعه في طرفه غاية ومن حيث كونه باعثاً له حاملاً عليه غرض
بالنسبة الى الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى الفعل ولافعال الله تعالى فوايد وغايات
دون غرضها ولهذا قيل افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض وقد برهن عليه في موضعه
ثم انه قد يشبه الغاية بالعلة الغائية من حيث انها عاقبة الفعل ومؤداه
فيستعمل في الاولى اللام الموضوعة للثانية على سبيل الاستعارة التبعية كاللامات
الداخلة على فوايد افعال الله تعالى المسماة بالحكم والمصالح وليس هذه اللام ما
يسمونه لام العاقبة وذلك لان لام العاقبة على ما ذكره شارح المقاصد انما يكون
فيما اذا لم يكن للفاعل شعور بالترتيب وقت الفعل وقبله فيفعل للغرض ولا يحصل له
ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لذلك الغرض الفاسد تنبيها على خطائه ولا
يتصور هذا في كلام علام الغيوب فبينهما مباينة وعلى ما ذكره ابن هشام هي لام الصيرورة
والمآل ولم يعتبر فيها ما اعتبره شارح المقاصد فهي على هذا وان جاز ان تقع في كلام
الله تعالى لكن بينها وبين لام الغاية الواقعة في كلام الله تعالى فرق من حيث ان ترتب
الفائدة في الاولى بمجرد الافضاء لا بطريق السببية والاقتضاء بخلاف ترتب ما في
الثانية وعلى ما ذكره الزمخشري هي لام التعليل لكنه على طريق المجاز قال في تفسير

قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا ان هذه اللام هي لام التعليل ولكن معنى التعليل
فيها وارد على طريق المجاز لانه لم يكن داعيهم الى الالتقاط ان يكون لهم عدوا وحزنا
ولكن المحبة والتبني الا انه لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل
الفعل لاجله فهي على هذا ايضا وان لم يمتنع ان يقع في كلام الله تعالى اذ لا يلزم من
كون الداعي في الآية شيئا آخر لم يترتب عليه ان يعتبر ذلك في جميع الصور بل يكفي فيه
ترتب ما لم يكن داعيا مع ترتب الداعي ايضا لكن بينها وبين الغاية المذكورة فرق
من الحيثية المذكورة اذا عرفت هذه التفاصيل فاقول لما كان الفتن المذكور منتهيا
الى قولهم اهؤلاء من الله عليهم من بيننا بطريق الاتفاق لا بطريق الاقتضاء والسببية
جعل اللام للعاقبة لكن لا على ما قاله شارح المقاصد وجوز ان يكون للتعليل على
تضمين معنى الخذلان فانه يكون ح سببا في نفس الامر وان لم يكن له هذا باعثا له
اما نعدم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض او لان الظاهر ان الله تعالى لم يجعل
الفتن لاجل ان يوجد منهم القول المذكور والسر فيه ان اللام الداخلة على العلة الغائية
تفيد ان مدخولها مسبب مما تقدم بحسب الوجود الخارجي وسبب له بحسب الوجود
العلمي وهي في الآية انما افادت الاول دون الثاني لما ذكرنا واليه اشار صاحب الكشاف
بقوله حتى كان افتتانهم سببا لهذا القول لانه لا يقول مثل قولهم هذا الا مخذول
مفتون لخذ عني هذا فانه ينفعك في مواضع انتهى وفيه من ضروب الاختلال و
انواع الاضطراب ما لا يخفى وبيان ذلك اما اولا فلان قوله كاللامات الداخلة على
فوايد افعال الله تعالى المسماة بالحكم والمصالح قد عرفت ما فيه انفا ثانيا فلعل شارح
المقاصد اراد بقوله هذا صورة من صور لام العاقبة والا فهو مخالف لكلام الزجاج
والواحدي والزمخشري والمصنف وابن هشام ومنشاؤه قلة تدرب كلمات هؤلاء
الاعلام فقوله فبينهما مباينة عبث من الكلام واما ثالثا فلان قوله من حيث ان
ترتب الفائدة في الاولى بمجرد الافضاء لا بطريق السببية والاقتضاء بخلاف ترتب
ما في الثانية يرد عليه ان لام الغاية التي وقعت في مثل لتصغى وليرضوه وليقترفوا
ان اراد ان فيها السببية والاقتضاء عند اهل الاعتزال فهو فاسد باتفاق منا
ومنه وان اراد عند الاشعرية فهم ينكرون الاقتضاء في مظان التعليل الحقيقي فهم
بالحري للانكار في مورد التعليل المجازي الذي هو محل لام العاقبة التي هي لام الصيرورة
على انا نقول لو اثبت الاقتضاء والسببية ثبت صحة المعنى الذي وضعت له لام التعليل
فادعاء خروج اللام عن معناها الحقيقي يكون لغوا واما رابعا فلان قوله وعلى ما ذكر
هي لام التعليل لكنه على طريق المجاز قال في تفسير قوله تعالى الخ وقوله فهي على هذا ايضا
وان لم يمتنع ان يقع في كلام الله تعالى الخ يشعر ان اللام التي ورد معنى التعليل فيها على
طريق المجاز غير اللام التي يقال لها لام العاقبة ولام الصيرورة وهو وهم ناش من
عدم ممارسة كلمات اهل العربية وعدم ممارسة كلام الكشاف اذ هذه اللام هي اللام
التي يسميها القوم لام العاقبة ولام الصيرورة واما خامسا فلان قوله او لان الظاهر
ان الله تعالى لم يجعل الفتن لاجل ان يوجد منهم القول المذكور يرد عليه ان هذا القول
لا يصح على اطلاقه لما كان اهل الحق على خلاف ما ذكره القائل اذ من يقول منهم بالحكمة

بالحكمة بمعنى ماله عاقبة حميدة والحسن والقبح العقليين مثل الماتريدية وكثير من
الفقهاء الشافعية ومنهم المص يجعلون الفتن المذكور معللا بهذا التعليل ومن لم
يقل بالحسن والقبح العقليين مثل جمهور الاشعرية النافين بالاغراض والعلل عن
افعاله تعالى يقولون باندراج الحكم والمصالح وتحققهما في افعاله تعالى فجميع التعليلات
الواردة في نصوص الشارع انما يأبون فيها عن القول بان الله لا يصدر عنه الفعل الفلاني
الا بمعونة السبب الفلاني ولم يشاء عنه الفعل الفلاني الا للغرض الفلاني فلا يفعل
البتة الا للسبب والغرض فهذا يقتضي الوجوب على الله والاحتياج الى الغير ولا يأبون
فيها عن القول بان افعاله تعالى تتضمن حكما ومصالح ومنافع لعباده فهذا المقدار
يصحح التعليل بلا حاجة الى القول بالمجاز فظهر لك ان ما ذكره القائل بمعزل مما يبعد
عن التحقيق ثم نقول ان المصنف جعل ههنا حمل اللام على لام العاقبة مبنيا على اضطرار
اهل الاعتزال لكنه قد حمل اللام المذكور في قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض
ليقولوا الآية على لام العاقبة مع انه لو حملت على حقيقته لا يأبى عنه اصول اهل السنة
كما تحققت ههنا وفي بعض الحواشي والمعتزلة لما لم يمكنهم القول بان الله جعل لكل نبي
عدوا للصغو لانه قبيح قالوا اللام للعاقبة لا للغرض مع انهم ينكرون علينا لام العاقبة
التي نقول بها لانكارنا الغرض ويستدلون باللام على تعليل افعاله تعالى بالغرض
وفيه توبيخ عظيم لهم حيث لم يتنبهوا لاحتمال جعله عطفا على غرورا انتهى قال العلامة
الطيبي ولما لم يصح عنده ان يكون الصغو مقصود الله تعالى بجعله لكل نبي عدوا
قال المصنف ان اللام للصيرورة والمعنى عند اهل السنة وليكون اصغاء الاتباع وميل
قلوبهم الى المتبوعين من شياطين الانس والجن والى ما عادوا به الانبياء من زخرف
القول والغرور جعلنا لكل نبي وتلخيصه انما جعلنا لكل نبي عدوا ذا قول مزخرف لتميل
اليه قلوب الذين قدرنا في الازل انهم لا يؤمنون فانت ترى ان العلامة الطيبي جعل
لتصغى علة للفتن المذكور على مذهب اهل الحق مطلقا وذلك اشارة الى ما قلنا من
اشتمال افعاله تعالى للحكم والفوايد وذلك تصحيح التعليل على قول اهل العربية فقول القائل
ولان الظاهر ان الله تعالى لم يجعل الفتن لاجل ان يوجد منهم القول المذكور كلام خال
عن التحصيل فلعلك لو نظرت فيما قلنا بنظر الانصاف لاطلعت على فوائد وعوايد مهمة
قال تعالى افغير الله ابتغي حكما الآية في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي سبب نزولها ان
مشركي العرب قالوا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجعل بيننا وبينك حكما ان شئت
من احبار اليهود وان شئت من احبار النصارى ليخبرونا عنك بما في كتابهم من امرك
فنزلت هذه الآية ذكره الماوردي قلت وكذا ذكره الامام البغوي في المعالم قال
ابو حيان والفاء في افغير للعطف وترتيبها قبل الهمزة فقدمت الهمزة لان الاستفهام له
صدر الكلام كما قدمت على الواو في قوله اولم يروا وعلى ثم في قوله اثم اذا ما وقع امنتم
قوله وحكما حال منه ويحتمل العكس اي يحتمل ان يكون حكما مفعولا وغير الله حالا
لان الغير وان اضيف الى المعرفة فهو باق على تنكيره ثم ان كون حكما حالا من الغير مبني
على ان الغير وان كانت لا تكتسي من الاضافة تعريفا فلا اقل من ان يفيد بها تخصيصا
فصح تاخير الحال عن ذي الحال وقيل يجوز ان يكون مفعولا له اي للحكمية اولا ان يكون

حكما وقال ابو البقاء وابن عطية والحوفي يجوز ان يكون تمييزا قوله وحكما ابلغ من حاكم
لانه من عرف الحكم منه مرة بعد اخرى والحاكم اسم فاعل يصدق على المرة الواحدة كذا
ذكره ابو حيان قوله فانهم يعلمون ذلك او فانه منزل بجحود اكثرهم لما كان هذا الخطاب
غير ملايم بحسب الظاهر اجاب عنه بوجوه اربعة الاول ان تعلق الممترين علم اهل
الكتاب بحقيقة القرآن الثاني ان المقصود من الخطاب تهييج النبي وتحريضه على تقوية
الدين وتأييده والثالث ان المقصود خطاب الامة والرابع الخطاب عام لكل احد
قوله فان افعل لا ينصب الظاهر في مثل ذلك وفي بعض الحواشي لا حاجة الى قوله في
مثل ذلك لان الظاهر انه اراد غير مسئلة الكحل واعلم لا ينصب الظاهر في مسئلة
الكحل ايضا ومسئلة الكحل مختصة برفع الظاهر كما حقق في محله وكانه اوقعه فيه ظاهر
عبارة ابن الحاجب ويبعد ان يراد بمثل ذلك المفعول به احترازا عن الحال والمفعول فيه
فانه ينصبهما اعلم انتهى فقوله ويبعد ان يراد بمثل ذلك الخ رد ان قال مولانا كادروني
فعلى هذا مراده بقوله لا ينصب الظاهر في مثل ذلك انه لا ينصب المفعول به وان كان
ينصب الحال وغيره قوله او استفهامية مرفوعة بالابتداء والخبر يضل الخ في الوسيط قال
الزجاج موضع من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم
اي الناس يضل عن سبيله وهذا قول الكسائي والفراء اخبر الله تعالى انه اعلم بالفريقين
بالضالين عن سبيله والمهتدين فيجازي كلا بما يستحقون قوله والتفضيل في العلم
بكثرته واحاطته الخ والعلم الفاضل الذي هو العلم القديم يفضل على العلم المفضول
المحدث من جهات اربعة وليس المقصود هو الحصر لتفضله وكثرة وجوهه خارج
عن الحد والحصر بل المقصود هو مجرد بيان التفاوت العظيم قال تعالى فكلوا مما ذكر
اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤمنين وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه الآية
ذكر الامام الواحدي في اسباب النزول والثعلبي والحافظ ابي الفرج ابن الجوزي
واللفظ للواحدي قال المشركون يا محمد اخبرنا عن الشاة اذا ماتت من قتلها فقال الله
تعالى قتلها قالوا فتزعم ان ما قتلت انت واصحابك حلال وما قتل الكلب والصقر
حلال وما قتله الله تعالى حرام فانزل الله هذه الآية وقال عكرمة ان المجوس من اهل
فارس لما انزل الله تحريم الميتة كتبوا الى مشركي قريش وكانوا اولياءهم في الجاهلية وكان
بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون ان ما ذبحوه
فهو حلال وما ذبح الله فهو حرام فوقع في انفس ناس من المسلمين من ذلك شيء فانزل
الله هذه الآية انتهى قال السيوطي في الدر المنثور اخرج ابو داود والترمذي و
حسنه والبزار وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابو الشيخ وابن مردويه عن
ابن عباس قال جاءت اليهود الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا انأكل مما
قتلنا ولا نأكل مما قتل الله فانزل الله فكلوا مما ذكر اسم الله الآية قال في الكشاف
عند قوله تعالى فكلوا مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحلون الحرام ويحرمون
الحلال وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله
احق ان تأكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما
ذكر اسم الله عليه خاصة دون ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم او مات حتف انفه

حتف انفه وما ذكر اسم الله عليه هو المذكى بسم الله انتهى قال المصنف مسبب
عن انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحلون الحرام واقتصر على هذا القدر
مما ذكر في الكشاف ولو ذكر ما بعده ايضا مثل ما فعله الزمخشري لكان اولى واحسن
من وجهين احدهما انه يحصل الاشارة الى سبب النزول والثاني يحصل التخصيص
الى المعنى المراد فما قيل عند قول المص مسبب عن اتباع المضلين الظاهر انه مسبب
عن قوله ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين يعني ان امر الله
انما ينفع من اعتقد انه تعالى اعلم انتهى ففيه ذهول عن مقتضى المقام اذ قد تحققت
من كلمات الائمة ان سبب النزول هو ما ذكرنا كما اومى اليه الزمخشري ايضا وكذلك
يومي اليه المصنف ايضا عند قوله تعالى ليجادلوكم وايد به قول ابي حنيفة فلعله اخره
هنالك لهذا فاذا كان سبب النزول ما ذكرنا فلم يوافق البيان الا كما ذكره المصنف
موافقا لما ذكره الزمخشري ولما ذكره الائمة كما تحققت ففي كلام القائل غفلة عظيمة
عن مقالات الائمة ومقتضى الحال والمقام وقال الامام ابو منصور الماتريدي
صرف اهل التأويل الآية الى اهل الكفر بهذه القصة والاشبه ان يصرف باهل الاسلام
لانه ذكر في آخره ان كنتم باياته مؤمنين ويكون هذا في حق قوم امتنعوا عن الطيبات
كما قلنا في قوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله فنهوا من ذلك بتلك الآية و
امروا باكلها في هذه الآية او علم الله ان قوما من المتقشفة والمتزهدة يحرمون
ذلك على انفسهم فنهاهم عن ذلك وان حملت الآية على المشركين فمعنى قوله ان كنتم
مؤمنين باياته لما تعلمون ان الخلق له والامر له وقد بين من الايات ما تعلمون به
ذلك انتهى ويرد عليه ان سبب النزول امر توقيفي لا يجري فيه التصرف والقياس
العقلي ومن ثم اذا كان سبب النزول موقوفا على الصحابي والتابعي يكون في حكم الحديث
المرفوع كما علمت ذلك مرارا فما لم يرد رواية في بيان ان هذه الآية وردت في حق
المتزهدة من المؤمنين اما المؤمنون في عصره عليه السلام وهم الاصحاب المؤمنون
الذين جاؤا بعد رسول الله لم يصح القول بذلك بوجه من الوجوه بابتناء ذلك على
رأي احد من الامة وان امتناع المتزهدة عن الطيبات ليس مثل امتناع المشركين
من البحائر والسوائب والحام اذ المشركون افتروا في ذلك على الله ويقولون ان التحريم
وارد من الله والمتقشفة لا يقولون بذلك وانما يتزهدون اما احتياطا في اللقمة
او مجاهدة للنفس في اوائل سلوكهم ليتمرنوا ويترسخوا على مخالفة النفس والهوى
وانه ورد في سبب النزول انه قد وقع في نفوس المؤمنين شيء من مقالة المجوس
كما سمعت انفا فح لم يتوجه جعله آخر الآية اعني ان كنتم باياته مؤمنين قرينة
على المعنى الذي حمل الآية عليه وهو ظاهر ومن المشتغلين بالقيل والقال الذاهلين
عن حقيقة الحال من قال اختلف في سبب النزول قال الامام ابو منصور سببه ان
المسلمين كانوا يتحرجون عن اكل الطيبات تقشفا وتزهدا هذا وقوله وما لكم ان لا
تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه يؤيده انتهى وفيه نظر من وجوه اما الاول فلان الامام
المذكور لم يدع انه ثبت برواية الرواة من الصحابة والتابعين ان سبب نزول
هذه الآية ذلك بل قال لو كان سبب النزول ما ذكرنا لكان احرى واولى وجعل

الدليل على ما ذكره قوله تعالى ان كنتم باياته مؤمنين فلذلك اوردنا عليه ما
ذكرنا واما الثاني فلانه لم نذكر ان في سبب نزول هذه الآية اختلافا بين رواة
الآثار غير الاقوال الثلثة التي ذكرناها وانما قال الامام بالظن والتخمين ان
يكون سبب النزول ما ذكره من عنده لا ما ذكره المفسرون ولا يقال لمثله اختلاف
في مصطلح اصول الفقه واصول الحديث وانما يتحقق الاختلاف لو اختلف الرواة
في ذلك ويؤيد ما ذكرنا من قوله بالتخمين انه قال والاشبه ان يصرف باهل الاسلام
لا يقال لعله ظفر في سبب نزول الآية عن الائمة الثقات ما ذكرنا ايضا فحكم عليه
بانه اشبه وانسب من غيره لانا نقول يأبى عنه استدلاله بما ذكره عقيبه
على انا نقول انه قد سبق منه مرارا انه حكم بكون او سببا لنزول آية مع التنصيص
والتصريح بانه مجرد استحسان منه لا بان ظفر من اصحاب الرواية ذلك كما لا يخفى
على من تتبع كلماته الواقعة في التأويلات فانها مشحونة بمثل ما ذكرنا من العنديات
والمخترعات المخالفة للمرويات المنقولة من الثقات والله اعلم بحقيقة الحال
واما الثالث فلان القائل بعد هذه التوهمات ادعى ان الظاهر ما ذكره الامام
لا ما ذكره المفسرون وجعل الدليل عليه قوله تعالى وما لكم ان لا تأكلوا الآية فان
اراد من الظاهر هو الظاهر بمجرد النظر الى هذه الآية فبعد التسليم لا يفيده وان
اراد الظاهر بعد النظر الى ما نقله رواة الاحاديث من الصحابة والتابعين في سبب
النزول فهو فاسد قال تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه الآية قال الامام الثعلبي
في تفسيره يعني الذنوب كلها لانها لا تخلو من هذين الوجهين واختلفوا فيهما فقال
قتادة سره وعلانيته وقال عطا قليله وكثيره وقال مجاهد ما ينوى وما هو عامله
وقال الكلبي ظاهر الاثم الزنا وباطنه المخادنة وقال السدي ظاهر الاثم الزنا
في الخانات وهم اصحاب الروايات وباطنه الصديقة يزني بها سرا وقال مرة الهمداني
كانت العرب يحبون الزنا وكان الشريف يتشرف ان يزني فيسر ذلك وغيره لا يبالي
اذا زنى ومتى فانزل الله تعالى هذه الآية وقال الضحاك كان اهل الجاهلية يسترون
الزنا ويرون ذلك حلالا ما كان سرا فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية
وروى حيان عن الكلبي ظاهر الاثم طواف الرجال بالبيت نهارا عراة وباطنه
طواف النساء بالليل عراة وقال سعيد بن جبير ظاهره ما حرم الله جل ثناؤه بقوله
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الآية وقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الآية
والباطن منه الزنا وقال ابن زيد الظاهر التعري والتجرد من الثياب في الطواف
والباطن الزنا وفي بعض الحواشي لعل المراد بظاهر الاثم وباطنه الحرام وما بين الحرام و
الحلال اي المتشابهات كما قال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات
الا فاجتنبوها فان من رعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه قوله ما يعلن وما يسر
وما بالجوارح وما بالقلب في الكشاف ما اعلنتم به وما اسررتم وقيل ما عملتم
وما نويتم انتهى ولعل المراد ذكر ما يعلن وما يسر بدل قول الزمخشري ما اعلنتم به وما
اسررتم تعميما للاثم المذكور الى الاثم الذي صدر من المخاطبين او من غيرهم ويخدشه
قوله تعالى ذروا اي اتركوا لان ظاهر الامر بالترك للعمل بعد صدوره من عامله

من عامله وكذلك ذكر المصنف ما بالجوارح وما بالقلب بدل قول الزمخشري ما
عملتم وما نويتم تعميما لجميع الآثام الصادرة من القلب ويرد عليه ان ما ذكره
الزمخشري هو المروي عن مجاهد وهو من التابعين فلعله المأثور من الصحابة
بل مرفوع الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قوله واتخاذ الاخدان جمع خدن
وهو الصاحب واكثر ما يستعمل فيمن يصاحب للزنا وغيره من الشهوات النفسانية
قوله ظاهر في تحريم متروك التسمية اي من الحيوان وذهب عطا وطاوس الى ان
متروك التسمية حيوانا او غيره حرام اكله لظاهر الآية وفي بعض الحواشي لكن سبب
النزول يؤيد خلافه قوله واليه ذهب داود وعن احمد مثله لم يقل واليه ذهب
داود واحمد بل غير الاسلوب مع حصول الاختصار في صورة العطف تلميحا الى ان
لاحمد روايتين رواية مع داود ورواية مع الشافعي ومالك قوله وقال مالك
والشافعي بخلافه قال المولى التفتازاني ذكر صاحب الانتصاف وهو مالكي ان
مالكا يوافق ابا حنيفة فعن مالك فيه ثلث روايات احدها ما يوافق مذهب
ابي حنيفة وثانيها ما يوافق مذهب الشافعي وثالثها ما يوافق مذهب طاوس وداود
وفي الانتصاف ان هذه الرواية رواية اشهب عنه وهي رواية شاذة وقد
ذكرت هذه الرواية في الهداية على انها مذهب مالك قوله لقوله عليه السلام
ذبيحة المسلم حلال الحديث رواه عبد بن حميد عن راشد بن سعد مرسلا قوله وفرق ابو
حنيفة بين العمد والنسيان لقوله عليه السلام حين سئل عن متروك التسمية
ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل مؤمن فلم يكن الناسي غير ذاكر لاسم الله
تعالى فلم يكن متناول الآية لكن يرد عليه انه يلحق العامد بالناسي بالعلة المنصوصة
لجواز تخصيص العام الذي خص منه البعض بالقياس المنصوص العلة فالحديث يوافق
مذهب الشافعي قوله اولوه بالميتة او بما ذكر غير اسم الله تعالى عليه كلمة او للترديد
ولا يخفى ان هذا التأويل يناسب مذهب الشافعي والا فعند ابي حنيفة متروك التسمية
عمدا حرام ايضا فالواجب ان يقول وبالمتروك عمدا الا ان يقال ان متروك التسمية عمدا
لكونه حراما مندرج في الميتة وفي بعض النسخ واوله اي الشافعي او ابو حنيفة قوله لقوله
وانه لفسق تعليل للتأويل الثاني وقوله فان الفسق الخ تعليل التعليل فقوله تعالى
وانه لفسق يرجح تأويل ما لم يذكر اسم الله عليه بالتأويل الثاني اعني ما ذكر غير
اسم الله عليه وقوله تعالى ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم يرجح تأويل الاول اعني الميتة
قوله والضمير لما ويجوز ان يكون للاكل الذي دل عليه لا تأكلوا في الكشاف الضمير راجع
الى مصدر الفعل الذي دخل عليه حرف النهي يعني وان الاكل منه لفسق او الى الموصول
على معنى وان اكله لفسق او جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا انتهى
قدم الزمخشري رجوع الضمير الى الاكل على رجوعه الى الموصول ورجح المصنف رجوعه
الى الموصول وزيفه رجوعه الى الاكل ولعل تقديم الزمخشري ذلك لان الفسق لا
يتصف به الذوات بل الموصوف به الافعال والاعمال مثل الاكل والشرب والقيام
والقعود فاذا رجع الى الموصول يحتاج الى احد التوجيهين اللذين اشار اليهما
بقوله على معنى ان اكله الخ بخلاف رجوعه الى الاكل فانه لا يحتاج الى شيء من التوجيهين

ولعلّ المصنّف زيّف رجوعه الى الاكل لما انّه لم يذكر الا فى ضمن الفعل الذى تخلل
بينه وبين الضمير شئ ليس بقليل ثمّ انّه انسب لما اوّله ابو حنيفة والشّافعى واحمد
مع انّه ثمّ الكلام الّذى تحقّق فيه المرجع قبل رجوع الضمير اليه ثمّ انّه جعل عدم اتصاف
الذات بالفسق امرا سهلا لظهور التوجيهين فيه مع الخلوص فيه عن تفكيك الضمير
المتعاقب قال تعالى انّكم لمشركون فى تفسير الكواشى قال الزجاج فيه دليل على انّ من
احلّ شيئا ممّا حرّم الله تعالى وحرّم شيئا ممّا احلّ الله فهو مشرك وقول المصنّف فان
من ترك طاعة الله الخ توجيه آخر للاشراك ههنا غير توجيه الزجاج قوله وانّما حسن
حذف الفاء فيه لانّ الشرط بلفظ الماضى قال مولانا عصام لم نجده فى كتب النحو بل اتفق
الكل على وجوب الفاء فى الجملة الاسميّة ولم يجوّزوا تركها الا فى ضرورة الشعر وكانّه
قاسه على جواز عدم جزم المضارع فى الجزاء اذا كان الشّرط ماضيا فالتوجيه فى ترك الفاء
تقدير القسم اى والله ان اطعتموه او ان اطعتموهم والله انّكم لمشركون انتهى قال ابو حيّان
زعم الحوفى انّه انّكم لمشركون على حذف الفاء اى فانّكم وهذا الحذف من الضرائر فلا يكون فى
القرآن وانّما الجواب محذوف وانّكم لمشركون جواب القسم المحذوف والتقدير والله ان
اطعتموهم وكقوله تعالى وان لم ينتهوا عمّا يقولون ليمسّن واكثر ما يستعمل هذا التركيب
بتقديم اللام المقرونة بالقسم المحذوف على انّ الشرطيّة كقوله تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون
معهم وحذف جواب الشرط لدلالة جواب القسم عليه وفى بعض الحواشى قول ابن مالك
فى توضيحه ما زعمه النحويّون من انّه مخصوص بالضرورة ليس بصحيح بل يكثر فى الشعر ويقلّ فى
غيره كما فى الحديث انّك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة فمن خصّ الحذف
بالشعر فقد حاد عن التحقيق وضيّق حيث لا تضييق انتهى وفيه نظر لانّ الكلام فى حذفها
احدها امّا بتبعيّة الجملة او بعض اجزائها فليس محلّ الخلاف كما فى الحديث فربّ امر يفتقر
تبعا ولا يفتقر استقلالا قوله مُثِّلَ به من هداه الله تعالى وانقذه من الضلال وجعل له
نور الحجج والآيات يتأمّل بها الاشياء فيميّز بين الحقّ والباطل والمحقّ والمبطل وقرأ نافع
ويعقوب ميتا على الاصل كمن مثله صفته وهو مبتداء خبره فى الظلمات وقوله ليس
بخارج منها حال من المستكنّ فى الظرف لا من الهاء فى مثله للفصل وهو مثل لمن بقى على
الضلالة لا يفارقها بحال فى الكشّاف مثّل الّذى هداه الله بعد الضلالة ومنحه التوفيق
لليقين الّذى يميّز به بين المحقّ والمبطل والمهتدى والضالّ بمن كان ميتا فاحياه الله
وجعل له نورا يمشى به فى النّاس مستضيئا به فيميّز بعضهم من بعض ويفصل بين
حُلاهم ومن بقى على الضلالة بالخابط فى الظلمات لا ينفكّ منها ولا يتخلّص ومعنى قوله
كمن مثله فى الظّلمات ليس بخارج منها كمن صفته هذه وهى قوله فى الظلمات ليس بخارج
منها بمعنى هو فى الظلمات ليس بخارج منها كقوله مثل الجنّة التى وعد المتّقون فيها
انهار اى صفتها هذه وهى قوله فيها انهار انتهى فى حاشية الكشف قال المص قوله
فى الظلمات ليس بخارج منها هذه الجملة كما هى تقع صفة للكافر فى قولك مررت برجل فى
الظلمات ليس بخارج منها فاذا قلت صفته فى الظلمات ليس بخارج منها فمعناه انّه اذا
وصف عبّر عن وصفه بهذه العبارة فهو مبتداء وخبر كلاهما المراد به اللفظ لا المعنى
كقولك صفة زيد اسمر اردت بالصفة التابع المخصوص وباسم اللفظ المخصوص انتهى

انتهى قال المولى التفتازانى والظاهر انّ قوله او من كان ميتا ومن مثله فى الظلمات
من قبيل الاستعارة التمثيليّة اذ لا ذكر للمشبّه صريحا ولا دلالة بحيث ينافى الاستعا
وهذا كما تقول فى الاستعارة الافراديّة ايكون الاسد كالثعلب اى الشجاع كالمحتال
ولا يخفى زيادة معنى فى قوله ومعنى قوله كمن مثله بمعنى كمن صفته والمقصود انّ جملة
هو فى الظلمات ليس بخارج منها وقع خبر المبتداء الّذى هو مثله على سبيل الحكاية بمعنى
انّه اذا وصف يقال له ذلك وجملة مثله مع خبره صلة الموصول انتهى قال الفاضل
اليمنى وفى الآية استعارتان تمثيليّتان وتشبيه تمثيلى امّا الاستعارة الاولى فبيانها
ما قال مثّل الّذى هداه الله تعالى بمن كان ميتا فاحياه الله تعالى وامّا الثانية فمن بقى
فى الضلالة بالخابط فى الظلمات لا ينفكّ عنها والاستعارة الاولى بجملتها شبّهت
بالاستعارة الثانية والاستفهام لمّا كان للانكار تضمّن النفى والتشبيه بين الاولى
والثانية منفى بالحقيقة ونحو ذلك فى التشبيه افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا انتهى
قلت وعلى المص مؤاخذة لطيفة حيث اخلّ بالمقصود بحيث لا يفى كلامه بالمعنى المراد
لانّك قد تحقّقت انّه اذا قيل فى كلام مثل هذا يعنى صفته هذه كقوله تعالى كمن
مثله فى الظلمات الخ اى صفته هذه يكون المراد من الكلام الواقع بعد صفته هو اللفظ
لا المعنى وقد كان كلام الزمخشرى يشعر به اشعارا بيّنا واوضحه صاحب الكشف
والمولى التفتازانى والمص ليس فى سبكه وتقريره ما يشعر بذلك اشعار كلام الزمخشرى
وكان ينبغى للمصّ ذلك الاشعار فاذا عرفت هذا فنقول فى حلّ كلام المصنّف وبيان
المقام وفق كلام الزمخشرى انّ قوله تعالى او من كان ميتا الآية هو الاوّل من الاستعا
التمثيليّة وقوله تعالى كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها اى هو فى الظلمات هو الثانى
من الاستعارة التمثيليّة على انّ المراد هو فى الظلمات ليس بخارج منها على طريق الحكاية
ثمّ انّ الاستعارة التمثيليّة الاولى شبّهت بالاستعارة التمثيليّة الثانية لكن لمّا سلّط
الاستفهام على التشبيه الواقع بين الاستعارتين المذكورتين وكان الاستفهام انكا
ما يؤلّ الكلام الى نفى التشبيه مثل قوله تعالى ومن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ثمّ اكثر
النسخ بعد قوله او من كان ميتا الآية مثّل به الّذى هداه الله الخ فيكون الضمير فى به
راجعا الى من فى قوله او من كان ميتا الآية وفى بعض نسخ القاضى مثّل من هداه الله
تعالى وانقذه من الضلالة الخ بدون ايراد كلمة به بين كلمة مثّل وبين كلمة من ولعلّه
من تحريف الناسخين ثمّ فى سبك المصنّف ايجاز لطيف بحيث لم يحصل الاخلال بالمقصود
اصلا حيث عبّر عن المشبّه به بالضمير الراجع اليه فكفى به عن ذكر كثير من الكلمات المذكورة
فى الكشّاف قال ابو حيّان ولمّا تقدّم ذكر المؤمنين والكافرين مثّل تعالى فيهما بانّ
شبّه المؤمن بعد ان كان كافرا بالحىّ المجعول له نور يتصرّف به كيف سلك والكافر بالمتخبّط
فى الظلمات المستقرّ فيها دائما ليظهر الفرق بين الفريقين والموت والحيوة والنور و
الظلمة مجاز فالظلمة مجاز عن الكفر والنور والحيوة مجاز عن الايمان والموت مجاز عن
الكفر والجملة من قوله او من معطوفة على ما قبلها والاصل تقديم واو العطف وانّما
قدّمت الهمزة لانّ الاستفهام له صدر الكلام وكان الاصل وأمن ومن مبتداء موصول
بمعنى الّذى وكان ميتا صلته ولمّا ذكر تعالى صفة الاحسان الى العبد المؤمن نسب

ذلك الى نفسه فقال واحييناه وجعلنا وفي صفة الكافر لم يسندها الى نفسه بل قال
كمن مثله في الظلمات وكمن في موضع جر من المتقدمة الذكر ومن في كمن موصولة
ومثله في الظلمات مبتداء وخبر ومثله صلة لمن ومثله معناه صفته وعبر بها عن الذات
كانه قيل كمن هو في الظلمات وفي الناس اشارة الى تنويره على نفسه وعلى غيره من الناس فذكر
ان تنوير المؤمن ليست مقتصرة على نفسه وقابل تصرفه بالنور وملازمة النور له
باستقرار الكافر في الظلمات وكونه لا ينفارقها واكد ذلك بدخول الباء في خبر ليس
قوله والآية نزلت في حمزة وابي جهل وقيل في عمر وعمار وابي جهل قال الامام البغوى
والامام الثعلبي وابو الفرج ابن الجوزي واللفظ للثعلبي ان هذه الآية نزلت في رجلين
باعيانهما ثم اختلفوا فيهما فقال ابن عباس او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا
يمشي به في الناس يريد حمزة ابن عبد المطلب كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها
ابو جهل بن هشام وذلك ان ابا جهل رمى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بفرث
وحمزة لم يؤمن بعد فاخبر حمزة بما فعل ابو جهل وهو راجع من قنصه وبيده قوس
فاقبل غضبان حتى علا ابا جهل بالقوس وهو يتضرع اليه ويستكين ويقول يا ابا
يعلى اما ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب آلهتنا وخالف اباءنا فقال حمزة ومن اسفه
منكم تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا آله الا الله لا شريك له وان محمدا
عبده ورسوله فانزل الله هذه الآية وقال الضحاك ويمان نزلت في عمر بن الخطاب
وابي جهل وقال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل واقتصر الامام الواحدي
في اسباب النزول على القولين الاولين ولم يذكر الثالث وزاد الحافظ ابو الفرج قولين
آخرين احدهما انها نزلت في النبي عليه السلام وابي جهل قاله مقاتل وثانيهما انها
عامة في كل مؤمن وكافر قاله الحسن في آخرين فالروايات الثلثة او الاربعة متفقة
على ان الآخر من الشخصين هو ابو جهل لا غير قال الامام فههنا قولان الاول ان هذه
الآية خاص بشخصين معينين والثاني انها عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين
وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا كان التخصيص محض التحكم انتهى وهو كلام في
غاية السقوط اذ قد تحققت ان سبب النزول لا يجري فيه الرأى والمقايسة وانما هو
توقيف من الشارع فالاقوال الواردة في الخصوص لم يرد شئ منها من جهة الرأى والعقل
وصاحب كل قول يريد ان هذا ورد من رسول الله في هذه الاية فان ورد عليه شئ
فيرد بانه هل ثبت هذه الروايات وهل سندها سالمة عن العلل والقوادح عند اهل
الحديث واما القول بان هذه الروايات لورودها في مخصوص معين غير صحيح بل الصحيح
هو الرواية الواردة في العموم كلام ساقط مخالف لقواعد صناعة الحديث ومنشأ
غلط الامام ان ائمة التفسير يقولون ان الاعتبار انما هو لعموم النظم لا لخصوص
السبب وكلامهم حق محض دون ما زعمه الامام وقال الامام ايضا هذه الآية من
اقوى الدلائل على ان الكفر والايمان من الله تعالى لقوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا
يمشي به في الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك تدل على ان كل هذه
الامور انما تحصل بالله ومن الله والدلائل العقلية ساعدت على صحته وهو دليل
الداعي على ما يخصنا **قوله** وجعلنا بمعنى صيرنا ومفعولاه اكابر مجرميها على تقديم المفعول

المفعول الثاني اوفي كل قرية اكابر ومجرميها قال ابو حيان واجاز ابو البقاء ان يكون
مجرميها بدلا من اكابر واجاز ابن عطية ان يكون مجرميها المفعول الاول واكابر المفعول
الثاني والتقدير مجرميها اكابر وما اجازاه خطاء وذهول عن قاعدة نحوية وهو ان
افعل التفضيل اذا كان بمن ملفوظا بها او مقدرا او مضافا الى نكرة كان مفردا مذكرا
دائما سواء كان لمذكر او لمؤنث مفردا ومثنى او مجموع فاذا انث او ثني او جمع طابق ما
هو له في ذلك ولزمه احد امرين اما الالف واللام او الاضافة الى معرفة واذا تقرر
هذا فالقول بان مجرميها بدل من اكابر او ان مجرميها مفعول اول خطاء لالتزامه ان
يبقى اكابر مجموعا وليس فيه الف ولام ولا هو مضاف الى معرفة وذلك لا يجوز انتهى
فالاعراب المختار عنده كما قال اولا وجعلنا بمعنى صيرنا ومفعولها الاول اكابر مجرميها
وفي كل قرية المفعول الثاني واكابر على هذا مضاف الى مجرميها انتهى وقد يجاب بان
يقال ان الكلام على حذف المضاف اليه المعرفة للعلم به اي اكابر الناس او اكابر اهل
القرية وبانه يجوز ان يمنع قصد التفضيل عن اكابر فليتأمل وقد يجاب ايضا بان الاكابر
والاصاغر اجرى مجرى الاسماء وما ذكره المعترض انما يلزم اذا بقى على معناه ويؤيده
قول ابن عطية انه يقال اكابرة كما يقال احمر احامرة ورده ابو حيان بانه لم يعلم احد
من اهل اللغة والنحو اجاز في جمع افعل افاضلة انتهى فتقوية الجواب الثاني وتضعيف
الجواب الاول كما في بعض الحواشي تحكم قال المولى التفتازاني والذي يقتضيه النظر الصائب
والتأمل الصادق في عبارة المص ان في كل قرية لغو واكابر مجرميها مفعول اول ليمكروا
هو الثاني انتهى قيل وفيه بحث لان لام كي للغرض فهو متعلق بالجعل لا محالة **قوله** ويجوز
ان يكون مضافا اليه ان فسر الجعل بالتمكين قيل وانما قال ان فسر الجعل بالتمكين لانه
ان فسر بالتصيير لا تقتضي مفعولين وعلى تقدير الاضافة لا يبقى له مفعول ثان فلا يتم
المعنى لانك اذا قلت جعلت زيدا بمعنى صيرته وسكت عليه لا يتم الكلام حتى تقول
رئيسا او ذليلا او ما اشبه ذلك وهذا وجه قوله ان فسر الجعل بالتمكين وليت
شعري انه لم لا يجوز على تقدير الاضافة ان يكون الجعل بمعنى التصيير ويكون قوله
في كل قرية مفعولا ثانيا قدم على الاول ويكون اكابر مجرميها مفعولا اول مؤخرا كما
جاز ذلك في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء ويكون المعنى مستقرا في كل قرية رؤساء
فساقا واي حاجة الى ان يكون الجعل بمعنى التمكين واجيب بان اضافة مجرميها الى
ضمير القرية تغني عن الاخبار بان اكابرهم من قرية وجعل اصل الكلام اكابر المجرمين فاضيف
الى ضمير القرية لزيادة الربط تكلف مستغنى عنه **قال** تعالى واذا جاءتهم اية قالوا لن
نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم الاية قال الامام الثعلبي والامام البغوي
والحافظ ابو الفرج ابن الجوزي ان الوليد ابن المغيرة قال والله لو كانت النبوة حقا لكنت
اولى بها منك لاني اكبر سنا منك واكثر منك مالا فانزل الله تعالى هذه الآية وقال
مقاتل نزلت في ابي جهل ابن هشام وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف
حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به ولا نتبعه ابدا الا
ان يأتينا وحي كما يأتيه فانزل الله تعالى هذه الاية في الكشاف ونحوها قوله تعالى بل
يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة انتهى وفي تفسير ابي الفرج قال ابن عباس في قوله

تعالى مثل ما اوتى رسل الله بالوحى والرسالة انتهى وفيه ايضا قال مقاتل والآية
انشقاق القمر والدخان انتهى فعلى الرواية الاولى يكون المراد عن قالوا هو الوليد
وعلى الثانية هو ابو جهل تعبيرًا بصيغة الجمع عن المفرد مثل الذين قال لهم الناس ان
الناس وعلى رواية الضحاك المراد مشركوا مكة **قوله** فيجتبى لرسالته لمن علم انه
يصلح لها فى الكشاف كلام مستأنف للانكار عليهم وان الله لا يصطفى للنبوة الا
من علم ان يصلح لها انتهى قال صاحب التميز ما حاصله ان هذا الكلام من الزمخشرى
مبنى على قاعدة الاعتزال وهو ان الخلق منهم من يصلح للشئ لذاته فالله سبحانه
هو الذى اهل من اهل لرسالته بمنه وفضله واهل من اهل للشقاوة بعزته وعدله
انتهى قال صاحب المواقف ولا يشترط فيه اى فى الارسال شرط ولا استعداد ذاتى
بل الله يختص برحمته من يشاء انتهى وكذا فى شرح المقاصد فالقول بانه تعالى لا يصطفى
لرسالته الا من له صلاحية واستعدادها قول الحكماء وتبعهم اهل الاعتزال فقول
المص فيجتبى لرسالته لمن علم انه يصلح لها اتباع لصاحب الكشاف مخالف لمقالة اهل
السنة بل لمقالة جمهور المتكلمين فالاولى اسقاط هذا الكلام من البين اعنى فيجتبى
لرسالته لمن علم انه لا يصلح لها **قوله** وهو اعلم بالمكان الذى فيه يضعها هذا الكلام
الزمخشرى بعينه قال ابو حيان قالوا حيث لا يمكن اقرارها على الظرفية فيكون مفعولا
على السعة ولا يعمل فيه اعلم اذ افعل التفضيل لا ينصب المفعول به فاحتاجوا الى اضمار
فعل يفسره اعلم تقديره يعلم حيث هكذا قال الحوفى والتبريزى وابن عطية وابو
البقاء وما اجازوه من انه مفعول به على السعة او مفعول به على غير السعة تأباه
قواعد النحو لان النحاة نصوا على ان حيث من الظروف التى لا يتصرف وشذ اضافة
لدى اليها وجرها بالباء وبفى ونصوا على ان الظرف الذى يتوسع فيه لا يكون الا
متصرفا واذا كان الامر كذلك امتنع نصب حيث على المفعول به لا على السعة ولا على
غيرها والذى يظهر لى اقرار حيث على الظرفية المجازية على ان يضمن اعلم معنى ما يتعدى
الى الظرف فيكون التقدير الله انفذ علمًا حيث يجعل رسالته اى هو نافذ العلم
فى الموضع الذى يجعل فيه رسالته والظرفية هٰهنا مجاز كما قلنا انتهى اورد عليه
انه انما ينتصب بما دل عليه اعلم وتقديره يعلم وانما اخرجت حيث عن الظرفية
هٰهنا لان المعنى يصير انه اعلم فى هذا المكان ومعلوم انه علمه تعالى لا يختص به ولا
بغيره وايضًا باين قوله لا على السعة ولا على غيرها وبين قوله اقرار حيث على الظرفية
المجازية منافاة ظاهرة لان معنى التوسع هو اخراج الشئ عن اصله واستعماله فى
غيره وفى تفسير ابى الفرج قال اهل المعانى الابلغ فى تصديق الرسل ان لا يكونوا قبل مبعثهم
مطاعين فى قومهم لان الطعن كان يتوجه عليهم فيقال انما كانوا رؤساء فاتبعوا و
كان الله اعلم حيث جعل الرسالة ليتيم ابى طالب دون ابى جهل والوليد واكابر مكة
قوله واليه اشار عليه السلام حين سئل عنه فقال نور يقذفه الله تعالى فى
قلب المؤمن الحديث اخرجه الفريابى وعبد ابن حميد عن ابى جعفر مرسلًا واخرجه
الحاكم والبيهقى فى شعب الايمان موصولًا من حديث ابن مسعود قال الامام الواحدى
فى الوسيط قال ابن الاعرابى الشرح الفتح والشرح البيان وقوله تعالى افمن شرح الله صدره

صدره للاسلام اى فتحه ووسعه له **قال** تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء قال الامام الثعلبى قرء ابن كثير ضيقا بالتخفيف
والباقون بالتشديد وهما لغتان مثل هَيْن وهَيِّن ولَيْن ولَيِّن حرجا كسر اهل المدينة
داله وفتحها الباقون وهما لغتان ايضا مثل الدَّنِف والدَّنَف والفرد والفرِد و
الوحِد والوحَد وقال سيبويه الحرج كالطلب والجلب ومعناه ذا حرج والحرج الاسم
وهو اشد الضيق يعنى يجعله الله ضيقًا حتى لا يدخله الايمان وقيل انما تقول
العرب حرج عليك ظلم اى اثم وضيق وقال السدى حرجا اى شاكًا وقال قتادة
ملتبسًا وقال النضر بن شميل قلقا وقال الكلبى ليس للخير فيه منفذ وقال عبيد بن
عمير قرء ابن عباس هذه الآية فقال هل هٰهنا احد من بنى بكر فقال له رجل نعم قال
ما الحرج فيكم قال الوادى الكثير الشجر المستمسك الذى لا طريق له فقال ابن عباس
كذلك قلب الكافر وقال ابو الصلت الثقفى قرء عمر ابن الخطاب هذه الآية فقال ضيقًا
حرَجًا بفتح الراء وقرء بعض من عنده من اصحاب رسول الله حرِجًا بالكسر فقال عمر ا
بغونى رجلا من كنانة تجعلوه راعيًا فاتوه به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم فقال
الحرجة فينا الشجرة يكون بين الاشجار التى لا تصل اليها راعية ولا وحشية ولا
شئ فقال عمر كذلك قلب المنافق لا يصل اليه شئ من الخير انتهى **قوله** نصب باضمار اذكر
او نقول والضمير لمن يحشر من الثقلين فى الكشاف منصوب بمحذوف اى واذكر يوم
نحشرهم او ويوم نحشرهم قلنا يا معشر الجن او ويوم نحشرهم وقلنا يا معشر الجن كان
ما لا يوصف لفظاعته والضمير لمن يحشر من الثقلين وغيرهم والجن هم الشياطين
انتهى قال ابو حيان وما ذكره يستلزم حذف جملتين جملة وقلنا وجملة العامل انتهى
يعنى ما ذكره الزمخشرى فى الوجه الثالث يستلزم حذف جملتين جملة وقلنا وجملة
العامل فى الظرف وهو قوله كان ما لا يوصف لفظاعته وكان المصنف اقتصر على
الوجهين الاولين لهذا قال فى الكشف فى بيان الوجه الثالث اراد المصنف ان
يبين ان القول ليس بعامل بل ما ذكره بعده فذكره بهذه العبارة ولم يذهب الى
ان القول مع العاطف محذوف انتهى وكان صاحب الكشف اراد بهذا دفع الاعتراض
عن الزمخشرى واراد الزمخشرى بغيرهم الحيوانات لانه قد وردت اخبار بحشرها وبان
يؤخذ حق القرناء من الجماء وكان المصنف اسقطه ولم يذكره لورود الخطاب الى الثقلين
فالمعنى على ما ذكره الزمخشرى فنقول يوم حشرنا لما سبق منا تقديرا ازليا فى حشره من
الجن والانس والحيوانات يا معشر الجن الآية وعلى ما ذكره المصنف نقول يوم حشرنا
الجن والانس الآية والظاهر ما ذكره الزمخشرى **قوله** واستمتاعهم بالانس اعترافهم بانهم
يقدرون على اجارتهم يعنى استمتاع الجن بالانس ان يعترف الانس بان الجن يقدرون
على اعطاء الجوار والامن لهم فباعتراف الانس للجن ذلك حصل لهم سيادة وتفاخر
فى قومهم الجن بان الجن والانس مذعنين لهم وملتجئين اليهم ومستجيرين بهم **قوله** و
هو اعتراف بما فعلوا من طاعة الشيطان واتباع الهوى وتكذيب البعث وتحسر على
حالهم يعنى ليس المراد من قولهم ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذى اجلت لنا
ما هو المراد من سائر الاخبارات اعنى فائدة الخبر او لازم فائدته وانما المراد من هذا

الحزن التحسر والتأسف ولاعتراف بما وقع منهم في الدنيا من طاعة الشيطان واتباع
الهوى وتكذيب البعث قيل لا يخفى انه ليس باعتراف بما فعلوا من طاعة الشيطان و
انما هو اعتراف بالبعث والاعتراف بطاعة الشيطان يستفاد من قوله ربنا استمتع
بعضنا ببعض انتهى قلت لا معنى للاعتراف بالبعث بعد البعث وحال البعث وقد
كان هذه المقاولة يوم الحشر والبعث ومنشاء غلط القائل تخصيص مرجع الضمير في
قوله وهو اعتراف بقوله وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وهو فاسد بل هذا الضمير
راجع الى ما ذكر من القولين اعني ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا
ويدل على فساد تخصيص المرجع بقوله وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا ان المص
جعل قوله اعتراف بما فعلوا من طاعة الشيطان واتباع الهوى خبر لهذا الضمير فالمراد
من كل من هذين الاخبارين ليس الا التحسر والاعتراف بما وقع منهم في الدنيا من طاعة
الشيطان واتباع الهوى وتكذيب البعث **قوله** ومعنى الاضافة ان جعل مكانا ولما
كان الحال عندهم بمثابة الظروف توسعوا فيها كما توسعوا في الظروف فعمل فيها ما لا يجوز
ان يعمل في غيرها **قوله** الا الاوقات التي تنقلون من النار الى الزمهرير وقيل الا ما
شاء قبل الدخول كانه قيل النار مثويكم ابدا الا ما امهلكم في الكشاف خالدين فيها
الا ما شاء الله اي تخلدون في عذاب النار الابد كله الا ما شاء الله الا الاوقات التي
تنقلون فيها من عذاب النار الى الزمهرير فقد روي انهم يدخلون واديا فيه من
الزمهرير ما يميز بعض اوصالهم من بعض فيتعاوون ويطلبون الرد الى الجحيم او يكون
من قول الموتور الذي ظفر بواتره ولم يزل يحرق عليه انيابه وقد طلب اليه ان ينفس
من خناقه اهلكني الله ان نفست عنك الا اذا شئت وقد علم انه لا يشاء الا التشفي
منه باقصى ما يقدر عليه من التعنيف والتشديد فيكون قوله الا اذا شئت من
اشد الوعيد مع تهكم بالموعد لخروجه في صورة الاستثناء الذي فيه اطماع انتهى قوله
الموتور هو الذي قتل له قتيل ولم يدرك بدمه والواتر القاتل وحرق الناب كناية
من شدة الغضب والغيظ من حرقه بالمبرد سحقه وهو بالحاء المهملة وحرق نابه
سحقه حتى سمع له صريف والضمير في اليه وينفس وخناقه راجع الى الموتور في تفسير
ابي الفرج قال الزجاج المعنى النار مقامكم في حال خلود دائم الا ما شاء الله هو استثناء
من يوم القيمة فالمعنى خالدين فيها مذ يبعثون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم
من قبورهم ومدة محاسبتهم ويجوز ان يكون الا ما شاء الله ان يزيدهم من العذاب و
قال بعضهم الا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب انتهى وفي تفسير الثعلبي الا ما
شاء الله يعني قدر مدة ما بين بعثهم الى دخولهم جهنم وقال ابن عباس هذا الاستثناء
هو انه لا ينبغي لاحد ان يحكم على الله في خلقه لا ينزلهم جنة ولا نارا وقال الكلبي الا
ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب وقال عطا الا ما شاء الله من سبق في علمه
انه يؤمن فمنهم من امن قبل الفتح ومنهم من امن بعده انتهى وقيل في توجيه الاستثناء
يفتح لهم في النار باب الجنة فيسرعون نحوه حتى اذا صاروا اليه سد عليهم الباب في
الانتصاف قد ثبت خلود الكفار في العذاب ثبوتا قطعيا فمن ثم اعتنى العلماء بالكلام
على الاستثناء في هذه الآية وفي اختها في سورة هود فذهب بعضهم الى انها شاملة

شاملة لعصاة الموحدين وللكفار والمستثنى لعصاة لانهم لا يخلدون وهذا تأويل
اهل السنة وقد غلط الزمخشري في انكاره في سورة هود وتناهى الى ما نعوذ بالله
منه فقدح في عبد الله بن عمرو بن العاص راوي الحديث الشاهد لهذا التأويل ونحن
نبرأ الى الله من القدح في مثل عبد الله من جلة الصحابة وفقهائهم وزهادهم وذهب
بعضهم الى ان هذا الاستثناء معلق بمشيئة رفع العذاب اي يخلدون الا ان يشاء
لو شاء وفائدته اظهار القدرة والاعلان بان خلودهم انما كان لان الله قد شاءه
وكان من الجائز ان لا يعذبهم ولو عذبهم لا يخلدهم وان ذلك ليس بامر واجب عليه
وانما هو مقتضى مشيئته وارادته عز وجل وفيها على هذا الوجه دفع ما في صدور
المعتزلة الذين يزعمون ان تخليد الكفار واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة وانه لا
يجوز في العقل ان يشاء بخلاف ذلك وذهب الزجاج الى وجه لطيف انما يظهر
بالبسط فقال المراد والله اعلم الا ما شاء من زيادة العذاب ولم يبين وجه استقامة
الاستثناء والمستثنى على هذا التأويل لم يغاير المستثنى منه في الحكم ونحن نبينه فنقول
العذاب والعياذ بالله على درجات متفاوتة فكان المراد انهم مخلدون في جنس
العذاب الا ما شاء ربك من زيادة تبلغ النهاية وينتهي الى اقصى الغاية حتى يكاد
لبلوغها الغاية ومباينتها لانواع العذاب في الشدة تعد انها ليست من جنس العذاب
وخارجة عنه والشيء اذا بلغ الغاية عندهم عبروا عنه بالضد كما تقدم في التعبير عن
كثرة الفعل بربت وقد وذلك امر معتاد في لغة العرب فكان هؤلاء اذا نقلوا الى غاية
العذاب ونهاية الشدة فقد وصلوا الى الحد الذي يكاد ان يخرج من اسم العذاب
المطلق حتى يسوغ معاملته في التعبير معاملة المغاير وهذا حسن لا يكاد يفهم من
كلام الزجاج الا بعد هذا البسط وفي تفسير ابن عباس ما يؤيده والله الموفق انتهى فظهر
ان في هذا الاستثناء وجوها ومحامل والمص ترك الوجه الثاني المذكور في الكشاف
وذكر بدله وجها آخر لعله هو الوجه الثالث المذكور في تفسير ابي الفرج وهو الذي ذكره
الثعلبي انه قول الكلبي وصاحب الكشاف اعلم الناس باستعمالات العرب العاربة و
اعرفهم بطرقها وانواعها وقد ذكر الوجه الثاني وليس فيه ما يتعلق بمذهبه مع كونه
معنى بديعا حيث كان فيه الوعيد الاشد مع التهكم بالموعد لبروزه في مظهر الاطماع
فلو تعرض له المصنف ايضا لكان اولى قال ابو مسلم الاصفهاني هذا الاستثناء غير
راجع الى الخلود وانما هو راجع الى الاجل المؤجل لهم فكانهم قالوا وبلغنا اجلنا الذي سميته لنا
الا من اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن وكما فعل
قوم نوح وعاد وثمود ممن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو امنوا لبقوا الى الوصول اليه فتلخيص
الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل الا من شئت
ان تخترمه فاخترمته قبل ذلك لكفره وضلاله انتهى وهو وجه حسن لولا ان الاستثناء
بعد تمام اعتذارهم فانه اراد ان هذا الاستثناء من تتمة الاعتذار متوط به ومربوط
اليه فكان ينبغي ان يذكر هذا الاستثناء في خلال اعتذارهم مع انه مذكور في تمام اعتذار
هم ودفعه قال ابو حيان اضطربت اقوالهم في هذا الاستثناء ولا اراه يصح منها شيء
ونظيره الاستثناء الذي في هود وسياتي الكلام عليه في ذلك انتهى وفيه اعتساف

ادجميعها صحيح من حيث العربية غايته ان بعضه ابعد بالنسبة الى النظم الشريف من
البعض الاخر واكثره مروى عن ائمة التفسير مثل ابن عباس وعطا والزجاج واضرابهم
وهم مع كونهم ائمة فى الروايات والاثار فهم ايضا ائمة فى العربية واعرف الناس
بالاستعمالات العرب واعلم الناس بما يصح ومالا يصح بحسب العربية وكذا الثعلبى
والزمخشرى كلاهما اعلم الناس من المتأخرين باستعمالات العرب وما يصح وما لا
يصح بحسب العربية وان اراد ابو حيان من الصحة التى نفيها الصحة التى اصطلح بها
اهل الحديث من كون الرواية سالمة من العلل والقوادح مثل الشذوذ والانقطاع
وكون رواية ممن يتهم بالكذب او غير ضابط او غير عدل ونحو ذلك مما يقدح فى صحة
الحديث فهو مشترك الورود اذ لم ندعى ولا ندعى ان جميع التفاسير المنقولة عن
رسول الله والصحابة والتابعين وردت على وجه يحكم عليه بالصحة المصطلحة
عند اهل الحديث بل بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف بل بعضها غير ثابت
قال تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتى الاية قال
الامام ابو منصور الماتريدى اختلف فيه قال بعضهم لم يكن من الجن رسل انما كانت
الرسل من الانس لكنه اضاف الى الفريقين جميعا كما قال يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان
وانما يخرج من احدهما وهو المالح منهما وكما قال وجعل القمر فيهن نورا وانما جعل
فى واحدة منهن وكقول الناس فى سبع قبائل مسجد واحد وانما يكون فى واحدة منهن
وقال بعضهم كان من الفريقين جميعا الرسل من الجن جنى ومن الانس لان الجن يستترون
من الانس فانما رسل الى الجن رسل يظهرون لهم فيبعث الى كل فريق الرسول من جوهرهم
وقال بعضهم كان رسول من الانس الى الفريقين جميعا وكان من الجن النذر قال تعالى
واذ صرفنا اليك نفرا من الجن وقال غير الامام ابى منصور وقد قيل ان الرسل من الجن
كهؤلاء وهم الذين يسمعون من رسل الانس ويبلغون بامرهم الى قومهم وقال ابو العباس
المبرد اى من اهل الارض بخلاف الملائكة لانهم من اهل السماء وقال الامام ابو منصور
ليس لنا الى معرفة هذا حاجة انما الحاجة الى معرفة الايات والحجج التى يأتى بها الرسل
وقد عجز عنها الانس والجن جميعا قال تعالى لئن اجتمعت الانس والجن الاية والجن اقوى
على اشياء من الانس فاذا عجزوا عن ذلك فغيرهم اعجز قال وجائز ان يكون الرسل وان
كانوا من الانس فان الجن يسمعون من الرسل فلزمتهم الحجة والعمل بها والتبليغ الى قومهم
من غير ان يعلم الرسل بذلك قلت ويرد على قول ابى العباس ان الملائكة منقسمة الى
ملائكة سماوية والى ملائكة ارضية حتى قال بعض المتكلمين ان السماوية افضل
من خواص البشر **قوله** والمرجان يخرج من الملح دون العذب والذى يفهم من كلماتهم ان
كلا من اللؤلؤ والمرجان لا يخرج الا من الملح دون العذب **قوله** وتعلق بظاهره قوم و
قالوا بعث الى كل من الثقلين رسل من جنسهم وهذا ما ذهب اليه الضحاك ومقاتل و
ابو سليمان الدمشقى قال الحافظ ابو الفرج وابو حيان من المتأخرين وهو ظاهر الكلام
فعلى هذا يكون القول الراجح عندهما قول الضحاك ومن تابعه وفى تفسير الامام محمد بن
جرير الطبرى واما الذين قالوا بقول الضحاك فانهم قالوا ان الله تعالى اخبر ان من الجن
رسلا ارسلوا اليهم كما اخبر ان من الانس رسلا ارسلوا اليهم قالوا ولو جاز ان

ولو جاز ان يكون خبره عن رسل الجن بمعنى انهم رسل الانس جاز ان يكون خبره عن
رسل الانس بمعنى انهم رسل الجن قالوا وفى فساد هذا المعنى ما يدل على ان الخبرين جميعا
بمعنى الخبر عنهم انهم رسل الله لان ذلك هو المعروف فى الخطاب دون غيره **قوله** جوابا
شهدنا على انفسنا بالجرم والعصيان وهو اعتراف بالكفر واستيجاب العذاب وغرتهم
الحيوة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين ذم لهم على سوء نظرهم وخطاء رأيهم
فانهم اغتروا بالحيوة الدنيوية واللذات المخدجة واعرضوا عن الاخرة بالكلية حتى
كان عاقبة امرهم ان اضطروا الى الشهادة على انفسهم بالكفر والاستسلام للعذاب
المخلد تحذيرا للسامعين من مثل حالهم فى الكشاف قالوا شهدنا على انفسنا حكاية
لتصديقهم وايجابهم قوله الم يأتكم لان الهمزة الداخلة على نفى اتيان الرسل للانكار و
كان تقريرا لهم وقولهم شهدنا على انفسنا اقرار منهم بان حجة الله لازمة لهم وانهم
محجوجون بها فان قلت ما لهم مقرين فى هذه الاية جاحدين فى قوله تعالى والله ربنا
ما كنا مشركين قلت يتفاوت الاحوال والمواطن فى ذلك اليوم المتطاول فيقرون
فى بعضها ويجحدون فى البعض او اريد شهادة ايديهم وارجلهم حين يختم على افواههم
فان قلت لم كرر ذكر شهادتهم على انفسهم قلت الاولى حكاية لقولهم كيف يقولون و
يعترفون والثانية ذم لهم وتخطئة لرأيهم ووصف لقلة نظرهم لانفسهم وانهم
قوم غرتهم الحيوة الدنيا واللذات الحاضرة وكان عاقبة امرهم ان اضطروا الى الشهادة
على انفسهم بالكفر والاستسلام لربهم واستيجاب عذابه وانما قال ذلك تحذيرا
للسامعين من مثل حالهم انتهى قلت وفى هذا السبك والتقرير من الزمخشرى فوائد
وعوائد خلى عنها سبك المصنف وتقريره منها التنبيه اولا على وقوع التكرار فى الشهادة
على انفسهم ثم بعد ذلك التنبيه المذكور نص على المعنى المقصود فى كل من الشهادتين
بحيث يتنبه السامع على ان المقصود من احدى الشهادتين غير المقصود بالاخرى والمص
ذكر الثانى وترك الاول ولو ذكره ايضا ولو على غاية الايجاز لكان اظهر ومنها دفع
التنافى المظنون بين الايتين وذلك بوجهين ومنها بيان كون قوله تعالى قالوا
شهدنا على انفسنا حكاية لتصديقهم وايجابهم قوله تعالى الم يأتكم رسل منكم فكانهم
قالوا بلى ومنها بيان ان الهمزة الداخلة على قوله الم يأتكم للانكار فيدخل النفى على النفى
فيتحقق الاثبات والتقرير فيكون ذلك حاملا لهم على الاقرار فهذه عدة فوائد لكل
منها مدخل عظيم فى ايضاح النظم الشريف وكشف المعنى المقصود منه وحرص المصنف
على الايجاز وشغفه دعاه الى ترك هذه الفوائد الجليلة مع امكان انفهامها من
سبكه ايضا لكنه بعد تعب شديد وفكر مديد الا ان يكون الناظر يقظان النفس
دراكا للمحة وان خفى مكانها وذلك عزيز الوجود فلله در الزمخشرى ما اكثر حقه
على الناظرين فى كتابه فالله يغفر لنا جميعا برحمته التى وسعت كل شئ ثم انه فى سبك
المص شئ وهو انه قال فى الشهادة الاولى وهو اعتراف بالكفر واستيجاب العذاب
وهو غير مرضى لانه ملحوظ فى حيز الشهادة الثانية باتفاق منه ومن الزمخشرى
بضرورة انه تعلق الشهادة الثانية بقوله تعالى انهم كانوا كافرين فالسبك
المرضى الملائم للمقام ما ذكره الزمخشرى فى الشهادة الاولى وهو قوله وهو اقرار منهم

بان الله حجة الله لازمة لهم وانهم محجوجون بها الا ما ذكره المصنف لانه لا يخلو عن
الخدشة ودفع شبهة التكرار قوله تعليل للحكم وان مصدرية او مخففة من الثقيلة
اى الامر ذلك لانتفاء كون ربك اولان الشان لم يكن ربك مهلك القرى بسبب
ظلم فعلوه او ملتبسين بظلم او ظالما وهم غافلون لم ينبهوا برسول او بدل من ذلك
فى الكشاف تعليل اى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم
على ان ان هى التى تنصب الافعال ويجوز ان يكون مخففة من الثقيلة على معنى لان
الشان والحديث لم يكن ربك مهلك القرى ولك ان تجعله بدلا من ذلك كقوله و
قضينا اليه ذلك الامر دابر هؤلاء مقطوع مصبحين بظلم بسبب ظلم اقدموا عليه
او ظالما على انه لو اهلكهم وهم غافلون لم ينبهوا برسول وكتاب لكان ظالما وهو متعال
عن الظلم وعن كل قبيح انتهى قال صاحب التمييز وهذا اعتزال وشنيع من انواع الضلال
وقد قامت البراهين العقلية والدلالة النقلية على ان الله تعالى لو اهلك الخلق اشد
من غير ذنب ولا سبب بل مع احسانهم لصح ذلك وكان عدلا منه تعالى لانهم ملكه
ولا حاكم معه يحجر عليه والعقول ليس لها تحسين ولا تقبيح وقد ظهر فى الوجود ايلام
البرئ مشاهدة فى الاطفال والبهايم والام الانبياء عليهم السلام من ابين شئ
فى ذلك مع ما علم من عصمتهم عن الذنوب ومن دلائل ذلك قوله تعالى ان اراد
ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن فى الارض جميعا ولله ملك السموات والارض و
قالت المعتزلة انما ذلك بان يرسل على المسيح ذنبا يهلكه لاجله قلنا مع ما فيه من
ابطال مذهبكم بان اعمال العباد عندكم ليست من خلقه تعالى فكيف يرسل ذلك
عليه عندكم ثم لا يكون ح هو المسيح المعصوم بل هو عاص من العصاة وليست هى المسئلة
ويفسد معنى الاية على ذلك بل معناها الحق ان المسيح عليه السلام على ما هو من العصمة
وامه على ما هى من الصديقية والاصل فى التخاطب الحقيقة ونفى التحريف واذا علم
فى الحقايق ان الظلم ليس الا التصرف فى ملك الغير بغير اذنه علم انه تعالى لو اهلك الطايعين
والعاصين والخلق اجمعين لتصرف فى ملكه فلا يكون ظلما بل عدلا فلما تحققت هذه
المقدمة لم يسق الا حمل هذه الاية على غير ما حملتها عليه المعتزلة بل المحمل الحق لها اما
ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اى غافلون عن الظلم او
لو اهلكهم وهم غافلون لم يكن ذلك منه تعالى ظلما بل يكون عدلا وهى مسئلة ايلام
البرى انتهى وهو كلام حسن الا ان فيه شئ وهو ان ما ذكره بقوله او لو اهلكهم وهم
غافلون لم يكن ذلك منه تعالى ظلما بل يكون عدلا وان كان حقا وصدقا وموافقا
لكلام اهل الحق الا انه لا يلايم المقام اذ الظاهر كون ان لم يكن ربك الخ تعليلا
لما قبله ولم يظهر انسجام النظم الشريف ح الا على وجه بعيد فالوجه ان يترك هذا الوجه
من الاعراب راسا اعنى كون بظلم حالا من ربك او من الضمير فى مهلك ويكتفى بما بقى
منه كذا ذكره بعض المعاصرين والجواب ان معنى النظم الشريف على تقدير الترديد المذكور
فى كلامه هكذا لم يكن ربك مهلك القرى ظالما وهم غافلون لم ينبهوا برسول اى ان
اهلكهم وهم غافلون عن فساد اعمالهم لم يكن هو تعالى ظالما لكونه تعالى متصرفا
فى ملكه ولا يسال عما يفعل ثم ذلك هو تعالى بسعة رحمته وعظيم منته وكمال رأفته

رأفته ارسل رسلا مبشرين ومنذرين فيكون الترديد المذكور ترديدا فى العبارة وتخييرا
فى اللفظ فراد الزمخشرى بتقريره ذلك هو الاستدلال على دعوى اهل الاعتزال وهى
ان ارسال الرسل واجب على الله تعالى وانه تعالى لو اخذهم بدون ارسال رسول
كان ظالما بهذه المؤاخذة احتجاجا بهذه الاية الكريمة فاشار صاحب التمييز الى انه
لا حجة لكم معشر اهل الاعتزال فى هذه الاية بل هى دليل لنا فاتضح من هذا البيان
انه كان على المصنف ان يترك هذا الاعراب اعنى كون قوله بظلم حالا عن ربك او عن
الضمير الراجع اليه او بيان النظم الشريف على وجه لا يكون مظنة حجة للخصم ومن الذاهلين
عن حقيقة الحال المشتغلين بالقيل والقال من قال كونه حالا من ربك او عن ضميره فى
مهلك كما قيل يأباه ان غفلة اهلها ماخوذة فى معنى الظلم وحقيقته لا محالة فلا
يحسن حينئذ تقييده بقوله تعالى واهلها غافلون قوله او بدل من ذلك فى الكشاف
ولك ان تجعله بدلا من ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع
مصبحين انتهى فالمعنى ان الامر ذلك اى لم يكن ربك مهلك القرى الاية فيكون ذلك عبارة
عما بعده فلم يكن ح اشارة الى ما تقدم من ارسال الرسل والزمخشرى جعل ذلك اولا
اشارة الى ما تقدم من ارسال الرسل وانذارهم سوء العاقبة وهو الموافق لما فى المعالم
حيث قال اى ذلك الذى قصصنا عليك من امر الرسل وعذاب من كذبهم انتهى ولعل
المصنف اقتصر فى ذلك على ارسال الرسل لاستلزام ذلك انذارهم سوء العاقبة قال تعالى
ولكل درجات مما عملوا قال الامام الثعلبى والامام البغوى يعنى فى الثواب والعقاب
على قدر اعمالهم فمنهم من هو اشد عذابا ومنهم من هو اجزل ثوابا قوله مراتب على ما يعم
الدرجات والدركات تغليبا او نظرا الى اصل الوضع قال فى التيسير ولكل درجات مما عملوا
اى لكل عامل بطاعة او معصية درجات اى مراتب فى الجزاء قال الكلبى اى بعضهم اشد
عذابا من بعض وكذلك فى الفضائل بعضهم اعلى درجة من بعض على قدر اعمالهم فى الدنيا
ثم قال وتعلق بظاهره ابو يوسف ومحمد فى ان الجن لهم ثواب فانه قدم ذكر الجن والانس
ثم قال ولكل اى من الفريقين وقال ابو حنيفة الكلام فى اكثر هذه الايات وكذا فى الاية
التى قبل هذه الاية فى مشركى الانس ومؤمنيهم فالظاهر انه فيهم والاصل ان الثواب لا
يستحق بالعمل بل هو محض فضل الله تعالى فلا نشهد به الا لمن سبق له الوعد به ولا نتيقن
بذلك فى حق الجن قوله من اعمالهم او من جزائها او من اجلها اشار الى ان كلمة ما على الوجوه
الثلثة مصدرية وان كلمة من على الوجهين الاولين وعلى الوجه الثالث تعليلية والى
ان فى الوجه الثانى تقدير المضاف قوله فيجزى عليه عملا وقدرا ما يستحق به من ثواب او
عقاب الاول ناظر الى الوجه الاول والثانى الى الثانى قوله وقرأ ابن عامر بالتاء على تغليب
الخطاب على الغيبة لان قوله ولكل عبارة عن المكلفين وضمير الجمع فى مما عملوا راجع اليهم
وهو ضمير الغايب فالمقام مقام الغيبة فالخطاب على تغليب اهل مكة على الغايبين وقيل
فى توجيه الخطاب انه على طريق الالتفات قال تعالى وربك الغنى ذو الرحمة قال
الامام القشيرى الغنى يشير الى عزه وذو الرحمة يشير الى لطفه اخبر بقوله الغنى عن جلاله
وبقوله ذو الرحمة عن افضاله فبجلاله يكاشفهم فيفنيهم وبافضاله يلاطفهم فيحييهم
وسماع غناه يوجب محوهم وسماع رحمته يوجب صحوهم فهم فى سماع هذه الاية بين فناء

وبقاء واصطلام واكرام وتذويب وتقريب واجتياح وارتياح **قوله** وفيه تنبيه على
ان ماسبق ذكره من الارسال ليس لنفعه بل لرحمة على العباد وفيه تنبيه ايضا على انه
تعالى لو لم يرسل رسلا لم يلزم عليه شئ خلافا لما ذهب اليه المعتزلة من انه لو لم
يرسل اليهم رسلا يلزم عليه السفه ومن انه لو عذب العباد بدون ان ينبه عليهم
قبح ما عملوا بارسال الرسل لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقوله وربك
الغنى ذو الرحمة فيه تنبيه ايضا الى ان ارساله الرسل والتنبيه بهم على العباد لقبح
اعمالهم انما هو لمحض الرحمة والرأفة ولمحض الكرم والاحسان والا فهو متعال عن
التضرر بشئ والانتفاع بشئ لانه الغنى بذاته وسع كل شئ رحمة وعلما فبطل ما
ذكره الزمخشرى آنفا من انه لو اهلكهم وهم غافلون لم ينبهوا برسول وكتاب لكان
ظلما وثبت ماذكره صاحب التميز وسقط ماذكره مولانا ابو السعود ايضا من ان كون
حالامن ربك يأباه ان غفلة اهلها داخلة فى معنى الظلم وحقيقته فلا يحسن
تقييده بقوله تعالى واهلها غافلون لانه ان اراد بدخوله فى معنى الظلم وحقيقته
على قاعدة اهل الاعتزال فسلم ولا يضرنا وان اراد على اصول اهل الحق فهو ممنوع كيف
وهو تعالى متصرف فى ملكه والتصرف فى ملكه لايكون ظلما عند جمهور اهل الحق لايقال
ان ماذكره مولانا وقع اتباعا للمولى التفتازانى حيث قال فى حاشية الكشاف ولايخفى
ان قوله وهم غافلون على هذا التقدير كالمستدرك لان الظلم انما يكون على غفلتهم
لانا نقول ان ذلك الزاما للزمخشرى **قوله** ايها العصاة خصص الخطاب بالعصاة
لكونه انسب بالمقام وبعض المفسرين عممه وقال ايها الناس **قوله** من الخلق عمم فى
الاستخلاف بعد ما خصص فى الاذهاب خلاف ما فعله الامام البغوى والزمخشرى
حيث انهما خصصا الاستخلاف بالخلق المطيع **قوله** طالبكم به طالبكم منصوب
على انه مفعول معجزين والضمير فى به راجع الى البعث وما يقع بعده من احوال القيمة وفيه
خدشة اذ اسماء الله توقيفية عند اهل السنة ولم يرد الطالب فى اطلاقات الشرع
الا ان يقال فافهم قال ابو حيان وما انتم بمعجزين اى فائتين يقال اعجزنى الشئ فاتنى
اى لاتفوتونا عما اردناكم **قال** تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم قال ابو حيان
قرئ على مكاناتكم على الجمع حيث وقع فمن جمع قابل جمع المخاطبين بالجمع ومن افرد فعلى
الجنس والمكانة مصدر مكن فالميم اصلية وبمعنى المكان ويقال المكانة مفعل ومفعلة
من الكون فالميم زائدة فيحتمل ان يكون المعنى على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم
وامكانكم انتهى وفى تفسير الثعلبى قال ابن عباس على ناحيتكم وقال ابن زيد على حيالكم
قال يمان على مذاهبكم قال عطا على حالاتكم التى انتم عليها قال مقاتل على جديلتكم
قال مجاهد على وتيرتكم قال الكلبى على منازلكم فى تفسير ابى الفرج ان ظاهر هذه الاية
امرهم بالاقامة على ماهم عليه وذلك لايجوز فالجواب ان معنى هذا الامر المبالغة فى
الوعيد فكأنه قيل اقيموا على ما انتم عليه ان رضيتم بالعذاب قاله الزجاج ثم قال وفى
هذه الاية قولان احدهما ان المراد به التهديد فعلى هذا هى محكمة والثانى ان المراد بها
ترك القتال فعلى هذا هى منسوخة باية السيف **قال** تعالى انى عامل فى التيسير اى قد
انذرتكم ونصحت لكم وانتم تقيمون على تكذيبى فاثبتوا على ما انتم عليه من الكفر والمعاصى

والمعاصى وانا اثبت على الايمان والطاعة والصبر على ايذائكم **قوله** كان المهدد يريد
تعذيبه مجمعا عليه فيحمله بالامر على مايفضى اليه وتسجيل بان المهدد لايأتى منه الا
الشر كالمأمور الذى لايقدر ان يتفصى عنه قوله كان المهدد بكسر الدال وتشديدها
والضمير فى تعذيبه راجع الى المهدد بفتح الدال مجمعا بضم الميم الاولى وكسر الميم الثانية
والضمير فى عليه راجع الى التعذيب والضمير المستتر فى يحمله راجع الى المهدد بكسر الدال
والضمير البارز فى يحمله الى المهدد بفتح الدال والضمير فى اليه راجع الى التعذيب والمهدد
المذكور بعد التسجيل بفتح الدال فى الكشاف وطريقة هذا الامر طريقة قوله اعملوا ما
شئتم وهى التخلية والتسجيل على المأمور بانه لايأتى منه الا الشر فكانه مأمور
وهو واجب عليه حتم ليس له ان يتفصى عنه ويعمل بخلافه انتهى قيل لم يظهر وجه
عدول المص عن سبك الزمخشرى وتقريره الى سبك وتقرير خال عن السلاسة و
الانسجام مع ما فيه من الاداء البارد والاطلاق الغير الشايع فى عرف الشارع على الله
تعالى فى قوله مهدد بكسر الدال وفى قوله مجمعا والجواب ان قول الزمخشرى وطريقة
هذا الامر طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهى التخلية كلام يبتنى على اصل اهل الاعتزال
ومخالف لقاعدة اهل الحق وبيانه ان معنى التخلية عند المعتزلة هو ان يعطيهم الله
اقدارا وتمكينا على العمل وكسبه فهم بعد ذلك يخلقون اعمالهم واكسابهم على وجه
الاستقلال فليس لله تعالى مدخل فى ايجاد تلك الاعمال والاكساب فانما هى
بمحض ايجاد العباد وتخليقهم اياها حتى ان هذه الاعمال ليس شئ منها مقدورا
لله تعالى بعد هذه التخلية والاقدار والاقدار شئ واحد مقدورا بين قادرين
عندهم فلذا ترك المص التخلية نعم يرد عليه اطلاق المهدد والمجمع كما ذكره القائل
وفى بعض الحواشى فيحمله بالامر على ما يفضى اليه اى الى العذاب فما فى على مايفضى اليه عبارة
عن عمله المفضى الى العذاب اقول اظن ان اصل الكلام الصادر عن المص فيحمله على الامر بما
يفضى اليه وان ما وقع فى الكتاب من قلم الناسخين انتهى اقول وفيه كلام والظاهر
انه ليس فى الكلام قلب وان الباء فى قوله بالامر للاستعارة وان المحمول عليه هو ما
يفضى اليه لا الامر اذ هو ما به الحمل **قوله** وفيه مع الانذار انصاف فى المقال وحسن الادب
وتنبيه على وثوق المنذر بانه محق يعنى فى قوله قل يا قوم اعملوا على مكانتكم الى قوله لا
يفلح الظالمون مع الانذار انصاف فى المقال الخ فى الكشاف وهذا طريق من الانذار لطيف
المسلك فيه انصاف فى المقال وادب حسن مع تضمن شدة الوعيد والوثوق بان
المنذر محق وان المنذر مبطل انتهى فى حاشية الطيبى قوله وهذا طريق من الانذار
لطيف المسلك الخ يريد ان فى تعقيب قوله انه لا يفلح الظالمون مع العدول من المضمر
الى المظهر حيث لم يصرح بنفى الفلاح عنهم قوله من كان له عاقبة الدار مع التعميم فيه
المبنى على الامر فى قوله اعملوا على مكانتكم طريقا من الانصاف وارخاء العنان لطيف
المسلك حيث ضمن ذلك شدة الوعيد والوثوق بان المنذر محق والمنذر مبطل قال
صاحب الكشف اما الانصاف وارخاء العنان وما فيه من سحر الكلام فبين واما الادب
ففى ترك المخاشنة واما التضمن فلان امر التخلية انما يحسن عند تحقق اليأس واما الوثوق
فلان مثل هذا الكلام لايصدر الا عن محق غير مبال بصير بما ينال مخالفه من الخزى

والنكال قال المولى التفتازانى قوله فيه انصاف حيث ذكر العملين بطريق واحد حيث
قال اعملوا على مكانتكم انّى عامل اى على مكانتى وادب حسن حيث لم يخاشن فى
الكلام ولم يصرّح بالعذاب ومع هذا فسوف تعلمون وعيد شديد ويدلّ على انّ
المنذر واثق بانّ العاقبة الحسنة له لا لهم يعنى انى عالم بذلك اليوم وانتم غداً
ستعلمونه انتهى ثمّ انّ تقرير الطيبى والتفتازانى مثل تقرير المصنّف فى الخلوّ عن سباب
اهل الاعتزال بخلاف تقرير صاحب الكشف فانّه ينظر الى اصلهم الّا ان يقال انّ مراده
مجرّد بيان مقصود الزمخشرى واراد بالتخلية غير المعنى الذى اراده اهل الاعتزال
ثمّ نقول المفهوم من مجموع كلمات هؤلاء الاعلام ان شدّة الوعيد من اعملوا ومن
فسوف تعلمون والانصاف من ذكر العملين بطريق واحد والانصاف وارخاء العنان
من كلمة مَنْ التى هى من الالفاظ العامّة وحسن الادب فى العدول من المضمر الى
المظهر وترك التصريح بنفى الفلاح عنهم ثمّ انّ جمع حسن الادب والانصاف
وارخاء العنان والملاينة وترك المخاشنة مع التشديد فى الوعيد والانذار بحيث
لم يختلّ احدهما بالآخر من سحر الكلام وسهل ممتنع ثمّ ان تعقيب قوله انه لا يفلح الظالمون
قوله من تكون له عاقبة الدار متضمن مع شدّة الوعيد بان المنذر واثق بان العاقبة
الحسنة له لا لهم وذلك بيان قول الزمخشرى وهذا طريق من الانذار لطيف المسلك
فيه انصاف فى المقال وادب حسن مع تضمن شدّة الوعيد والوثوق بانّ المنذر
محقّ وانّ المنذر مبطل ولقد كان شكر الله سعيه قال فى خطبة كتابه مسترسل الطبيعة
منقادها مشتعل القريحة وقّادها يقظان النفس درّاكا للمحة وان لطف شانها
متنبّها على الرمزة وان خفى مكانها تغمّده الله تعالى بغفرانه **قوله** بالواو ونحوهم لا يهتم
الواو بفتح الواو وسكون الهمزة آخره دال مهملة فى الصحاح وَأَدَ بنته يئدها وَأْداً وهى
موؤدة اى دفنها فى القبر قال الامام النسفى وانما قال لكثير ولم يقل للكل لان بنى كنانة
لا يأدون البنات روى ذلك عن الحسن ومجاهد والسّدى **قوله** من الجنّ او من السدنة
فى الصحاح السادن خادم الكعبة وبيت الاصنام والجمع سدنة **قوله** وقرأ ابن عامر
على البناء للمفعول الذى هو القتل ونصب الاولاد وجرّ الشركاء باضافة القتل اليه
مفصولا بينهما بمفعوله وهو ضعيف فى العربية معدود من ضرورات الشعر كقوله
فزججتها زجّ القلوص ابى مزاده فى الكشاف واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم
برفع القتل ونصب الاولاد وجرّ الشركاء على اضافة القتل الى الشركاء والفصل بينهما
بغير الظرف فلو كان فى مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجا مردودا ورد زجّ القلوص
ابى مزاده فكيف به فى الكلام المنثور فكيف به فى القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته و
الذى حمله على ذلك ان رأى فى بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ بجرّ
الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب
انتهى قال ابو حيّان اعجب لاعجمىّ ضعيف فى النحو يردّ على عربىّ صريح محض قراءة متواترة
موجودا نظيرها فى لسان العرب فى غير ما بيت واعجب لسوء ظنّ هذا الرجل بالقراء
الائمة الذين تخيّرتهم هذه الامة لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً وقد اعتمد المسلمون
على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم انتهى قال موفق الدين الكواشى هذا الكلام

378

هذا الكلام من الزمخشرى يشعر ان ابن عامر قد ارتكب محظورا وان قراءته قد بلغت
من الرداءة مبلغا لم يبلغه شئ من جائز كلام العرب واشعارهم وانه غير ثقة لانه
يأخذ القراءة من المصحف لا من المشايخ ومع ذلك يسندها الى النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم وهو جاهل بالعربية وليس الطعن فى ابن عامر طعنا فيه وانما طعن
فى علماء الامصار حيث جعلوه احد القراء السبعة المرضيّة وفى الفقهاء حيث لم ينكروا
عليهم اجماعهم على قراءته وانهم يقرؤونها فى محاريبهم والله اكرم من ان يجمعهم على الخطأ
انتهى قال صاحب الانتصاف لقد ركب المصنّف فى هذا الفصل عمياء وتاه فى تيهاء
وانا ابرأ الى الله تعالى وابرّئ حملة كتابه وحفظة كلامه مما رماهم به فانّه
تخيّل انّ القراء ائمة الوجوه السبعة اختار كلّ منهم حرفا قرأ به اجتهادا لا نقلا
وسماعا فلذلك غلّط ابن عامر فى قراءته هذه واخذ يبيّن ان وجه غلطه رؤيته
الياء ثابتة فى شركايهم فاستدلّ بذلك على انه مجرور وتعيّن عنده نصب اولاد
هم بالقياس اذ لا يضاف المصدر الى امرين معا فقرأه منصوبا قال المصنّف و
كانت له مندوحة عن نصبه الى جرّه بالاضافة وابدال الشركاء منه وكان ذلك
اولى مما ارتكبه يعنى ابن عامر من الفصل بين المضاف والمضاف اليه الذى لا يسمح
فى الشعر فضلا عن النثر فضلا عن المعجز فهذا كله كما ترى ظنّ من الزمخشرى ان ابن عامر
قرأ قراءته هذه رأيا منه كان الصواب خلافه والفصيح سواه ولم يعلم الزمخشرى
انّ هذه القراءة بنصب الاولاد والفصل بين المضاف والمضاف اليه تعلم ضرورة
ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قرأها على جبرئيل كما انزلها عليه كذلك ثم تلاها
النبى صلى الله عليه وسلم على عدد التواتر من الامة ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها
ويقرؤن بها خلفا عن سلف الى ان انتهت الى ابن عامر فقرأها كما سمعها ايضا فهذه
معتقد اهل الحق فى جميع الوجوه السبعة انها متواترة جملة وتفصيلا عن افصح من نطق
بالضاد فاذا علمت العقيدة الصحيحة فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشرى ولا بقول
امثاله ممن لحّن ابن عامر فان المنكر عليه انما انكر عليه ما ثبت انه قرأه قطعا وضرورة
ولولا عذر ان المنكر ليس من اهل الشانين اعنى علم القراءة وعلم الاصول ولا يعدّ من ذوى
الفنّين المذكورين لخيف عليه الخروج من ربقة الدين وانه على هذه العذر لفى عهدة
خطرة وزلّة منكرة تزيد على زلّة من ظنّ ان تفاصيل الوجوه السبعة فيها ما ليس
متواترا فانّ هذا القائل لم يثبتها بغير النقل وغايته انه ادّعى ان نقلها لا يشترط فيه
التواتر واما الزمخشرى فظنّ انها تثبت بالرأى غير موقوفة على النقل وهذا لم يقل به
احد من المسلمين وما حمله على هذا الخيال الا الايغال فى اعتقاد اطراد الاقيسة النحوية
وظنّها قطعية انتهى ولقد احسن بعض المتأخرين حيث قال وقول من قال بضعفه
منه مولانا على القارى فى تفسيره
ضعيف مردود لورود فى كلام الفصحاء من الشعراء البلغاء لان القرآن مما يستشهد
له لا له لصحّة الرجوع فى كلّ باب اليه ولهذا قال صاحب التسهيل اذا كان المضاف مصدرا
جاز ان يضاف نظما ونثرا الى فاعله مفصولا بمفعوله انتهى وقال ابن مالك ايضا
فى شرحه للكافية اضافة المصدر الى الفاعل مفصولا بينهما بمفعول المصدر جائزة
فى الاختيار اذ لا محذور فيها مع ان الفاعل كجزء من عامله انتهى وتفصيله ما ذكره

صاحب الانتصاف بعد ذلك الكلام الذي نقلنا عنه وذلك ان الفصل الذي
بين المضاف والمضاف اليه وان كان عسيرا الا ان المصدر اذا اضيف الى معموله
فهو مقدر بالفعل وبهذا التقدير عمل وهو وان لم يكن اضافته غير محضة الا
انه شبيه بما اضافته غير محضة حتى قال بعض النحاة ان اضافته ليست محضة
لذلك والحاصل ان اتصاله بالمضاف اليه ليس كاتصال غيره وقد جاء الفصل بين
المضاف غير المصدر وبين المضاف اليه بالظرف فلا اقل من ان يتميز المصدر على
غيره لما بينا من انفكاكه في التقدير وعدم توغله في الاتصال بان يفصل بينه
وبين المضاف اليه بما ليس اجنبيا عنه وكانه في التقدير فكه بالفعل ثم قدم المفعول
على الفاعل واضافه الى الفاعل وبقي المفعول ويسهل ذلك ايضا تغاير حال المصدر
اذ تارة يضاف الى الفاعل وتارة يضاف الى المفعول وقد التزم بعضهم اختصاص
الجواز بالفصل بالمفعول بينه وبين الفاعل لوقوعه في غير مرتبته اذ ينوي به التاخير
فكانه لم يفصل كما جاز تقدم المضمر على الظاهر اذا حل في غير رتبته لان النية به
التأخير، وحلق الماذي والقوانس، فداسهم دوس الحصاد الدايس، وانشد بعضهم
يفركن حب السنبل الكنافج، بالقاع فرك القطن المحالج، ففصل كما ترى بين المصدر
وبين الفاعل بالمفعول ومما يقوي عدم توغله في الاضافة جواز العطف على موضع
مخفوضه رفعا ونصبا فهذه كلها نكت مؤيدة بقواعد العربية بل تصحيح القواعد
العربية بالقراءة وهذا القدر كاف ان شاء الله تعالى في الجمع بينهما والله الموفق
انتهى كلام الانتصاف ثم اني راجعت كلام محمد بن جرير الطبري في تفسيره لانظر كيف
كتب هذا المقام فقال رحمه الله تعالى وقرا بعض اهل الشام وكذلك زين بضم
الزاي لكثير من المشركين قتل بالرفع اولادهم بالنصب شركائهم بالخفض بمعنى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل شركائهم اولادهم ففرقوا بين الخافض والمخفوض بما عمل فيه
من الاسم وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح وقد روي عن بعض اهل الحجاز بيت من
الشعر يؤيد قراءة من قرا بما ذكرت من قراءة اهل الشام رايت رواة الشعر واهل
العلم بالعربية ينكرونه وذلك قول قائلهم فزججته متمكنا زج القلوص ابي مزاده و
القراءة التي لا استجيز غيرها وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم
بفتح الزاي من زين ونصب القتل بوقوع زين عليه وخفض اولادهم باضافة القتل
اليهم ورفع الشركاء بفعلهم لانهم هم الذين زينوا للمشركين قتل اولادهم على ما ذكرت
من التاويل وانما قلت لا استجيز القراءة بغيرها لاجماع الحجة من القراءة عليه
وان التاويل من اهل التاويل بذلك ورد ففي ذلك واضح البيان على فساد ما خالفها
من القراءة انتهى كلام الطبري وجلالة ذلك الامام وان ادعى لها التقاصي والدا
الا ان الحق احق بالاتباع وانه وقع من قبل فيما وقع فيه الزمخشري من بعد والله
لا يصح السكوت والتسامح على مثل ذلك لئلا يغتر به الناظرون في كلامه وفي
تفسير ابي الفرج وقرا ابن عامر بضم زاي زين ورفع اللام ونصب الدال من اولادهم
وخفض الشركاء قال ابو علي الفارسي ومعناها قتل شركائهم اولادهم ففصل بين
المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهذا قبيح قليل في الاستعمال انتهى فانظروا

فانظر واعتبر ان مثل ابي علي الفارسي ذلك الامام المشتهر في المشارق والمغارب اخطا
في هذه المسئلة وظني ان صاحب الكشاف ماخذه في هذه المسئلة كلام ابي علي
وكذا رايت في غريبي اعراب القران لابن الانباري واعراب القران لابي البقاء مثل
ما ذكره الزمخشري وابو علي الفارسي وابن جرير الطبري سبحان الله هؤلاء الاعلام في
النحو والعربية اتفقوا على الخطاء ولعله ليس لهم قدم راسخ في فن القراءة مع جلالتهم
وامامتهم في النحو والعربية فظهر من جميع ما ذكرنا ان قول المصنف وقرا ابن عامر زين
على البناء للمفعول الذي هو القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء باضافة القتل اليه
مفصولا بينهما وهو ضعيف في العربية معدود من ضرورات الشعر كلام وقع اتباعا
لكلام الزمخشري ولابي علي الفارسي وغيرهم ممن ذكرنا بدون التفكر والتفتيش
قوله فزججتها زج القلوص ابي مزاده وفي بعض النسخ بمزجة بدل متمكنا وهو المذكور
في المفصل الزج الطعن والمزجة بكسر الميم وفتح الزاي رمح صغير يقال له المزراق
القلوص الشابة من النوق وابو مزاده كنية رجل والضمير في زججتها للكتيبة الشاهد
فيه انه اضاف المصدر وهو زج الى فاعله وهو ابي مزاده وفصل بينهما بالمفعول
وهو القلوص ونقل صاحب الاقليد عن المصنف ان زج القلوص على الاضافة ويقدر
مضافا الى ابي مزاده محذوفا بدلا عن القلوص تقديره زج القلوص قلوص ابي مزادة **قوله**
باضمار فعل دل عليه زين فكانه قيل من زينه فقيل شركاؤهم اي زينهم شركاؤهم
مثل قول الشاعر ليبك يزيد ضارع لخصومة **قوله** وليلبسوا عليهم ما كانوا عليه من
دين اسمعيل او ما وجب عليهم ان يتدينوا به في الكشاف وليخلطوه عليهم ويشبهوه
ودينهم ما كانوا عليه من دين اسمعيل حتى زلوا عنه الى الشرك وقيل دينهم الذي وجب
ان يكونوا عليه وقيل معناه وليوقعوهم في دين ملتبس انتهى وجه الزمخشري الدين
المعزو اليهم بثلثة وجوه الاول ان المراد بذلك هو الدين باعتبار ما كان والثاني
هو الدين الذي يجب عليه التدين به والثالث هو الدين الملتبس عليهم فعلى كل من
التقادير الثلثة فيه مجاز لكن اختلف السعدان في مثله فذهب الشريف الى ان مثله
مجاز لغوي لا عقلي وذهب المولى التفتازاني الى انه مجاز عقلي لا لغوي ثم ان المص
ترك الثالث واقتصر على الاولين فكانه راجع اليهما **قوله** وان كان من السدنة لان
قصد السدنة من ذلك التزيين ليس الا الارداء والتخليط **قوله** ما فعل المشركون ما زين
لهم والشركاء التزيين او الفريقان جميع ذلك في الكشاف ما فعل المشركون ما زين لهم
من القتل او ما فعل الشياطين والسدنة التزيين او الارداء او اللبس او جميع
ذلك ان جعلت الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة انتهى يعني ان ضمير الجمع فيما فعلوا اما
ان يرجع الى المشركين او الى الشياطين او الى السدنة فعلى الاول المراد من ضمير المفرد المنصوب
في فعلوه ما زين لهم من قتل الاولاد وعلى الثاني والثالث هو التزيين او الارداء
واللبس او جميع ذلك ان جعل الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة ليصح رجوع الضمير المفرد المذكر
الى الاشياء المتعددة دفعة والمصنف عبر عن الشياطين والسدنة بالشركاء اختصارا
واورد الترديد في ضمير الجمع في ثلثة اشياء المشركون او الشركاء او مجموعهما معا فعلى
الاول المراد من الضمير المنصوب ما زين لهم وعلى الثاني التزيين وعلى الثالث جميع ذلك

اى ما زين لهم والتزيين والمصنف زاد شيئا على تقرير الزمخشرى ونقص شيئا منه اما
الاول فاشار فى ضمير الجمع الى رجوعه الى الفريقين ايضا زيادة على الكشاف واما الثانى
فلانه لم يذكر فى رجوع الضمير المنصوب رجوعه الى الارداء واللبس ايضا كما فى الكشاف
ولعل تركه الرجوع الى الارداء واللبس لانهما وقعا تعليلا وقيدا لما زين لهم والتزيين
وما زين هو القتل فيشعر النسق الشريف ان المقصود بالافادة فيه هو صدور احد
هذين الفعلين من محلتهما اعنى المشركون او الشركاء ذما لهما وقدحا بهذين الفعلين
فالمناد ذم ما فعلوه من السبك هو احد هذين الفعلين واما الزيادة فى ارجاع
ضمير الجمع فلانه هو الظاهر فى ضمير الجمع ايضا ولعل الزمخشرى اخفى ما ظهر واظهر ما خفى
قوله اشارة الى ما جعل لالهتهم وهو الثلثة الآتية انعام وحرث وانعام حرمت
ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها **قال** تعالى وانعام لا يذكرون اسم الله
عليها فى تفسير الثعلبى قال مجاهد كانت لهم من الانعام طايفة لا يذكرون اسم الله
عليها ولا فى شئ من شانها لا ان ركبوا ولا ان نتجوا ولا ان حلبوا ولا ان باعوا ولا ان
حملوا وقال عاصم قال لى ابو وائل اتدرى ما انعام حرمت ظهورها قلت لا قال كانوا
لا يحجون عليها وقال الضحاك هى البحاير كانوا اذا ذكوها اهلوا عليها باصنامهم ولا يذكرون
اسم الله عليها افتراء عليه يعنى انهم كانوا يفعلون ذلك ويزعمون ان الله امرهم به
قوله نصب على المصدر لان ما قالوه تقول على الله يريد ان قوله افتراء عليه مفعول
مطلق لقوله وقالوا هذه انعام لان معنى قالوا ههنا بمعنى افتروا لكون القائلين
تقولوا على الله تعالى بهذا القول **قوله** والجار متعلق بقالوا او بمحذوف وانما لم يجعل
متعلقا بالافتراء لان المفعول المطلق لا يعمل **قوله** او بمحذوف هو صفة له اى ان الجار
متعلق بمحذوف هو اى المحذوف صفة له اى للمصدر والتقدير افتراء واقعا على الله **قوله**
او على الحال او على المفعول عطف على المصدر فى قوله نصب على المصدر فاذا كان افتراء حالا
يكون المصدر بمعنى اسم الفاعل اى قالوا هذا القول مفترين على الله واذا كان مفعولا له
لا حاجة الى تاويل المصدر باسم الفاعل لكن لم يكن الافتراء على الله باعثا لهم على هذا
القول الصادر منهم بل كان الافتراء غاية لفعلهم فتامل **قوله** والجار متعلق باى
بالمحذوف وانما لم يجعل متعلقا بقالوا على هذين الاحتمالين لانه لما جاز تعلق
الجار بما هو قريب منه لا وجه لتعلقه بما هو بعيد **قال** تعالى وقالوا ما فى بطون هذه
الانعام خالصة لذكورنا فى تفسير الثعلبى قال ابن عباس والشعبى وقتادة يعنى البان
البحاير كانت للذكور دون الاناث فاذا ماتت اشترك فى لحمها حيا فهو خالص للرجال
دون النساء وما ولد ميتا اكله الرجال والنساء جميعا انتهى فى تفسير ابى الفرج ابن
الجوزى وللمفسرين فى المراد بما فى بطونها ثلثة اقوال احدها انه اللبن قاله ابن عباس
وقتادة والثانى الاجنة قاله مجاهد والثالث الولد واللبن قاله السدى ومقاتل
انتهى ولا يخفى التدافع بين كلامى الثعلبى والبغوى ونقل ابن الجوزى عن ابن عباس وقتادة
موافق لنقل الثعلبى عنهما وقول المصنف يعنون اجنة البحاير والسوايب فى تفسير
ما فى بطون هذه الانعام موافق لنقل البغوى عن ابن عباس وقتادة ولنقل ابن
الجوزى عن مجاهد وغير موافق لنقل الثعلبى وابن الجوزى عن ابن عباس وقتادة قال

قال ابو حيان قال الطبرى اللفظ يعم الاجنة واللبن انتهى والظاهر الاجنة لانها
التى فى البطن حقيقة واما اللبن ففى الضرع لا فى البطن الا مجازا بعيدا انتهى وهذا الكلام
من ابى حيان فى غاية السقوط لانه ورد فى القرآن وان لكم من الانعام لعبرة نسقيكم
مما فى بطونها فما يتعلق به السقى مما فى بطون الانعام هو الالبان والمصنف استدل
على ترجيح رواية البغوى عن ابن عباس بقوله تعالى وان يكن ميتة فهم فيه شركاء حيث
يشعر ظاهر هذا النظم الشريف بان المراد بما فى بطون هذه الانعام شئ يصلح للحيوة و
الموت وما ذلك الا الاجنة وعلى ما نقلوه الثعلبى وابن الجوزى عن ابن عباس وقتادة
يحمل الضمير فى قوله تعالى وان يكن ميتة على الاستخدام حيث اريد بما فى بطون هذه
الانعام اولا اللبن وبالضمير الذى فى يكن الاجنة او يقال ان الضمير المستتر فى تكن يرجع
الى الانعام لا الى كلمة ما والمصنف مع ذلك اقتصر على رواية البغوى ولم يذكر ما يوافق
رواية الثعلبى لان رواية البغوى هى الموافقة لظاهر النظم الشريف وسعة دون
رواية الثعلبى ففيما ذكره مراعاة للطرفين اعنى الرواية وظاهر النظم الشريف **قوله**
او حال من الضمير الذى فى الظرف لا من الذى فى لذكورنا ولا من لذكورنا لانها لا تتقدم
على العامل المعنوى ولا على صاحبه المجرور اى وان خالصة حال من الضمير فى الظرف الذى
هو فى بطون هذه الانعام لا من الضمير فى لذكورنا لانه خبر على هذا التقدير فيكون عامله
معنويا والحال لا تتقدم على العامل المعنوى وكذا لا تصح ان تكون خالصة حالا من
قوله لذكورنا لكون ذى الحال مجرورا ولا تتقدم الحال على ذى الحال المجرور **قوله** اى
جزاء وصفهم الكذب على الله فى التحليل والتحريم وفى بعض الحواشى عصام وفى هذه المسئلة
تهديد عظيم وتهويل وخيم للعلماء فى مقام الوصف وتحذير كبير عن ان يصنعوا شيئا برأيهم
من غير مستند **قوله** يريد بهم العرب الذين يقتلون بناتهم مخافة السبى او الفقر قال
الامام الثعلبى والبغوى وابن الجوزى نزلت فى ربيعة ومضر وافناء العرب الذين كانوا
يدفنون بناتهم احياء مخافة السبى والفقر الا ما كان من بنى كنانة فانهم كانوا لا
يفعلون ذلك وزاد ابن الجوزى وقال قتادة كان اهل الجاهلية يقتل احدهم بنته
مخافة السبى والفاقة ويغذو كلبه **قوله** لخفة عقولهم وجهلهم بان الله رازق
اولادهم لاهم فى الكشاف لخفة احلامهم وجهلهم بان الله تعالى هو رازق اولادهم
لا هم انتهى قال العلامة الطيبى الظاهر ان جهلهم عطف على خفة تفسير لقوله بغير
علم ولخفة احلامهم تفسير لقوله سفها وانه مفعول له قال ابو البقاء سفها مفعول له
او مصدر لفعل محذوف وبغير علم حال قلت المعنى قتلوا اولادهم فى حال كونهم جاهلين
بالله وبانه هو الرزاق ذو القوة المتين لاجل خفة عقولهم انتهى وفى الكشف قوله
لخفة احلامهم وجهلهم تفسير لقوله سفها بغير علم على اللف وفيه اشارة الى ان
الحال اعنى قوله بغير علم له مدخل فى التعليل لمناسبته للحكم **قال** تعالى وهو الذى
انشأ جنات معروشات وغير معروشات قال الفرج ابن الجوزى اربعة اقوال احدها
ان المعروشات ما انبسط على الارض وانتشر مما يعرش كالكرم والقرع والبطيخ وغير معروشات
ما قام على ساق كالنخل والزرع وساير الاشجار والثانى ان المعروشات ما انبته الناس
وغير معروشات ما خرج فى البرارى والجبال من الثمار رويه عن ابن عباس والثالث

ان المعروشات وغير المعروشات الكروم خاصة منه ماعرش ومنه ما لم يعرش قاله
الضحاك والرابع ان المعروشات الكروم التي قد عرش عنبها وغير معروشات سائر
الشجر الذي لم يعرش قاله ابو عبيدة انتهى واختار الامام الواحدي قول الضحاك و
تبعه الزمخشري وتبعه المص وقد نقل القول الاول عن ابن عباس الامام البغوي والامام
الثعلبي وجعل كل منهما هذا الوجه اول الوجوه واولها مثل الحافظ ابي الفرج قوله
مرفوعات على ما يحملها في الكشاف معروشات مسموكات ثم قال يقال عرشت الكرم
اذا جعلت له دعائم وسمكا تعطف عليه القضبان وسقف البيت عرشه قوله
المعروشات ما غرسه الناس فعرشوه الخ وهو المنقول عن ابن عباس في الرواية الثانية
عنه كما تحققت كلمة التمريض لكان اولى قوله ثمره الذي يؤكل في الهيئة والكيفية و
الضمير للزرع والباقي مقيس عليه او للنخل والزرع داخل في حكمه لكونه معطوفا عليه
او للجميع على تقدير اكل ذلك او كل واحد منهما والذي رأينا من النسخ وقع فيه كلمة باقي
في قوله والباقي مقيس عليه بفتح الباء الموحدة والقاف المكسورة بعد الالف ووقع
في نسخ بعض الحواشي والثاني بالثاء المثلثة والنون المكسورة بعد الالف بدل
الباقي ولذا قال ذلك البعض يعني بالثاني النخل لانها ثاني الجنات ولا يخفى ان الجنات
ايضا مقيسة عليه فالاولى والباقي مقيس عليه انتهى ولعل ذلك من تصحيف الناسخين
فلا يرد الاولوية ولا حاجة الى العناية المذكورة ثم قال وكون الزرع معطوفا على النخل
مختلف فيه وعند البعض معطوف على جنات فالحمل مقيسا على هذا التقدير ايضا و
كون المعطوف في حكم المعطوف عليه ليس على اطلاقه كما تقرر في محله فلا يوجب اشتراكهما
فيما هو حال عن المعطوف عليه وعدم كون الاختلاف حين الانشاء لا يوجب جعل الحال
مقدرة وان اتفق كلمتهم بل يجوز ان يكون اطلاق المختلف باعتبار ما يؤول اليه فتامل
انتهى قلت فظهر حينئذ وجه اتفاق كلمتهم لانهم حملوه على الحال المقدرة لاجل ان تتضح
ان الكلمة لا يصح ان يبنى على حقيقتها بل لا بد من الحمل على المجاز فهذا الاعتراض من القائل
يصيح من باب تعيين الطريق الذي هو امر مستهجن عند ارباب المناظرة ولعل لهذا
قال فتامل في الكشاف مختلفا اكله في اللون والطعم والحجم والرائحة وقرئ اكل بالضم والسكون
وهو ثمره الذي يؤكل والضمير للنخل والزرع داخل في حكمه لكونه معطوفا عليه انتهى قال
ابو حيان قال الزمخشري والضمير في اكله عائد على النخل والزرع وافرد لدخوله في حكمه
بالعطفية انتهى هذا ليس بجيد لان العطف بالواو لا يجوز افراد ضمير المتعاطفين وقال
الحوفي والهاء في اكله عائدة على ما تقدم من ذكر الاشياء المنشآت انتهى وعلى هذا
لا يكون حالا من النخل والزرع فقط بل جميع ما انشاء لاشتراكها كلها في اختلاف
المأكول ولو كان كما زعم لكان التركيب مختلفا اكلهما الا ان اخذ على حذف مضاف اي ثمر
جنات وروعي هذا المحذوف فقيل اكله بالافراد على مراعاته فيكون ذلك نحو قوله
او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج اي او كذي ظلمات والظاهر عوده على اقرب مذكور
وهو الزرع فيكون قد حذفت حال النخل لدلالة هذه الحال عليها التقدير النخل مختلفا
اكله والزرع مختلفا اكله كما في زيد وعمرو قائم انتهى كلام ابي حيان قلت قوله الا ان
اخذ على حذف مضاف يعني اخذ جنات في قوله وهو الذي انشاء جنات معروشات

معروشات انشاء ثمر جنات معروشات ويخدشه شيئان احدهما ان لفظ الاكل في قوله
تعالى مختلفا اكله موضوع في لغة العرب للثمر فيلزم ان يكون اضافة الاكل الى الضمير
المجرور في اكله اضافة الشيء الى نفسه وثانيهما ان الظاهر ان يكون قوله وهو الذي
انشاء جنات معروشات الى قوله مختلفا اكله امتنانا للعباد بانشاء نفس الجنات
المختلفة الاشكال والاوراق والازهار سيما وقت نضارتها وطراوتها لحصول البهجة
والسرور لناظريها مع ان فيها لآيات لقوم يعقلون ومن قوله مختلفا اكله امتنانا
للعباد باكل ذلك وثمارها قوله على تقدير اكل ذلك بضم الهمزة والكاف واشار بقوله
ذلك الى ان الضمير في قوله اكله بمعنى ذلك واذا كان الضمير بمعنى ذلك لا يقتصر على
الواحد بل يراد به المتعدد ايضا كما سبق مرارا والزمخشري اقتصر في ضمير اكله على النخل و
المص زاد عليه وجوها ثلثة احدها ارجاعه الى الزرع وثانيها ارجاعه الى النخل و
الزرع بجعل الضمير بمعنى ذلك وثالثها ارجاعه اليهما باعتبار كل واحد منهما وفي
هذا التقرير للمصنف اشارة الى فائدة جليلة وهي ان جعل الضمير بمعنى ذلك ليس
باعتبار كل واحد كما توهمه البعض بل بمعنى معا حيث جعل الوجه بمعنى كل واحد
مقابلا للوجه بمعنى المعية ثم ان بتقرير المص يضمحل ما استشكله ابو حيان قال تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده قال ابو الفرج ابن الجوزي وفي المراد بهذا الحق قولان احدهما
انه الزكاة روي عن انس بن مالك وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن وطاوس
وجابر بن زيد وابن الحنفية وقتادة في آخرين فعلى هذا الآية محكمة والثاني انه حق
غير الزكوة فرض يوم الحصاد وهو اطعام من حضر وترك ما سقط من الزرع والثمر
قاله عطا ومجاهد وهل نسخ ذلك ام لا ان قيل انه امر وجوب فهو منسوخ بالزكاة و
ان قلنا امر استحباب فهو ما في الحكم في تفسير الثعلبي قال مجاهد اذا حصدت فحضرك
المساكين فاطرح لهم منه واذا دسته وذريته فاطرح لهم منه واذا اكدسته فاطرح
لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكوته وقال ابراهيم هو الضغث وقال الربيع لقاط السنبل
قال مجاهد كانوا يعلقون العذق عند الصرام فيأكل منه الضيف ومن مر قال زيد
بن ثابت كان اهل المدينة اذا صرموا يجيئون بالعذق فيعلقونه في جانب المسجد فيجيئ
المساكين فيضربه بعصاه فيسقط منه ويأخذه وقال سعيد بن جبير وعطية كان
هذا قبل الزكوة فلما فرضت الزكوة نسخ هذا قال سفيان سألت السدي عن هذه الآية
فقال نسختها العشر ونصف العشر قلت عمن قال من العلماء وقال مقسم عن ابن عباس
نسخت الزكوة كل نفقة في القرآن قال تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين في تفسير
الثعلبي والواحدي والبغوي وابن الجوزي قال ابن عباس كان رجل يتسرعون عند الصرام
فيقول الرجل لا امنع سائلا حتى امسى فعمد ثابت ابن قيس بن شماس الى خمسمائة نخلة
فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يترك لاهله شيئا فكره الله ذلك له فانزل ولا تسرفوا
الآية قال الواحدي اسرف ولم يترك لاهله شيئا قال الزجاج والتاويل على هذا ان الانسان
اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئا فقد اسرف حين لم يبق لاولاده شيئا لانه
جاء في الخبر ابدأ بمن تعول وهذا مجاوزة حد الاعطاء انتهى وفي تفسير الثعلبي ايضا قال
السدي ولا تسرفوا ولا تعطوا اموالكم فتقعدوا فقراء وقال سعيد بن مسيب لا تمنعوا

الصدقة وقال يمان بن رباب ولا تبذر وا تبذيرا وقال مقاتل وعطية العوفى ولا
تتركوا الاصنام فى الحرث والانعام قال الزهرى لا تنفقوا فى المعصية وقال مجاهد لو كان
ابو قبيس ذهبا فانفقه فى طاعة الله لم يكن مسرفا وفى هذا المعنى قيل لحاتم الطائى
لا خير فى السرف فقال لا سرف فى الخير ثم قال وقال اياس بن معاوية ما جاوزت به
امر الله فهو سرف واسراف وروى ابن وهب عن ابن زيد قال الخطاب للسلاطين يقول
لا تأخذوا فوق حقوقكم انتهى قلت ويجب ان يحمل قول مجاهد لو كان ابو قبيس ذهب
فانفقه فى طاعة الله لم يكن مسرفا على ما يشعر به سبب نزول هذه من انفاق لا
يكون ذلك الانفاق مقتصرا عن اهله وعما يجب عليه نفقته والا فيكون الانفاق
معصية لا طاعة فى الحقيقة وان كان فى صورة الطاعة وقد قال الله تعالى لاكرم
خلقه ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا قال البوصيرى فى البردة **بيت**
واخش الدسايس من جوع ومن شبع • فرب مخمصة شر من التخم **قال** تعالى ومن الانعام
حمولة وفرشا فى تفسير الثعلبى قال اهل اللغة الحمولة كل ما يحمل عليها ويركب مثل كبار
الابل والبقر والخيل والبغال والحمير سميت بذلك لانها تحمل والفعولة بفتح الفاء اذا كا
بمعنى الفاعل استوى فيها المذكر والمؤنث نحو قولك رجل فروقة وامراءة فروقة
للجبان الخائف ورجل صرورة وامراءة صرورة اذا لم يحج واذا كان بمعنى المفعول فرق
بين الذكر والانثى كالحلوبة والركوبة والفرش ما يؤكل ويحلب ولا يحمل عليه مثل الغنم
والفصلان والعجاجيل سميت فرشا للطافة اجسامها وقربها من الفرش وهى الارض
المستوية **قوله** والزوج ما معه آخر من جنسه يزوجه وقد يقال لمجموعهما والمراد الاول
قال الامام الثعلبى فالذكر زوج والانثى زوج انتهى قال الامام البغوى يسمى الواحد زوجا
اذا كان لا ينفك عن الآخر انتهى قال ابو الفرج والزوج فى اللغة الواحد الذى يكون معه
آخر قلت هذا الكلام يفتقر الى تمام وهو ان يقال الزوج ما كان معه من جنسه فحج
يقال للكل واحد منهما زوج انتهى فى الكشاف والواحد اذا كان وحده فهو فرد واذا كان
معه غيره من جنسه سمى كل واحد منهما زوجا وهما زوجان بدليل قوله خلق الزوجين
الذكر والانثى والدليل عليه قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضأن اثنين
ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ونحو تسميتهم الفرد بالزوج بشرط
ان يكون معه آخر من جنسه تسميتهم الزجاجة كاسا بشرط ان يكون فيه **قوله**
والضأن اسم جنس كالابل وجمعه ضئين او جمع ضائن كتاجر وتجر قال الزجاج الضأن
جمع ضائن كالتجر جمع تاجر وقيل جمع لا واحد له من لفظه ويجمع على ضئين كالعبيد يجمع
على عبيد **قوله** والمعنى انكار ان الله حرم من الاجناس الاربعة ذكرا كان او انثى او ما تحمل
اناثها ردا عليهم فانهم كانوا يحرمون ذكور الانعام تارة واناثها واولادها كيف كانت
تارة زاعمين ان الله حرمها فانهم كانوا اذا نتجت من صلب الفحل عشرة ابطن حرموا ظهره
ولم يمنعوه من ماء ولا مرعى وقالوا انه قد حمى فهو الذى يسمونه الحامى وان الشاة
اذا ولدت انثى فهى لهم وان ولدت ذكرا فهو لآلهتهم وان ولدتهما وصلت الانثى
اخاها فهى الوصيلة وكالبحيرة والسائبة فانه اذا نتجت الناقة خمسة ابطن آخرها
ذكر بحروا اذنها وخلوا سبيلها فلا تركب ولا تحلب وكان الرجل منهم يقول ان شفيت

ان شفيت فناقتى سائبة فحلى شئ يجعلها كالبحيرة فى تحريم الانتفاع بها وكانوا اذا
ولدت النوق البحاير والسوايب فصيلا حيا ذكرا كان او انثى حرموا لحم الفصيل
على النساء دون الرجال وان وضعت ميتا ذكرا كان او انثى اشترك النساء والرجال
فى لحم ذلك الفصيل ولا يفرقون بين الذكور والاناث فى حق الاولاد فلما قام
الاسلام وبينت الاحكام جادلوا النبى عليه السلام بان قالوا يا محمد بلغنا انك
تحرم اشياء مما كان اباؤنا يفعلوه قال لهم النبى عليه السلام انكم حرمتم اصنافا
من النعم على غير اصل وانما خلق تعالى هذه الازواج الثمانية للاكل والانتفاع بظهورها
ولبنها فمن اين جاء هذا التحريم امن قبل الذكورة ام من قبل الانوثة فتحيروا ولم
يتكلموا فلو قالوا جاء التحريم بسبب الذكورة وجب ان يحرم جميع الذكور وان
قالوا بسبب الانوثة وجب ان يحرم جميع الاناث وان كان باشتمال الرحم عليه
وجب ان يحرم الكل على الكل فمن اين جاء هذا التفصيل والتوزيع واما التخصيص
لما اشتملت عليه الارحام بالولد الخامس او بالبعض دون البعض فمن اين جاء
ذلك قال الامام الرازى هذا ما اطبقت عليه المفسرون فى تفسير هذه الاية
وهو عندى بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعنى
الضأن والمعز والابل والبقر محصورة فى الذكورة والانوثة الا انه لا يجب ان
يكون علة التحريم ما حكموا بحرمته محصورة فى الذكورة والانوثة بل علة تحريمها
كونها بحيرة او سائبة او وصلة او حامية ونحو ذلك من الاعتبارات وكما اذا قلنا
انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل لا يرد علينا ان يقال ان ذلك الحيوان
ان حرم لاجل كونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب
ان يحرم كل حيوان انثى ولما يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذى ذكره
المفسرون فى تفسير هذه الآية ويجب على العاقل ان يذكر فى تفسير كلام الله تعالى وجها
صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندى فيه وجهان احدهما
ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام
على سبيل الانكار يعنى انكم لا تقرون بنبوة نبى ولا تعرفون بشريعة شارع فكيف
تحكمون ان هذا يحل وهذا يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصلة و
الحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانعام الاربعة
فلما لم يحكموا بهذه الاحكام فى الاقسام الثلثة وهى الضأن والمعز والبقر فكيف
خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين انتهى قلت قوله وكما اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح
بعض الحيوانات الخ هذا لا يرد على المفسرين نقضا بوجه من الوجوه للفرق الظاهر بين
حرمة الامر الذى ادعوا حرمته وبين حرمة الامر الذى حرم الله تعالى لكون حرمة الا
الامر الاول لم يبن على اصل ثابت بل اثبتوا تلك الحرمة من عند انفسهم ما انزل الله بها
من سلطان بخلاف الامر الثانى فان حرمته كانت من الله تعالى فلذا لا يصح فيه الترديد
الذى يصح فى الامر الاول لان له تعالى ان يحرم ما اراد وان يحلل ما اراد فليس لاحد
ان يقول لماذا حرم الله تعالى ذلك الشئ بعد ما تعين ذلك الشئ بخلاف الامر
الذى حرمه العباد من عند انفسهم بلا ورود تحريم من الله تعالى فالقياس قياس

مع الفارق قوله الا انه لا يجب ان يكون ان يكون علة التحريم ما حكموا محصورة في
الذكورة والانوثة بل علة تحريمها كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حامية قلنا
ان كون الامور الاربعة علة للتحريم عندهم لا مجال لانكاره لان ذلك ثابت باد عائهم
وجعلهم الا انه لما تحقق في مجموع الامور الاربعة صفتان اعني الذكورة والانوثة
ولم يكن ذلك التحريم مبتنيا على اصل ثابت شرعي يا مثل المحرمات الشرعية الثابتة
من الله كان رسول الله عليه السلام مأمورا من الله تعالى بالمناظرة والمباحثة معهم
على وجه السبر والتقسيم وعلى وجه الاخذ بالاحتمالات والشقوق المحتملة لمجرد
اظهار فساد دعوى الخصم وبطلانها حتى يتبين لنا الذين صدقوا ونعلم الكاذبين
وقد قال المحققون من علماء المذاهب الاربعة دلت هذه الآية الكريمة على اثبات
المناظرة في العلم لان الله تعالى امر نبيه عليه السلام فيها بان يناظرهم ويبين
فساد قولهم قالوا وفيها اثبات القول بالنظر والقياس وفيها دليل على ان القياس
اذا ورد عليه خلافه النص بطل القول به ثم هذا البحث والمناظرة من طرف المفسرين مع الامام
اتباعهم على وجه التبرع منا والا فالظاهر من سرد كلماتهم واللائح من سبك مقالاتهم ان
هذا النسق الذي ذكروه في تفسير هذه الآية الكريمة تقرير للرواية الواردة عن ائمة
التفاسير فاذن لا حاجة في دفع كلام الامام عنهم الى ما ذكرنا كما لا يخفى عن من له المام
باصول الحديث واصول التفسير فلننقل شيئا من ذلك حتى يظهر المرام ويتضح المقام
فلنقتصر من ذكر كلمات المفسرين الذين هم اصحاب الروايات مثل الامام محمد بن جرير
الطبري والثعلبي والواحدي والبغوي والماوردي والقرطبي وابي الفرج ابن الجوزي و
الكواشي على تقرير الامام البغوي مع اتفاق الجميع على ان هذا النظم الشريف احتجاج على
بطلان دعوى المشركين من العرب فلنذكر اولا سبب نزول الآية ثم كلام البغوي بعده فنقول
قال الماوردي في تفسيره والقرطبي والكواشي نزلت هذه الآية على رسول الله حين اتاه
عوف بن مالك فقال له احللت ما حرم اباؤنا يعني البحيرة والوصيلة والسائبة
والحام فانزل الله تعالى هذه الآية وزاد الماوردي رواه ابو صالح عن ابن عباس
قال الامام البغوي في المعالم انهم كانوا يقولون هذه انعام وحرث حجر وقالوا ما
في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وحرموا السائبة والبحيرة
والوصيلة والحامي وكانوا يحرمون بعضها على الرجال فلما قام الاسلام وثبتت الاحكام
جادلوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكان خطيبهم مالك بن عوف ابي الاحوص الجشمي
فقال يا محمد بلغنا انك تحرم اشياء مما كان اباؤنا يفعلون فقال لهم رسول الله انكم
قد حرمتم اصنافا من النعم على غير اصل وانما خلق الله هذه الازواج الثمانية للاكل و
الانتفاع بها فمن اين جاء هذا التحريم امن قبل الذكر ام من قبل الانثى فسكت مالك بن عوف
وتحير فلم يتكلم فلو قال جاء التحريم بسبب الذكورة وجب ان يحرم جميع الذكورة و
ان قال بسبب الانوثة وجب ان يحرم جميع الاناث وان قال باشتمال الرحم عليه
فينبغي ان يحرم الكل لان الرحم لا يشتمل الا على ذكر وانثى فاما تخصيص التحريم بالولد
الخامس او بالبعض دون البعض فمن اين ذلك ويروى ان النبي عليه السلام قال
لمالك مالك يا مالك لا تتكلم قال له مالك بل تتكلم واسمع منك انتهى فظهر لك

فظهر لك مما ذكرنا ان ما اطبقت عليه المفسرون من السبك والتقرير الذي ذكره الامام
عنهم ليس مخترعا من عند انفسهم بل كان مبنيا على الرواية لان الاخبار عن مجلس
الرسول عليه السلام وعن مجاورة ومعاملته فيه مع هؤلاء المشركين وبيان حالهم
وبهتهم وتحيرهم في ذلك المجلس لا يصح الا ممن حضر ذلك المجلس وشاهد الوقعة
وهم الصحابة ليس الا فذكر المفسرين ما وقع في هذا المجلس بلا سند وعنعنة ليس
الا على سبيل الانقطاع فيكون ذلك منهم مثل معلقات البخاري المذكورة في صحيحه
ومثل ذلك دأب المحدثين يقولون قال رسول الله قال ابن عباس قال ابن عباس
قال سعيد بن مسيب مثلا مع ان بين المحدثين وبين ما دوا عنهم مدة بعيدة
وقد قالوا ان مثل ذلك منهم لثبوت الحديث عندهم بسنده او ذكروه في موضع
آخر من كتابهم او دوما للاختصار او لسائر الاغراض الصحيحة ومثل ذلك اذا كان
صادرا من اصحاب الحديث ممن اشتهر بالرواية واما اذا اصدر عمن ليس كذلك فليس
تعليقه معتبرا اصلا وقد كان المفسرين من اهل الحديث واصحاب الروايات فمعلقاتهم
معتبرة اذا تتفقوا كما فيما نحن فيه وقد عرفت منا مرارا ان سبب النزول وتعيين معنى الآية
بالرواية لا يجري فيه راي ولا قياس وانما هو توقيف من الشارع فقدح الامام
لما اطبق عليه المفسرون من السبك والتقرير وقوله ويجب على العاقل ان يذكر في
تفسير كلام الله تعالى وجها صحيحا واما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز جراءة
عظيمة على اصحاب الحديث وارباب الروايات مع انه راجل في صناعة الحديث و
الروايات ومألوف على الوساوس والخطرات الفلسفية والعجب ان العلامة الطيبي
من اصحاب الدراية والرواية وكذا صاحب الانتصاف وابن المنير كان في الدراية
والرواية على قدم عظيم فكان ينبغي لهذين الجليلين ان لا يتساهلا في هذا الباب
وكذا الجلال السيوطي له باع طويل في الروايات والآثار فكان ينبغي لكل منهم
ان يحاموا ويذبوا عن هؤلاء المفسرين الاعلام عظماء الدين وكبراء الاسلام ولعل
كاتب الحروف ممن ادخر بهذه المنقبة الجليلة وما ذلك على الله بعزيز قوله قل اكنتم
حاضرين شاهدين فكلمة ام ههنا للاضراب بمعنى بل والهمزة والاستفهام للانكار
ويقال لكلمة ام هذه ام المنقطعة واما كلمة ام في قوله تعالى قل آالذكرين حرم ام
الانثيين فيقال لمثلها ام المتصلة قوله انما يعلم بالوحي لا بالهوى ورد عليه ان
ظاهره يدل على ان التحريم يعلم بالوحي واما انه لا يعلم الا به فغير معلوم منه واجيب
ان هذه الآية لرد ما زعمه المشركون من تحريم ما لم يحرمه الله يعني لم يوح الي تحريم ما
ذكرتم وانما اوحي الي تحريم ما ذكر في الآية الكريمة فبطل زعمكم في تحريم الامور المذكورة
فلو لم يكن الحصر مقصودا لم يفد بطلان زعمهم قوله والمستكن فيه راجع الى ما رجع
اليه المستكن في يكون في الكشاف ويجوز ان يكون فسقا مفعولا له من اهل اي اهل
لغير الله به فسقا فان قلت فعلى م يعطف اهل والى م يرجع الضمير في به على هذا
القول قلت يعطف على يكون ويرجع الضمير الى ما رجع اليه المستكن في يكون انتهى
لا يخفى ان الضمير في به راجع الى المستكن في يكون فاذا كان في اهل ضمير راجعا الى المستكن
في يكون ايضا يصير المعنى اهل الطعام لغير الله بالطعام ولا وجه له والصواب للمصنف

ان يقول والضمير في به راجع الى ما رجع اليه المستكن في يكون واعترض ابو حيان على الزمخشري فقال جعل الزمخشري فسقا منصوبا على انه مفعول من اجله مقدم على العامل فيه وهو اهل وفصل بين او واهل بالمفعول له وهذا اعراب متكلف جدا وتركيب هذا الاعراب خارج عن الفصاحة وغير جائز على قراءة من قرأ الا ان تكون ميتة بالرفع فيبقى الضمير في به ليس له ما يعود اليه ولا يجوز ان يتكلف محذوف حتى يعود الضمير عليه فيكون التقدير او شئ اهل لغير الله به لان مثل هذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر انتهى وقال ابو حيان ايضا قبل هذا الكلام وجاء الترتيب ههنا كالترتيب الذي في البقرة وفي المائدة وجاء ههنا هذه المحرمات منكرة والدم موصوفا بقوله مسفوحا بقوله مسفوحا والفسق موصوفا بقوله اهل لغير الله به وفي تينك السورتين معرفا لان هذه السورة مكية فعلق بالمنكر وتانك مدنيتان فجاءت تلك الاسماء معارف بالعهد حوالة على ما سبق تنزيله في هذه السورة **قوله** والاية محكمة لانها تدل على انه عليه السلام لم يجد فيما اوحى الى تلك الغاية محرما غير هذه وذلك لا ينافي ورود التحريم في شئ آخر فلا يصح الاستدلال بها على نسخ الكتاب بخبر الواحد ولا على حل الاشياء الا مع الاستصحاب لا يجوز الامام الشافعي نسخ الكتاب بخبر الواحد مطلقا فيرد عليه نقضا بان مدلول هذه الاية حصر ما حرم الله تعالى في شرعه في الاشياء الاربعة المذكورة في هذه الاية وقد حرم رسول الله بما روي عنه في الصحيح اكل كل ذي ناب من السباع واكل ذي مخلب من الطيور ولما كان المصنف شافعيا اجاب عن طرف الامام الشافعي بان هذه الاية موقتة دالة على التوقيت بقرينة صيغة المضي اعني قوله فيما اوحي الي يعني لم اجد حرمة غير تلك الاربعة فيما اوحي الي الى هذا الآن اعني وقت نزول هذه الاية فلا ينافي ورود التحريم في حق شئ آخر مثل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور فلم يكن الاية منسوخة بل هي محكمة على حالها فحينئذ لا يصح استدلال من الناقض المذكور بهذه الاية الكريمة على نسخ الكتاب بخبر الواحد فكما لا يصح استدلال بهذه الاية على نسخ الكتاب بخبر الواحد كذلك لا يصح الاستدلال بها على كون شئ من الاشياء ما عدا المحرمات الاربعة المذكورة حلالا ايضا لما قد علمت ان الاية مقيدة ومخصصة بوقت معين فلا ينافي ورود نص محرم بالكسر في حق شئ آخر ما عدا الاشياء الاربعة فان لم يرد نص محرم بالكسر في شئ من الاشياء لا نقول ان تحليل ذلك الشئ بهذه الاية بل لاستصحاب الحال لان استصحاب الحال حجة عند الشافعي فقول المصنف الا مع استصحاب الحال استثناء منقطع قال في شرح المنهاج لا اجد الحال اي لا اجد في الحال بحسب الوحي الحاصل فيها حراما غير المذكورات ولا يدل على انه لا يجد في المستقبل بحسب الوحي الذي يوحى اليه فيه حراما غيرها فحينئذ لا يكون الخبر وهو قوله نهى عن اكل كل ذي ناب ناسخا للاية انتهى **قوله** ولعل المسبب عن الظلم تعميم التحريم في الكشاف وكان بعض ذوات الظفر حلالا لهم فلما ظلموا احرم ذلك عليهم فعم التحريم كل ذي ظفر بدليل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما كقولك من زيد اخذت ماله تريد بالاضافة زيادة الربط والمعنى حرم عليهم لحم كل ذي ظفر وشحمه وكل شئ منه وترك البقر والغنم على التحليل لم يحرم منهما الا الشحوم

الشحوم الخالصة انتهى في حاشية الشيخ زكريا عند قول المصنف تعميم التحريم اي على اليهود لا لتخصيصه بهم اذ غيرهم يشاركوهم فيه وقوله عن الظلم اخذه من قوله بعد ذلك جزيناهم ببغيهم او من قوله في النساء فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم انتهى يشعر ان هذا الكلام ان مراد المصنف تعميم التحريم هو تعميمه لليهود وغيرهم اذا ظلموا وغير ظاهر وكذلك هو مخالف لسبك الزمخشري بل الظاهر ان المراد هو ان التصريح بلفظ كل يومي الى انه كان قبل ذلك تحريم بعض من الاشياء المذكورة فلما ظلموا احرم الكل فتعميم التحريم لم يكن الا لحم كل ذي ظفر وشحمه عليهم مع السكوت عن غيرهم اثباتا ونفيا فالحصر بالنسبة الى حالهم اولا قبل ورود التعميم **قوله** الثروب ولحوم الكلى الثروب بفتح الثاء المثلثة جمع ثرب وهو شحم رقيق يغشي الكرش والامعاء **قوله** والاضافة لزيادة الربط اي الاضافة في شحومهما لزيادة الربط اذ يكفي ان يقال ومن البقر والغنم حرمنا عليهم الشحوم اذ يعلم منه ان الشحوم شحوم البقر والغنم فاضافة الشحوم الى الضمير لزيادة الربط وانما قصد الى زيادة الربط ليعلم اختصاص الحكم بما ذكر علما ظاهرا مؤكدا والا فاصل الربط حاصل بدون الاضافة ايضا **قوله** الا ما علقت بظهورهما وفي بعض الحواشي زاد عليه في الكشاف والجنوب وكانه تركه لانه زائدة على النص فلا بد له من دليل انتهى وهو في غاية السقوط اذ ما ذكره الزمخشري مروي عن ابن عباس وقتادة نقله الامام الواحدي والبغوي والثعلبي وابن الجوزي عبارة الكشاف الا ما اشتمل على الظهور والجنوب من السحفة انتهى في الصحاح وهي الشحمة التي على الظهر الملتزقة بالجلد فيما بين الكتفين الى الوركين **قوله** او ما اشتملت على الامعاء جمع حاوية او حاوياء كقاصعاء وقواصع او حوية كسفينة وسفاين قال ابو حيان الحوايا ان قدر وزنها على فواعل فجمع حاوية كزاوية وزوايا او جمع حاوياء كقاصعاء وقواصع وان قدر وزنها فعايل فجمع حوية كمطية ومطايا وهي الدوارة التي تكون في بطون الشاه قال علي بن عيسى الرماني هو كل ما تحويه البطن فاجتمع واستدار وقال ابن عباس وجماعة هي المباعر انتهى فقوله او الحوايا في موضع نصب عطفا على ما بتقدير مضاف اي شحوم الحوايا او في موضع رفع عطف على ظهورهما اي ما حملته الحوايا **قوله** وقيل هو عطف على شحومهما قال ابو الفرج ابن الجوزي واتفقوا على ان ما حملت ظهورهما حلال بالاستثناء من التحريم فاما ما حملت الحوايا او ما اختلط بعظم ففيه قولان احدهما انه داخل في الاستثناء وهو مباح والمعنى وابيح لهم ما حملت الحوايا من الشحم وما اختلط بعظم هذا قول الاكثرين والثاني انه نسق على ما حرم لا على الاستثناء فالمعنى حرمنا عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت الظهور فانه غير محرم قاله الزجاج **قوله** واو بمعنى الواو في الكشاف وقيل الحوايا عطف على شحومهما واو بمنزلتها في قولهم جالس الحسن او ابن سيرين انتهى في الكشف يريد انها مستعارة للتساوي في غير الشك كما مر في قوله تعالى او كصيب من السماء قال العلامة الطيبي في حاصل الكلام ابن الحاجب انك اذا عطفت والحوايا او ما اختلط بعظم على شحومهما دخلت الثلث تحت حكم النفي فيحرم الكل سوى ما استثني منه واذا عطفت على المستثنى لم يحرم سوى الشحوم واو على الاول للاباحة وعلى الثاني للتنويع انتهى قلت فلا حاجة اذن الى جعلها بمعنى الواو **قوله** لاتصالها بالعصعص بضم العينين المهملتين بينهما صاد مهملة

ويقال انه للاباحة كما يفهم من كلام الزجاج ايضا منه

ساكنة آخرها صاد مهملة عجب الذنب والعجب اصل الذنب قوله في الاخبار و
الوعد والوعيد في الكشاف وانا لصادقون فيما اوعدنا به العصاة لا نخلفه
كما لا نخلف ما وعدناه اهل الطاعة انتهى قال العلامة الطيبي الثاني صحيح و
الاول اعتزال وانشد اصحابنا واني اذا اوعدته او وعدته ، لمخلف ايعادي
ومنجز موعدي ، ويرد علينا ان اهل السنة افترقوا فرقتين فرقة على انه لا يجوز
الخلف اصلاً لا في الوعد ولا في الوعيد ومنهم الامام الرازي قال ابن فورك في
كتاب الابانة وعن الشيخ الاشعري ههنا روايتان والفرقة الاخرى على انه يجوز
الخلف في الوعيد ومنهم ابو عمرو بن العلاء من قدماء اهل السنة ومنهم الواحدي
واكثر المتأخرين من الحنفية والاشعرية فقوله والاول اعتزال يرد عليه انه ذهب
اليه جم غفير من اهل السنة قال صاحب الانتصاف واهل السنة وان قالوا بجواز
العفو عن العاصي الموحد فلا يقولون ان ذلك خلف ولا يلزمهم ذلك لان الله
تعالى حيث توعد المؤمنين العصاة علق حلول الوعيد بهم بالمشيئة واخبر انه
يغفر لمن شاء منهم فمن ثم اعتقدنا ان كل موحد عاص في المشيئة وحيث اطلق
وعيدهم في بعض الظواهر فهو محمول على المقيد فلا يلزمهم ح اعتقاد الخلف في الخبر
والزمخشري انما يدندن حول الزامهم ذلك فانى له به انتهى قيل وهذا الذي
ذكره جواب من قبل المجوزين بان ليس في الحقيقة والواقع خلف في الاخبار وانما
يتراءى في الظاهر ثم قوله انما يدندن الزامهم ذلك يجب ان يحمل على القول بان
فرقة من اهل السنة لا يرد عليهم اشكال ولا حاجة بالنسبة اليهم الى دفعه
وفرقة اخرى منهم يرد عليهم الاشكال ظاهراً ويندفع بما ذكره صاحب الانتصاف
فالاستشكال باعتقاد الخلف في الخبر وبلزوم ذلك ليس بمختص لاهل الاعتزال بل
فرقة اولى ايضاً من اهل السنة يوردون هذا الاشكال على الفرقة الثانية من
اهل السنة فليس دندنة الزمخشري حول الزامهم ذلك من حيث كونه معتزلياً والا
لصار من يحوم حول الزامهم مثل الامام واحزابه معتزلياً فانى يكون ذلك فيورد
الاشكال من الفرقة الاولى من اهل السنة ومن طرف المعتزلة ويدفع بما ذكره صاحب
الانتصاف من طرف الفرقة الثانية من اهل السنة انتهى قلت قول الزمخشري في بيان
قوله وانا لصادقون فيما اوعدنا به العصاة لا نخلفه ايراد والزام للقائلين
بجواز الخلف في الوعيد والفرقة المنكرين من اهل السنة المخالفين للفرقة القائلين
بجواز الخلف من اهل السنة مع صاحب الكشاف في هذا الايراد والالزام مع قولهم
بان كل موحد عاص في المشيئة وهذا القول والاعتقاد مشترك بين الفريقين
من اهل السنة مع اعتراض الفرقة الاولى على الثانية لتصريحهم بجواز الخلف في
الوعيد فقول القائل فيورد الاشكال من الفرقة الاولى من اهل السنة ومن طرف
المعتزلة ويدفع بما ذكره صاحب الانتصاف من طرف الفرقة الثانية ليس بصحيح لانه
لا اندفاع للاشكال بعد التصريح بجواز الخلف وقول صاحب الانتصاف والزمخشري
انما يدندن حول الزامهم ذلك فانى له به كلام لا يتم لانه ان اراد الدندنة حول
الزام الفرقة الاولى فغير صحيح لانهم كما لم يقولوا بجواز الخلف لا ايراد ولا الزام ولا دندنة

ولا دندنة منه بالنسبة اليهم وان اراد دخول الفرقة الثانية فكما يدندن حوله
بالايراد والالزام كان الالزام والايراد في محزه ولا يندفع بما ذكره اصلاً لتصريحهم
بجواز الخلف صريحاً فقوله فانى له به كلام ساقط بالمرة قال تعالى فان كذبوك
فقل ربكم الآية في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي قال ابن عباس لما قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم للمشركين هذا ما اوحي الي انه محرم على المسلمين وعلى اليهود
قالوا فانك لم تصب فنزلت هذه الآية وفي المكذبين قولان احدهما المشركون
قاله ابن عباس والثاني اليهود قاله مجاهد قوله يمهلكم على التكذيب فلا تغتروا
بامهاله فانه لا يهمل ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين حين ينزل او ذو رحمة
واسعة على المطيعين وذو بأس شديد للمجرمين فاقام مقامه ولا يرد بأسه لتضمنه
التنبيه على انزال البأس عليهم مع الدلالة على انه لازب بهم لا يمكن رده عنهم في
الكشاف فان كذبوك في ذلك وزعموا ان الله واسع الرحمة وانه لا يؤاخذ بالبغي
ويخلف الوعيد جوداً وكرماً فقل لهم ربكم ذو رحمة واسعة لاهل طاعته ولا
يرد بأسه مع سعة رحمته عن القوم المجرمين فلا يغتر برجاء رحمته عن خوف
نقمته انتهى قلت ذكر الزمخشري في المعنى المراد بقوله تعالى ربكم ذو رحمة واسعة
وجهاً واحداً وهو نعم انه تعالى كما قلتم ايها الكفرة ذو رحمة واسعة ولكن لاهل
طاعته وذكر المصنف في المعنى المراد به وجهين الاول ان معنى كونه تعالى ذا رحمة
واسعة عدم تعجيله تعالى عليهم بالعقوبة وامهاله تعالى على تكذيبهم الى الامد الذي
اراده والثاني هو الوجه الذي ذكره الزمخشري ففيما ذكره الزمخشري من الصنايع
البديعية القول بالموجب وهو ههنا حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما
يحتمله بذكر متعلقه ثم الكفرة حملوا كونه تعالى ذا رحمة واسعة على المطيع والعاصي و
الباغي والعادل فحمل تعالى ذلك على خلاف مرادهم فقال ان ربكم ذو رحمة واسعة كما
تقولون لكن للمطيعين دون المجرمين فالتفريع الذي يوافق هذا المعنى ما ذكره الزمخشري
من قوله فلا يغتر برجاء رحمته عن خوف نقمته والتفريع الذي يوافق الوجه الاول
من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف هو ما ذكره من قوله فلا تغتروا بامهاله الخ والمص
رحمه الله تعالى عند ذكر الوجه الذي ذكره الزمخشري لوح على نكتتين بديعتين منبئتين
فهذا الوجه زيادة على ما في الكشاف وبيان ذلك ان قوله ذو رحمة واسعة على
المطيعين عديله قوله ذو بأس شديد للمجرمين فاقيم مقام هذا العديل قوله ولا
يرد بأسه عن القوم المجرمين لنكتتين الاولى التنبيه على انزال البأس عليهم والثانية
الدلالة على انه امر لازب لهم لا يمكن رده يعني امكاناً وقوعياً لا امكاناً ذاتياً
قيل قوله وذو بأس شديد وصفه بالشدة للدلالة اضافة البأس الى ضمير الموصوف
بالرحمة الواسعة الايمائي الى قولهم اعوذ بالله من غضب الحليم والظاهر انه اخذه
من قوله ولا يرد بأسه لان البأس هو العذاب فاذا كان غير مردود يكون شديداً نحو
قوله تعالى وانهم آتيهم عذاب غير مردود ومن تعلق ذلك البأس الغير المردود الى
قوم عادتهم الجرم والبغي وتكذيب انبياء الله تعالى ورسله فيما بلغوا به اياهم
قوله ووقوع مجيئه يدل على اعجازه يعني كما يدل على ذلك كونه في الطبقة الاعلى من

البلاغة يدل عليه ايضا وقوع مجبره فلا تزاحم بين الدلالتين غاية ان الدلالة
الاولى عام شامل للايات التي هي مقدار اقصر سورة منه فضلا عن الاكثر منه
والدلالة الثانية مقتصرة ومختصة ببعض من الايات قوله لو شاء خلاف ذلك
مشية ارتضاء كقوله ولو شاء لهديكم اجمعين لما فعلنا نحن ولا اباؤنا فلو اراد
وبذلك انهم على الحق المشروع المرضي عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبايح
بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ينهض ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك
قوله كذلك كذب الذين من قبلهم اي مثل هذا التكذيب لك في ان الله تعالى منع
من المشرك ولم يحرم ما حرموه كذب الذين من قبلهم الرسل في الكشاف سيقول
الذين اشركوا اخبار بما سوف يقولونه ولما قالوه قال وقال الذين اشركوا لو شاء الله
ما عبدنا من دونه من شيء يعنون بكفرهم وتمردهم ان شركهم وشرك ابائهم وتحريمهم
ما احل الله بمشية الله تعالى وارادته ولولا مشيته لم يكن شيء من ذلك كمذهب
المجبرة بعينه كذلك كذب الذين من قبلهم اي جاؤا بالتكذيب المطلق لان الله عز وعلا
ركب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبراءته من مشية القبايح وارادتها
والرسل اخبروا بذلك فمن علق وجود القبايح من الكفر والمعاصي بمشية الله تعالى
وارادته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله تعالى وكتبه ورسله ونبذ
ادلة العقل والسمع وراء ظهره انتهى قال في الانصاف واذا تدبرت هذه الاية
وجدتها كافية في الرد على من زعم من اهل القبلة ان العبد لا اختيار له ولا قدرة البتة
بل هو مجبور على افعاله مقهور عليها وهم الفرقة المعروفون بالمجبرة والمصنف يغالط
في الحقايق فيسمي اهل السنة مجبرة وان اثبتوا للعبد اختيارا وقدرة لانهم يسلبون
تأثير قدرة العبد ويجعلونها مقارنة لافعاله الاختيارية مميزة بينها وبين
افعاله القسرية فمن هذه الجهة يسوي بينهم وبين المجبرة ويجعله لقبا عاما لاهل
السنة وجميع الرد على المجبرة الذين ميزناهم عن اهل السنة في قوله تعالى سيقول
الذين اشركوا الى قوله قل فلله الحجة البالغة وتتمة الاية رد صريح على طايفة اهل
الاعتزال القايلين بان الله تعالى شاء الهداية منهم اجمعين فلم يقع من اكثرهم
ووجه الرد ان لو اذا دخلت على فعل مثبت نفته فيقتضي ان الله تعالى لما قال فلو
شاء لم يكن الواقع انه شاء هدايتهم ولو شاء لوقعت هذا تصريح ببطلان زعمهم ونحل
عقدهم فاذا ثبت اشتمال الاية على رد عقيدة الطايفتين المذكورتين المجبرة في
اولها والمعتزلة في آخرها فاعلم انها جامعة لعقيدة اهل السنة منطبقة عليها
فان اولها كما بينا تثبت للعبد اختيارا وقدرة على وجه يقطع قدرته وعذره في
المخالفة والعصيان وآخرها تثبت نفوذ مشية الله في العبد وان جميع افعاله على
وفق المشية الالهية خيرا او غيره وذلك عين عقيدتهم فانهم كما يثبتون للعبد
مشية وقدرة يسلبون تأثيرهما ويعتقدون ان ثبوتهما قاطع لحجته فلزم له
بالطاعات على وفق اختياره ويثبتون نفوذ مشية الله تعالى ايضا وقدرته في
افعال عباده فهم كما رأيت تبع للكتاب العزيز يثبتون ما اثبت وينفون ما نفى مؤيدين
بالعقل والنقل انتهى قلت هذا الذي ذكره صاحب الانصاف قول ابي الحسن الاشعري

الاشعري ومن تبعه في انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وان للعبد اختيارا
وقدرة يصرفها على وفقه في حصول افعاله الاختيارية فهو تعالى يخلق تلك الافعال
على وفق اختياره على صرف قدرته فاختيار العبد وقدرته سبب لحصول الفعل ووقوعه
لكنها سبب عادي لا حقيقي اذ لا تأثير لها في وجود افعاله وانما المؤثر فيها هو
قدرة الله تعالى وحدها فبذلك يحصل الرد لاهل الاعتزال في بيان بطلان تمسكهم
واحتجاجهم بهذه الاية على اهل السنة واما على قول الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني
ومن تبعه ان الفعل من العبد بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد وكذا
على قول ابي بكر الباقلاني ان فعل العبد اصله وذاته بقدرة الله وحدها ووصفه
اعني كونه طاعة ومعصية بارادة العبد وقدرته فيكون المحل بعيدا عن شبهة الجبر
الذي توهمه اهل الاعتزال ونسبوه الى اهل الحق وانما يتوهم شبهة الجبر على تقدير
القول بمقالة الاشعري التي ذكرناها مع انه فاعلها بمشية الله تعالى وخلقه واهل
الاعتزال تبرؤا عن ذلك وقالوا ان الله تعالى يريد الخير فقط ولا يريد الكفر والشرك و
المعصية ولا يخلقها لكونها قبيحة وهو تعالى برئ عن ارادة القبيح وخلقه ونسبوا
اهل الحق الى الجبر وسموهم مجبرة واستدلوا على صحة مقالتهم بهذه الاية حيث ان تعالى
ذم في هذه الاية من قال بان المعاصي مثل الشرك والكفر وغيرهما بمشية الله تعالى و
ارادته وهذا القول الذي ذمه الله ورده في هذه الاية هو عين القول الذي ذهب
اليه الطائفة المنسوبة الى السنة فالقول بان الكفر والشرك وساير المعاصي واقعة
من العبد بارادة الله تعالى ومشيته مذموم مردود بشهادة هذه الاية فثبت بهذه
الاية القول بان الله تعالى لا يريد الكفر والشرك وساير المعاصي وبطل القول بانه تعالى
يريد الكفر والشرك وساير المعاصي هذا تقرير كلام المعتزلة في هذا المقام على ما يشعر به
كلام المصنف والجواب عن طرف اهل الحق على تقرير المص ايضا ان هذه الاية انما ينتهض
دليلا لكم ايها المعتزلة اذا كان معنى الاية هكذا وهو لو شاء الله ان لا نعبد من دون
الله نحن واباؤنا وان لا نحرم من شيء لما عبدنا نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء
يعني لو كان مرادهم بهذا الكلام الاعتذار لمن لامهم وابائهم لعبادتهم من دون الله
وبتحريمهم ما حرموا لان عبادتهم من دون الله وتحريمهم ما حرموا ليس بامر قبيح عندهم
حتى يعتذروا بارادة منه تعالى ومشية متعلقة بشركهم وتحريمهم مثل طائفة
الجبرية القائلين بان ليس لقدرتنا واختيارنا مدخل اصلا في الافعال الصادرة منا
ومشركو قريش يتحجون في عبادتهم الاصنام ويعتدونها امرا يتقرب به الى الله تعالى و
يطلبون به رضوانا من الله تعالى بشهادة قوله تعالى ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
زلفى وكذلك هم بتحريمهم ما حرموا يطلبون تقربا الى الله تعالى بشهادة قوله تعالى
والله امرنا بها فلو حملنا هذا القول على الاعتذار منهم لكان مخالفا لما حكاه الله تعالى
منهم في كلامه في مواضع متعددة فاذا لم يصح ان يكون هذا الكلام منهم في مقام الاعتذار
بل هو منهم احتجاج واستدلال على ان ما صدر منهم من الشرك والتحريم امر مرضي عند الله
تعالى فلا بد ان يكون ح معنى الاية هكذا لو شاء الله تعالى خلاف ذلك اي خلاف ما
كنا عليه من عبادة الاصنام وتحريم الاشياء مشية ارتضاء لما فعلنا نحن ولا اباؤنا

شيئاً من ذلك على وجه كونه مشروعاً مرضياً لكن التالي غير واقع فالمقدم مثله اما
بيان الملازمة فهو ظاهر واما بيان التالي فلانا لم نفعل شيئاً من ذلك من تسويل
انفسنا بل حكمنا بالتحريم لاجل ان الله امرنا به وعبدنا الاصنام ليقربونا الى الله زلفى
فكل من التحريم والعبادة المذكورة صدر منا لاجل كونه مشروعاً مرضياً فلم يريدوا
بذلك الكلام اعني لو شاء الله ما عبدنا الآية الاعتذار لعدم صحة الاعتذار ههنا
عنهم لعدم كون عبادة الاصنام او تحريم الاشياء قبيحاً عندهم بل كل منهما مرضي
مشروع عند الله على زعمهم فلم يريدوا بذلك الكلام الا انهم على الحق المشروع المرضي
عند الله فلم يكن ذمهم الله تعالى مشركي العرب بهذا الكلام دليلاً دالاً على مذهب
المعتزلة اصلاً ثم قال سعدي ههنا في بيان الآية على مذاق المص فكانهم جعلوا اقامتهم على
الشرك وتحريمهم ذلك بمشية الله تعالى ولم يقولوا هذا القول تعظيماً بل سخرية و
استهزاء وهم مكذبون بوضح قوله كذلك اي كهذا التكذيب الذي كذبوك الخ كذا
في الكواشي ويرد عليه انه لا مساس لهذا المعنى الذي نقله عن الكواشي في حل كلام المصنف
ههنا بوجه من الوجوه كما تحققت من تقريرنا وان اراد انه وجه اخر محتمل في الاية
ذهب اليه صاحب الكواشي فسلم ولا يفيده ثم قال في حل كلام المص ايضاً يعني انهم
يقولون لو شاء الله ورضي عدم اشراكنا لتحقق ذلك العدم لكن لم يتحقق فلم يشاء
ولم يرضى عدم اشراكنا فكان اشراكنا مرضياً مراداً لكن انتفاء مجموع الامرين لا يستلزم
انتفاء كل منهما فيجوز ان ينتفي المشية وان وجد الرضى كما في قوله تعالى ولو شاء
لهديكم اجمعين فان هدايتنا مرضية وان لم يتعلق بها المشية وحمل كلامه على ان
المشية مجاز عن الرضى وان كفى في الغرض لا يوافقه قوله كقوله ولو شاء لهديكم اجمعين
فان المراد فيه مشية الارتضاء انتهى وهو في غاية السقوط اذ ما ذكره تدقيق فلسفي
فلا يلتفت الى مثله في الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فبعد ذلك نقول انك
قد تحققت ان تقرير دليل المشركين هكذا لو شاء الله تعالى خلاف ما كنا عليه من الاشراك
والتحريم لما فعلنا شيئاً من ذلك على وجه المشروع المرضي لكن التالي خلاف الواقع لان الله
امرنا بالتحريم فلذلك حرمنا وامرنا بالتقرب اليه فلذلك عبدنا الاصنام لنتقرب
الى الله فاذا كان التالي خلاف الواقع كان المقدم ايضاً خلاف الواقع ولا شك ان هذه
الملازمة في غاية الظهور على زعمهم وكذا بطلان التالي بعد ما نبهنا عليه كما تبينت
مراراً ولا شك ان الكفرة المستدلين بهذا الدليل يدعون في شركهم وتحريمهم تحقق
مشيته تعالى ورضاه فيهما فهذا الدليل قائم على زعمهم يستدلون به نفي ما دعاهم
اليه رسول الله من التوحيد والتحليل ولا شك ان دليلهم هذا من قبيل الخطابيات
التي يكتفى في امثالها بالظنون فالاشتباه بعد ذلك بان انتفاء مجموع الامرين
يستلزم انتفاء كل منهما والايراد على المص بذلك من سوء الفهم لمراد المصنف وكذا نحن
لا يحتاج في تمشية مراد المص الى القول بان الارادة مجاز عن الرضى كما تحققت حتى
يقال انه لا يوافق قول المصنف ولو شاء لهديكم اجمعين ثم اعلم ان ايراد المص
قوله ولو شاء لهديكم اجمعين بيان ان هذا الدليل الذي اورده الكفرة على مشروعية
مذهبهم بقولهم لو شاء الله لهديكم اجمعين في تجرد ان كلا منهما دليل استثنائي

استثنائي استنتج فيه استثناء نقيض التالي هكذا لو شاء تعالى هدايتكم ايها الانسان
لهديكم اجمعين لكن التالي غير واقع لانتفاء الهداية في الجميع فانتفى المشية المتعلقة
بهداية الجميع لا ان الدليلين احدهما مثل الآخر من جميع الوجوه الا يرى ان الدليل الاول
باطل ناشي من تمردهم عن اصغاء كلام الرسل والدليل الثاني حق محض وصدق بحت
قصمنا به ظهور اهل الاعتزال كما قصمنا به ظهور الكفرة والمشركين فالقول بعدم
الموافقة ناشي من سوء الفهم اذ الموافقة المطلوبة متحققة كما تحققت والموافقة التي
لم تتحقق في الدليل غير مطلوبة ثم قال عند قول المصنف حتى ينتهض ذمهم دليلاً
للمعتزلة انت خبير بانه اذا اريد الاعتذار لا ينتهض ذمهم دليلاً لهم ايضاً لاثباتنا
الكسب والاختيار قلنا المقصود هو القدح على المعتزلة وتهجينهم في استدلالهم
بهذه الآية على مقالتهم فاذا لم ينتهض في صورة اعتذار الكفرة ايضاً فمرحباً بالوفاق
وبحصول المقصود على كلا الوجهين لان المقصود قدح قول الزمخشري في تقريره هذا
النظم الشريف ولولا مشيته لم يكن شيء من ذلك كمذهب المجبرة بعينه فاذا قال احد
في رد الزمخشري ليس مذهب اهل الحق مذهب المجبرة بعينه لانهم لم يثبتوا كسباً واختياراً
في افعالهم اصلاً بخلاف اهل الحق فانهم اثبتوا كسباً واختياراً في افعالهم الغير الاضطرارية
فهذا القدح لا يضر اهل الحق اصلاً بل ينفعه فالحاصل ان كلامهم اي المشركين مبني على
ان التحريم وعبادة الاصنام امر مشروع مرضي مختار عند الله فالنظم يكذبهم ويردهم
فليس في هذا الرد من الله تعالى دليلاً لاهل الاعتزال على اهل الحق بوجه من الوجوه
لانك قد تحققت ان كون هذا الكلام منهم مبتنياً على الاعتذار غير صحيح لان عبادة
الاصنام وتحريم ما حرموا غير قبيح عندهم حتى يعتذروا في ذلك بالمشية بل ذلك عند
هم امر مشروع مرضي عند الله فلذلك بين المصنف ما يصح ان يكون هذا الدليل مبتنياً
عليه وهو كون شركهم وتحريمهم امراً مستحسناً وما لا يصح ان يكون مبتنياً وهو
كونهما امراً قبيحاً يعتذر عنه فقول المص حتى ينهض ذمهم به دليلاً للمعتزلة جريان
مع الخصم على بيته ومماشاة معه للافحام والا فكونه مبتنياً على الاعتذار غير صحيح عنده
لكونه مخالفاً لنص القرآن بثبوت قولهم ما نعبدهم الا الآية وقولهم والله امرنا بها بنص
القرآن وشهادته فظهر لك ان قوله فان قيل المراد ذمهم على ما ذكروا من مقدمتهم قلنا
كلامه انما يدل على ان الذم بالاعتذار ناشي عن قلة التدبر والتدرب للمقام ومن التسامح
عن الامعان والاتقان هذا ثم نقول ان كلام صاحب الانتصاف الذي اراد به توهين
كلام المعتزلة واسقاط استدلالهم عن درجة الاعتبار وان سلك اليه غير واحد من
اصحاب الحواشي الا انه ان تاملته حق التامل وامعنت النظر فيه فهو كلام ظاهري عري
عن الاتقان والامعان الذي يتحقق في تقرير المصنف وسبكه لان خلاصة تقرير الانتصاف
وسبكه مبني على الاعتذار والاعتراف بقبح ما فعلوا من الشرك والتحليل مع ان هذا
الاعتراف والاعتذار لا يصح من قبلهم بوجه من الوجوه كما تحققت مراراً فالتحقيق
والاتقان والتدقيق والامعان انما هو في تقرير المصنف وسبكه كساه الله تعالى
جلابيب الرضوان وصبت عليه سجال الغفران **قوله** ويؤيد ذلك قوله الخ قيل في بيانه
حيث دل على ان مرادهم التكذيب دون الاعتذار وفيه شيء فان في الاعتذار ايضاً

تكذيبًا ولعلّ ذلك وجه قوله يؤيّد دون يدلّ تامّل انتهى قلت في الاعتذار اعتراف
بقبح ما صنعوا من الشرك والتحريم فلا يتأتّى مع انكارهم قول الرسول انّ الله تعالى منع
من الشرك ولم يحرّم ما حرّموا مع انّهم كذّبوا هذا القول منه وانكروه فلعلّ اختيار يؤيّد
على يدلّ تبرّعًا واكتفاءً بادنى ما يكفي **قوله** مرام معلوم يصحّ الاحتجاج على ما زعمتم يعني
انّ الله تعالى وصّى رسله وانبيائه من لدن آدم الى محمّد عليهم السّلام بانّه منع من
الشرك ومن تحريم ما لم يحرّمه فالاحتجاج الّذي اوردتموه لاثبات ما زعمتموه باطل لا يصحّ
التعويل عليه فان كان عندكم ما يصحّ التعويل عليه من الاحتجاج الدالّ على صحّة الشرك
وتحريم ما لم يحرّمه الله مثل الكتاب السّماوي والوحي الملكي فاظهروه لنا فهذا تبكيت
وتعجيز لهم من اثبات ما زعموا بوجه من الوجوه **قوله** ما يتبعون الّا الظنّ قيل لا حاجة
الى تقييد ان يتبعون بما قيّده من قوله في ذلك بل الابلغ انّ عادتكم وجلّ امركم ان لا
تتبعون الّا الظنّ ولا تقولون الّا الكذب قلنا ان هذا التقييد اتّفق عليه الشيخان
المصنّف والزمخشري ولعلّه لانّ الكلام فيه والمقام يقتضيه مع انّ هذا القول
الّذي صدر عنهم ههنا عظيم الخطر جدير بان يختصّ بالذكر حرى بان ينبّه على فساده
وبطلانه بخصوصه **قوله** ولعلّ ذلك حيث يعارضه قاطع اذ الآية فيه قيل لا حاجة
الى هذا التكلّف فانّ قوله ان يتّبعون الّا الظنّ لتمكّن تكذيبهم اذ اليقين لا يحتمل التكذيب
وليس فيه توبيخ باتباعه قلنا اليقين الّذي لا يشكّ صاحبه قسمان احدهما يقين
صادق مطابق للواقع وثانيهما يقين غير صادق وهو الّذي يقطع ويجزم صاحبه به
الّا انّه غير مطابق للواقع مثل عقايد اليهود والنصارى وغيرهم حيث انّهم خيّروا في
بعض الاحيان بين القتل والايمان والدخول في ديننا فاختاروا القتل والتلف على
الايمان وما ذلك الّا انّهم يجزمون على حقيّة دينهم ويتيقّنون بها في انفسهم فيما ورد
في الصحيح عن رسول الله في الدعاء والمأثور اللّهمّ انّي اسئلك ايمانًا دائمًا واسئلك قلبًا
خاشعًا واسئلك يقينًا صادقًا فقوله اذ اليقين لا يحتمل التكذيب وليس فيه توبيخ
باتباعه ليس على اطلاقه اذ ذلك على اصطلاح اهل المعقول وامّا في اللّغة فهو القطع
والجزم عند صاحبه سواء طابق الواقع اولا فاليقين اللّغوي اعمّ مطلقًا من اليقين
العقلي اذ المطابقة للواقع لا بدّ فيه فهذا خاصّ مطلق كما انّ ذلك عامّ مطلق **قوله** قل
فللّه الحجّة البالغة البيّنة الواضحة الّتي بلغت غاية المتانة والقوّة على الاثبات
او بلغ بها صاحبها صحّة دعواه وهي من الحجّ بمعنى القصد كانّها تقصد اثبات
الحكم وتطلبه فلو شاء لهديكم اجمعين بالتوفيق لها والحمل عليها ولكن شاء هداية
قوم وضلال آخرين في الكشاف قل فلله الحجّة البالغة يعني فان كان الامر كما زعمتم
ان ما انتم عليه بمشيّة الله تعالى فلله الحجّة البالغة على قود مذهبكم فلو شاء
لهديكم اجمعين منكم ومن مخالفيكم في الدّين فان تعليقكم دينكم بمشيّة الله تعالى
يقتضي دين من يخالفكم ايضا بمشيّته فتوالوهم ولا تعادوهم وتوافقوهم ولا
تخالفوهم لانّ المشيّة تجمع بين ما انتم عليه وبين ما هم عليه انتهى قال صاحب
التمييز سلك فيها الزمخشري ايضًا البهتان والضلال لمرام النير رد الحجّة البالغة في تصحيح
الاعتزال والحقّ على قواعد الاسلام والايمان فقلب الآية وصرفها الى الجهة الباطل

الباطل ولم يعلم انّ الآية عليه ومبطلة لما ذهب هو وشيعته المعتزلة اليه
وجهل معنى الآية فانّما معناها انّ الله تعالى مالك للعباد والمالك له التصرّف
في ملكه على الاطلاق فلو شاء لهديكم اجمعين لكن هدى من شاء منكم واضلّ من
شاء ولا اعتراض عليه في شيء من ذلك لاطلاق الملكيّة فله بذلك الحجّة على الخلق الّتي
لا اعتراض عليها فهي البالغة مطلقًا لاستحالة مبطلها وعلى هذا دلّت براهين العقول
القاهرة للمخالفين وهذه الآية نصّ في الرّد على المعتزلة ومن اوجه كمال الحجّة تعالى
وجوب وحدانيّته في ربوبيّته تعالى فلا منازع ولا معارض لاستحالة ذلك
عقلًا انتهى والمص رحمه الله تعالى اقتصر على تفسير الآية ههنا على مذهب اهل الحقّ
ولم يتعرّض لردّ اهل الاعتزال امّا لانّ الامر سهل اذ الآية الكريمة نصّ في مذهب اهل
الحقّ والخصم يعلم ذلك فيحتال لنصرة مذهبه بالتعسّفات الواهية والتمحّلات
الآبية او احالة على فطانة السّامع او اكتفاء بما ذكره لردّه ايّاهم سابقًا في مواضع
متعدّدة **قوله** قل هلمّ شهدائكم احضروهم وهو اسم فعل عند اهل الحجاز وفعل يؤنّث
ويجمع عند بني تميم واصله عند البصريّين ها لمّ من لمّ اذا قصد حذفت لتقدير
السّكون في اللام فانّه الاصل وعند الكوفيّين هل امّ فحذفت الهمزة بالقاء حركتها
على اللّام وهو بعيد لانّ هل لا يدخل الامر قال ابو البقاء للعرب فيه لغتان احدهما
تكون بلفظ واحد في الواحد والتثنية والجمع والمذكّر والمؤنّث فعلى هذا هي اسم فعل
وبنيت لوقوعها موقع الامر المبني ومعناها احضروا شهدائكم واللّغة الثانية تختلف
فتقول هلمّا وهلمّوا وهلمّي وهلممن فعلى هذا هي فعل واختلفوا في اصلها فقال البصريّون
ها المم اي اقصد فادغمت الميم في الميم وحرّكت اللّام فاستغنى عن همزة الوصل فبقي لَمّ
ثمّ حذفت الف ها الّتي هي للتنبيه لانّ اللّام في لمّ في تقدير السّاكنة اذ كانت حركتها
عارضة فامّا فتحة الميم ففيها وجهان احدهما انّها حرّكت بها لالتقاء السّاكنين
ولم يجز الضمّ ولا الكسر كما جاز في رُدُّ ورُدَّ ورُدِّ لطول الكلمة بوصلها بها وانّها
لا تستعمل الّا معها والثاني انّها فتحت من اجل التركيب كما فتحت خمسة عشر وبابها وقال
الفرّاء اصلها هل اُمَّ فالقيت حركة الهمزة على اللّام وحذفت وهذا بعيد لانّ لفظة
هل ان كانت استفهامًا فلا معنى لدخوله على الامر وان كانت اسمًا للزجر فتلك مبنيّة
على الفتح ثمّ لا معنى لها ههنا انتهى في تفسير ابي الفرج قال ابن قتيبة وقال الخليل اصلها
لُمَّ وزيدت الهاء في اوّلها وخالفه الفرّاء وقال اصلها هل ضمّ اليها امّ والضمّة الّتي
في اللّام من همزة امّ لما تركت انتقلت الى ما قبلها وكذلك اللّهمّ نرى اصلها يا الله امّنا
بخير فكثرت في الكلام فاختلطت وتركت الهمزة **قوله** وهو بعيد لانّ هل لا يدخل الامر
وفي بعض الحواشي في شرح الكافية للرضي قال الكوفيّون اصله هلا امّ وهلا كلمة استعجال
فغيّر الى هل لتخفيف التركيب ونقل ضمّة الهمزة الى اللّام وحذفت كما هو القياس لثقل
التركيب انتهى وبهذا يندفع استبعاد المصنّف انتهى قال في بعض الحواشي ايضا في دفع
قول المص لانّ هل لا يدخل الامر اذ الاستفهام ينافي الامر ذكر الرضي نقلًا عن الزمخشري
في تصحيح مذهب الكوفيّين انّ هل يجيء بمعنى اسرع فضمّ امّ عندهم معنى اقبل وعدّي
بالى في اللازم فقيل هلمّ وامّا في المتعدّي نحو هلمّ زيدًا فباق على اصله اي اسرع اقصد زيدًا

قوله يعني قدوتهم فيه استحضرهم لتلزمهم الحجة وتظهر بانقطاعهم ضلالتهم و
انه لا متمسك لهم كمن يقلدهم ضميرهم في المواضع الستة راجع الى المقدوة واستحضر
على صيغة الامر في الكشاف فان قلت كيف امره باستحضار شهدائهم الذين يشهدون
ان الله حرم ما زعموه محرما ثم امره بان لا يشهد معهم قلت امره باستحضارهم وهم
شهداء بالباطل ليلزمهم الحجة ويلقمهم الحجر ويظهر للمشهود لهم بانقطاع الشهداء
انهم ليسوا على شيء لتساوي اقدام الشاهدين والمشهود لهم في انهم لا يرجعون الى ما يصح
لهم التمسك به وهذا السؤال والجواب من الزمخشري شاهد عدل على انه اخطاء في
جعل قوله تعالى سيقول الذين اشركوا الآية مبينا على الاعتذار منهم ووجه الخطاء
انه صريح في انهم حرموا ما حرموا به لا من عند انفسهم بل بانه تعالى امرهم بذلك فلن
يصح منهم الاعتراف بعد ذلك بكون التحريم المذكور قبيحا منهم وكذا عبادة الاصنام
امر حسن عندهم يتقربون بها الى الله فلن يصح منهم الاعتراف بكونها امرا قبيحا بشهادة
نص القرآن قوله قيد الشهداء بالاضافة ووصفهم بما يقتضي العهد لهم في الكشاف
فان قلت هلا قيل قل هلم شهداء يشهدون ان الله حرم هذا واي فرق بينه وبين
المنزل قلت المراد ان يحضروا شهداءهم الذين علم انهم يشهدون لهم وينصرون قولهم
وكان المشهود لهم يقلدونهم ويثقون بهم ويعتضدون بشهادتهم ليهدم ما يقومون
فيحق الحق ويبطل الباطل فاضيف الشهداء لذلك وجيء بالذين للدلالة على انهم شهداء
معروفون موسومون بالشهادة لهم وبنصرة مذهبهم والدليل عليهم فان شهدوا
فلا تشهد معهم ولو قيل هلم شهداء يشهدون لكان معناه هاتوا اناسا يشهدون
بتحريم ذلك فكان الظاهر طلب شهداء بالحق وذلك ليس بالغرض ويناقضه قوله فان
شهدوا فلا تشهد معهم انتهى ولا يخفى ان هذا المعنى معنى بديع حسن المسلك ولا يتضح
حق الاتضاح الا بتقرير الزمخشري ونسقه والمصنف لم يسلك في توفية المعنى المراد الى
مسلك الزمخشري بل اورده في غاية الايجاز ونهاية الاختصار حتى ان ارباب الحواشي
لم يهتدوا حق الاهتداء في بيان مراد المصنف ههنا لانغلاق تقريره وعدم تيسر الوصول
اليه بسهولة قوله فلا تصدقهم فيه وبين لهم فساده في الكشاف قوله ولا تشهد
معهم يعني فلا تسلم لهم ما شهدوا به ولا تصدقهم لانه اذا سلم لهم فكانه شهد
معهم مثل شهادتهم وكان واحدا منهم انتهى والمص زاد قوله وبين لهم فساده
اشارة الى ان السكوت رضى وان مجرد السكوت بدون بيان الفساد ليس له كثير
فائدة قوله فان تسليمه موافقة لهم في الشهادة الباطلة ربما يشعر بان لا تشهد
مستعار بمعنى لا تسلم استعارة تبعية وقيل مجاز من باب ذكر اللازم وارادة
الملزوم لان الشاهد من لوازم التسليم وقيل كناية وقيل مشاكلة قوله للدلالة على
ان مكذب الايات متبع الهوى لا غير وان متبع الحجة لا يكون الا مصدقا في الكشاف
من وضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على ان من كذب بايات الله وعدل به غيره
فهو متبع للهوى لا غير لانه لو تبع الدليل لم يكن الا مصدقا بالايات موحدا لله تعالى
فالمص جعل وضع المضمر موضع المضمر للدلالة على الامرين والزمخشري جعل ذلك للدلالة
على الامر الاول والثاني تعليلا له قال مولانا العلامة بعد تقرير الكلام على وفق تقرير

الزمخشري ومن ههنا ظهر ان نسبة امر الى الموصول كما يشعر غالبا بعلية
الصلة لذلك الامر كذلك قد يشعر بعليته للصلة والتعيين موكول الى قرينة المقام
قال مولانا سعدي ههنا ايضا في الصلة لكن باعتبار العلم كما قالوا في السببية الداخل
على المسبب انتهى قلنا ان القول باعتبار العلم في علية العلة انما يصح اذا لم يمكن عليته
في حد ذاتها والامر ههنا ليس كذلك لان الهوى يصح كونها علة لتكذيبهم في حد ذاتها
وبحسب نفس الامر بلا حاجة الى القول باعتبار العلم فيها فالظاهر جريان العلية
تارة في الامر المنسوب وتارة في الصلة وتوكيل التعيين الى القرينة كما قاله مولانا
العلامة تنبيه ثم ان نسق الكشاف ههنا هو الاظهر من نسق المصنف ولعله ترك
مولانا العلامة نسق المصنف واختيار نسق الزمخشري لهذا قوله امر من التعالي و
اصله ان يقوله من كان في علو لمن كان في سفل فاتسع فيه للتعميم في الكشاف تعال من
الخاص الذي صار عاما واصله ان يقوله من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر
واتسع حتى عم وفي بعض الحواشي ويحتمل ان يكون على اصله تعريضا لهم بانهم في حضيض
الجهل ولو سمعوا ما يقول لترقوا الى ذروة العلم انتهى وهو غير صحيح اذ المراد من العلو و
السفل في اصل المعنى المكاني الحقيقي لا المعنوي المجازي قوله اي لا تشركوا اشارة الى ان
كلمة ان مفسرة لا مصدرية قوله ليصح عطف الامر عليه اي الامر الآتي بقوله وبالوالدين
احسانا اذ التقدير واحسنوا بالوالدين احسانا قيل لم لا يجوز عطف الانشاء المؤول
بالمفرد على الاخبار المؤول به وهما معربان باعراب واحد قوله فان التحريم باعتبار الاوامر
يرجع الى اضدادها فالتحريم باعتبار الامر بالاحسان يرجع الى الضد للاحسان اي الاساءة
كانه قيل لا تسيئوا بالوالدين قوله المتلو ان لا تشركوا او المحرم ان تشركوا فعلى هذين
التقديرين ان قوله ان لا تشركوا خبر لمبتدأ محذوف ولا زائدة على التقدير الثاني قوله
يحتمل المصدر والمفعول اي ان كان المعنى لا تشركوا به شيئا من الاشراك يكون مصدرا
وان كان المعنى لا تشركوا به شيئا من الاشياء يكون مفعولا قوله من اجل فقر او من
خشيته كقوله تعالى خشية املاق قال المحقق التفتازاني هذا يخالف ما اشتهر ان
هذا الخطاب للفقراء الذين لهم املاق بالفعل ولذلك قدم رزقهم فقيل نحن نرزقكم
واياهم والخطاب في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق للاغنياء ولذلك
قدم رزقهم نحن نرزقهم واياكم انتهى ومحصله اعتراض على الزمخشري ومن تبعه في
تقدير كلمة خشية ههنا اذ كل من الآيتين خطاب لفريق فالآية التي وردت بدون
ذكر كلمة خشية كما في هذا المقام خطاب للفقراء والاية التي وردت بذكر كلمة خشية
كما في قوله تعالى في الآية الاخرى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق خطاب للاغنياء
فتقدير الخشية ههنا غير جيد قلت ليس تقدير الخشية ههنا من الزمخشري والمص من عندهم
بل هو رواية عن ابن عباس ولذا وقع في تفسير الطبري والثعلبي والواحدي والبغوي
وابي الفرج ابن الجوزي بتقدير الخشية ههنا فقوله ان هذا الخطاب للفقراء الذين
لهم املاق بالفعل الخ مخالف للمعنى المروي عن ابن عباس قال مولانا سعدي بعد نقل
كلام التفتازاني ولا يبعد ان يقال المراد من هذه الخشية خشية اضراره واهلاكه
لا خشية مجيئه ومن الذاهلين الغافلين عن حقيقة الحال وما احسن ما قيل ان

المخاطب بكل من الايتين صنف وليس المخاطب فيهما واحدا فالمخاطب فيما وقع فيه قوله
من املاق المبتلى بالفقر وفيما وقع فيه خشية املاق من لا فقر له لكنه يخشى الفقر
فلهذا قدم رزقهم ههنا فقال نحن نرزقكم واياهم وقدم رزق اولادهم في مقام
الخشية فقال نحن نرزقهم واياكم واعجب منه وقوع الشيخ زكريا على مثل ذلك
فجعل يستحسن سبك التفتازاني وما ذلك الا لتساهله في المراجعة الى كلمات الائمة
ههنا **قال** تعالى وما ظهر منها وما بطن في تفسير الثعلبي قال المفسرون كانوا يستقبحون
الزنا في العلانية ولا يرون به بأسا في السر فحرم الله تعالى الزنا في السر والعلانية
قال تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق في حاشية السعدي قال مولانا العلامة
اي بما يحق به قتلها ككفر بعد ايمان ورجم بعد احصان فيه ان المناسب وزنى **قال**
تعالى حتى يبلغ اشده في البحر غاية من حيث المعنى لا من حيث هذا التركيب اللفظي ومعناه
احفظوا على اليتيم ماله الى بلوغ اشده فادفعوا اليه قال الامام الثعلبي وليس بلوغ
الاشد مما يبيح قرب ماله بغير الاحسن وتقدير الكلام ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي
هي احسن على الابد حتى يبلغ اشده فادفعوا اليه ماله ان كان رشيدا **قوله** وهو
جمع شدة كنعمة وانعم او شد كصر واصر وقيل مفرد كآنك قال الثعلبي والاشد جمع
شد مثل قد واقد وهو استحكام قوة شبابه وسنه ومنه شد النهار وهو ارتفاعه
يقال اتيته شد النهار ومد النهار وفي الوسيط قال الفراء واحدها شد في القياس
ولم اسمع بها واحدا انتهى في تفسير ابي الفرج قال ابن قتيبة ومعنى الآية حتى يتناهى
في النبات الى حد الرجال يقال بلغ اشده اذا انتهى منتهاه قبل ان يأخذ في النقصان **قال**
تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها اي الا ما يسعها ولا يضيق عنه وذلك انه لو كلف المعطي
الزيادة لضاقت نفسه عنها وكذلك لو كلف الاخذ الرضا بالنقصان كذا في الوسيط
قال تعالى وبعهد الله اوفوا في البحر يحتمل ان يكون مضافا الى الفاعل اي بما عهدكم الله
عليه اوفوا وان يكون مضافا الى المفعول اي بما عاهدتم الله عليه وقيل يحتمل ان يراد به
العهد بين الانسانين ويكون اضافته الى الله من حيث امر بحفظه والوفاء به **قال**
تعالى ولا تتبعوا السبل في مسند الدارمي عن ابن مسعود خط لنا رسول الله يوما
خطا ثم قال هذا سبيل الله ثم خط خطوطا عن يمينه ويساره ثم قال هذا سبيل الله
ثم خط خطوطا عن يمينه ويساره ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان
يدعو اليها ثم قرأ هذه الآية في الوسيط ولا تتبعوا السبل قال ابن عباس يريد اليهودية
والنصرانية والمجوسية وعبادة الاصنام وقال مجاهد يعني البدع والشبهات و
قال مقاتل يعني طرق الضلالة فيما حرموا **قوله** عطف على وصيكم وثم للتراخي في
الاخبار او للتفاوت في الرتبة كانه قيل ذلكم وصيكم به قديما وحديثا ثم اعظم
من ذلك انا اتينا موسى الكتاب في الكشاف فان قلت كيف صح عطفه بثم والايتاء
قبل الوصية بدهر طويل قلت هذه التوصية قديمة لم يزل يوصاها كل امة على لسان
نبيها كما قال ابن عباس محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب فكانه قيل ذلكم وصاكم
يا بني آدم قديما وحديثا ثم اعظم من ذلك انا آتينا موسى الكتاب وانزلنا هذا الكتاب
المبارك وقيل هو معطوف على ما تقدم قبل شطر السورة من قوله ووهبنا له اسحق

اسحق ويعقوب انتهى قال الزجاج انها للتراخي في الزمان لكن بحسب الاخبار
والتلاوة قال ادخلت في العطف على معنى التلاوة والمعنى قل تعالوا اتل ما حرم
ربكم عليكم ثم اتل عليكم ما اتاه الله موسى انتهى فيما في بعض الحواشي والتراخي في
الاخبار انما يتم لو كان ثم اتينا متراخيا في الانزال انتهى قلنا نعم انه وان لم يكن
متراخيا في الانزال بل لو سلم نزول المعطوف والمعطوف عليه معا بمعنى انه اوحي
اليه المجموع الا انه لا بد من الترتيب بالتقديم والتأخير في التلاوة فتلى رسول الله
عليه السلام ما بعد ثم بعد تلاوته ما قبل ثم بعدية زمانية فانظر الى تقرير الزجاج
حيث قال والمعنى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ثم اتل عليكم ما اتاه الله
موسى تجد فيه ما ذكرناه في دفع الشبهة بلا ارتياب قال الامام الواحدي ثم توجب
تأخير الخبر بعد الخبر الاول يريد ثم اخبركم بعد ما اخبرتكم بنزول التورية على موسى
فدخل ثم لتأخير الخبر لا لتأخير النزول ذكر ذلك الزجاج وابن الانباري فانظر هذا
التصريح العظيم حيث فدخل ثم لتأخير الخبر لا لتأخير النزول قال مولانا سنان عند
قول المص وثم للتراخي في الاخبار او التفاوت في الرتبة دفع لما يقال كيف صح العطف
بثم والايتاء قبل التوصية لانها في القرآن المنزل بعد التورية بمدة متطاولة لكن
قوله كانه قيل ذلكم وصيكم به قديما وحديثا يدل على ان التوصية المذكورة تعم
لما عدا التوصية القرآنية ايضا فيكون الخطاب لبني آدم ومن جملة التوصية القديمة
ما في التورية فالقول بان انزال التورية اعلى حالا من التوصية الواقعة ههنا لا
يخلو عن سماجة الا ان يحمل التوصية الحديثة والقديمة على التوصية القرآنية الواقعة
على مواضع ويحمل الخطاب لهذه الامة فتأمل والحق ان المراد بالتوصية التوصية
القرآنية وان يجعل الخطاب لهذه الامة وثم للتراخي في الاخبار انتهى قلت ولما كان
في كلام القائل اختلالا واضطرابا نشاء من سوء الفهم لكلامي الزمخشري والمص
وكان كلام المصنف هو خلاصة كلام الزمخشري مع اتحاد المرادين فيهما صرفنا العناية
الى ايضاح كلام الزمخشري ليتضح مراد المص حق الاتضاح ولئلا يبقى منه الاشتباه
فنقول قول الزمخشري في الجواب قلت هذه التوصية قديمة اي الوصية المذكورة في
قوله تعالى قل تعالوا اتل الى قوله تعالى ثم اتينا موسى وامثالها مما ذكرت في هذه
السورة الكريمة من الوصايا المشتركة لجميع الامم من لدن آدم الى نبينا عليه السلام مثل
قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى
صحف ابراهيم وموسى وقوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك الى غير ذلك
من الآيات الدالة على الوصية المشتركة بين جميع الامم لم تزل توصاها كل امة على
لسان نبيها كما قال ابن عباس محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب فهذه الوصية
التي هي دائمة في كل امة واردة اليهم من انبيائهم مثل الاصول الدينية المتعلقة
بالاعتقاديات والتخلق بالاخلاق الحميدة والتجنب عن الاخلاق السيئة فهذا
ما قاله ابن عباس محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب فكانه قيل ذلكم وصيكم به
يا بني آدم قديما وحديثا لما تحققت ان هذه الوصية ليست بمختصة بامة من الامم
فالخطاب فيه عام لجميع الامم لذلك ثم اعظم من ذلك انا آتينا موسى الكتاب و

انزلنا هذا الكتاب المبارك وانما كان كل واحد من الكتابين وايتاؤهما اعظم مما
ذكر من التوصية المشتركة بين جميع الامم لاشتمال كل من الكتابين على تلك الوصية
وامثالها من الحكم والمواعظ والاحكام والشرايع والحدود التي هي مختصة لقوم
موسى وقوم رسولنا وشرعنا فلذلك كان كل من الكتابين اعظم من تلك التوصية
المشتركة وكذا اعطاء الله تعالى الكتاب لنبينا ولموسى عليهما السلام اجل واعظم
واشرف منحة ونعمة وتكريما من توصيته تعالى بتلك الوصية المشتركة بين الامم
فظهر لك مما ذكرنا من التنبيه على بيان كلامي الزمخشري والمصنف انه لاسماجة
في كلامي الزمخشري والمص وان القائل توهم انه اذا كان المراد من التوصية قديما و
حديثا وكان الخطاب لبني آدم كلهم من الامم من لدن الى امة محمد كان امة موسى
وامة محمد عليهما السلام داخلين فيهم واذا كان المراد من قوله ذلكم وصاكم ما
وصاكم به قديما وحديثا كان التورية والقرآن دخلين في تلك الوصية فالقول
بان اتيان التورية والقرآن اعلى حالا من التوصية الواقعة ههنا لايخلو عن السماجة
وهو توهم فاسد ناشئ عن الذهول التام والغفلة العظيمة عن تقرير الزمخشري حيث
قال لم تزل توصاها كل امة على لسان نبيها فهذا النسق صريح في ان هذه التوصية
مثل العلوم الحقيقية التي لاتتبدل بتبدل الملل والاديان والازمان ويدل على ما
قلنا قول الزمخشري كما قال ابن عباس محكمات لم ينسخهن شئ من جميع الكتب فلم يدخل
في هذه التوصية التورية ولا القرآن لان في كل منهما ما هو من الاحكام المنسوخة
غير قليل فالتوصية المشتركة بين جميع الامم قديما وحديثا ما هو متعلق بالاصول
الدينية وبالاخلاق فليس مجموع التورية ولا مجموع القرآن داخلين في هذه التوصية
بل بعض مذكور فيهما وهو الذي لم يتبدل بتبدل الملل والاديان والازمان فالجميع
اعظم واولى من التوصية المذكورة التي هي البعض من الجميع فقول القائل ومن جملة
التوصية القديمة ما في التورية الخ ثم قوله الان يحمل التوصية القديمة والحديثة الخ
ثم قوله والحق ان المراد بالتوصية التوصية القرآنية الخ كل منها خبط عظيم ناشئ من
عدم فهم مرادي الزمخشري والمصنف والعجب ان قول الزمخشري كما قال ابن عباس
محكمات لم ينسخهن شئ من جميع الكتب ينادي باعلى صوت على المعنى المراد فبعد ذلك
تغليط هؤلاء الاعلام اعني الزجاج والزمخشري والمصنف ونسبتهم الى الخطاء من المساهلة
في الاذهان وبعد ذلك قبول هذا الكلام المبهرج الزايف في سوق اهل التحقيق و
الاتقان وايراده في عيار المعيار الصحيح السالم كما وقع في حواشي شهاب الخفاجي تبعا
لمولانا سنان من سواقط الاعتبارات وفواسد الملاحظات **قوله** او على الوجه الذي
هو احسن ما يكون عليه الكتب في بعض الحواشي فان قلت يرد عليه انه يلزم ان يكون
التورية احسن من القرآن قلنا لزومه ممنوع اذ يمكن ان يكون الوجه الاحسن مشتركا
بين كتابين بان يكون كل منهما على الوجه الاحسن بقي انه يلزم ان يكون القرآن و
التورية متساويين لان كلا منهما على الوجه الاحسن ويمكن ان يقال المراد على الوجه
الذي يكون احسن ما عليه الكتب في زمان نزولها او يقال ان القرآن مستثنى من
الحكم فكان الذي هو احسن ما يكون عليه الكتب غير القرآن انتهى قال المولى التفتازاني

التفتازاني لم يذكر القرآن على ايتينا موسى الكتاب ولم يقل وانزلنا اليك هذا الكتاب
المبارك اظهارا لشرفه ومزيد رتبته ولهذا جعل الفاصلة ثم لعلهم بلقاء ربهم
يؤمنون وههنا لعلكم ترحمون **قال** تعالى وتفصيلا لكل شئ وفي بعض الحواشي قال
مولانا العلامة وتفصيلا لكل شئ يحتاج اليه في الدين فيه دلالة على انه لا اجتهاد
في شريعة موسى اقول فيه لان مثله ورد في حق القرآن في اخر سورة يوسف في حق
القرآن العظيم ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ
صح ما ذكره لم يكن في شريعتنا ايضا اجتهاد انتهى لا يقال كثير من الامة ينكرون الاجتهاد
والقياس مثل الظاهرية عموما وبعض الصوفية وبعض المعتزلة وبعض المغاربة من
المتقدمين والمتأخرين فبطلان التالي غير واقع لانا نقول ان اصحاب المذاهب الاربعة
اتفقوا على تحقق الاجتهاد في شرعنا والقائل منهم ومن جملة تمسكات المنكرين للاجتهاد
في ملتنا قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين ونحوهما وتفصيل الجواب في الكلام واصول الفقه **قوله** كراهة ان تقولوا
علة لانزلنا في بعض الحواشي قال المحقق التفتازاني لان نفس هذا القول لا يصلح ان
مفعولا له نزلنا بل لعدمه فحمله الكوفيون على حذف لا والبصريون على حذف المضاف
اي كراهة ان يقولوا انتهى ويحتمل ان يكون مفعول اتقوا وان يكون من قبيل فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي ترتب على انزلنا احد القولين ترتب الغاية على
الفعل فيكون توبيخا لهم على بعدهم عن السعادة انتهى قلت وهو كلام فاسد اذ الغاية
في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون الخ هي كون موسى عدوا وحزنا لهم وهو امر مترتب على
تحقق الالتقاط وثبوته والغاية على ما جعله القائل وزعمه غاية لانزلنا هي احدى
القولين اي قولهم انما انزل الكتاب الخ او قولهم لو انا انزل الكتاب الخ وكل من القولين
انما يتحقق ويترتب على عدم تحقق الانزال وعدم ثبوته ولو كان غاية انما تكون غاية
لعدمه دون ملكته **قوله** ولعل الاختصاص بهما لان الباقي المشهور في الكتب السماوية
لم يكن غير كتبهم في بعض الحواشي في كون الزبور غير باق وغير مشهور نظر فوجه الاختصاص
بالنسبة اليه انه لم يكن فيه حكم اصلا بل كانت ادعية انتهى وهو كلام ساقط اذ لا
حاجة الى الاعتذار كما لا يتوجه الاشتباه في كلام المص اصلا اذ النظم الشريف انما
يفيد اختصاص الانزال على اليهود والنصارى فكان الكلام مظنة ان يتوجه الاشتباه
بصحف آدم وشيث ونوح وابراهيم حيث وقع انزال الكتب على اقوامهم ايضا فاعتذر
المصنف عن ذلك الاشتباه بان اختصاص انزال الكتب باليهود والنصارى مع انه انزل
على غيرهم وتحقق وحصل فيمن عداهم ايضا لان الباقي والمشتهر في عهد الكفرة والمشركين
من الكتب السماوية لم يكن غير كتب هؤلاء الطوايف اعني طوايف اليهود والنصارى
مع ان كتبهم المنسوبة اليهم غير مقتصرة على التورية والانجيل بل من جملة كتبهم الباقية
في ايديهم المقروة في معابدهم هي الزبور وسفر دانيال وسفر اشعيا وسفر ارميا وسفر
حبقوق وسفر زخريا وحكمة سليمان وغيرها على نبينا وعليهم الصلوة والسلام
فالنقض بالزبور لا يتوجه على نسق المصنف اصلا كما توهمه القائل **قوله** لحدة اذهاننا
وثقابة افهامنا ولذلك تلقفنا فنونا من العلم كالقصص والاشعار والخطب على ان

اميتون في الكشاف لكنا اهدى منهم لحدة اذهاننا وثقابة افهامنا وغزارة حفظنا
لايام العرب ووقايعها وخطبها واشعارها واسجاعها وامثالها على اننا اميتون
انتهى ترك الزمخشري ماهو اشهر وادل على حدة اذهانهم وثقابة افهامهم وهو انهم
انشاؤا ابياتا على سبيل الارتجال وهي في غاية الفصاحة والبلاغة ونهاية من
الحسن والبراعة وهم على قراع السيوف وطعان الاسنة ومساقط الرؤس والجثث
وفراهق الارواح والمهج ومن علومهم العيافة والقيافة والاهتداء بالنجوم في البراري
والقفار والاستدلال بالانواء على السماء ومن جملة ملكاتهم الفروسية والاخلاق
والشجاعة والكرم والانفة والحمية وكل هذا يدل على جودة القريحة وحدة الذهن
ثم انه يشعر قول الزمخشري حفظنا لايام العرب ووقايعها وخطبها واشعارها واسجاعها
وامثالها حيث اضاف الوقايع والخطب والاشعار والاسجاع والامثال كل واحد منها
الى العرب وقيد حفظهم ايضا بايام العرب بان علمهم وحفظهم انما يتعلق بايامهم ووقايعهم
وخطبهم واشعارهم واسجاعهم وامثالهم فحسب لا بما هو لغيرهم من تلك الامور وهو
الظاهر من حال العرب والذي يشعر به كلام المصنف ان فنونهم المتفقة هي مطلق
القصص والاشعار والخطب سواء كان قصصهم او قصص غيرهم وكذا في الاشعار و
الخطب وهو غير ظاهر من حال العرب الا ان يقال ان اللام عوض عن المضاف اليه فرام
بذلك الايجاز كما انه ترك الاسجاع والامثال لذلك مع ان امثالهم في غاية الحسن
والبراعة وعلى اسلوب عجيب ونسق بديع يتعجب السامعون عن سبكه وجزالته ففي
ذلك دليل على حدة اذهانهم وثقابة افهامهم قوله اي امره بالعذاب قال الامام
الواحدي قال ابن عباس تنزل امر ربك فيهم بالقتل وقال الزجاج المعنى او يأتي اهلاك
ربك اياهم بعذاب عاجلا وبالقيامة انتهى ونقل الحافظ عن الحسن او يأتي ربك او يأتي
امر ربك قال مولانا سعدي قال التفتازاني ولو حمله على حقيقته لابتناء الكلام على
اعتقاد الكفرة كما في قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام لم يبعد
انتهى اقول الحق انه بعيد بل باطل لان في قوله انا منتظرون تقريرا وتجويزا على ما لا
يجوز انتهى كلام السعدي قال الامام الثعلبي والامام البغوي والقرطبي او يأتي ربك
بلا كيف لفصل القضاء بين خلقه في موقف القيمة انتهى وزاد الامام القرطبي كما قال
تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وليس مجيئه تعالى حركة ولا انتقالا ولا زوالا
لان ذلك انما يكون اذا كان الجائي جسما او جوهرا والذي عليه جمهور ائمة اهل السنة
انهم يقولون يجيء وينزل ويأتي ولا يكيفون لانه ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير انتهى كلام القرطبي قال الامام البغوي عند قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم
الله في ظلل من الغمام والاولى في هذه الآية وفيما شاكلها ان يؤمن الانسان بظاهرها
ويكل علمها الى الله تعالى ويعتقد ان الله عز اسمه منزه عن سمات الحدث على ذلك
مضت ائمة السلف وعلماء السنة وكان مكحول والزهري والاوزاعي ومالك وابن
المبارك وسفيان الثوري والليث بن سعد واحمد واسحق يقولون في امثاله امروها
كما جاءت بلا كيف قال الامام البغوي في شرح السنة في بيان قوله عليه السلام حتى
يضع الجبار قدمه القدم والرجل المذكورتان في هذا الحديث من صفاته المنزهة عن

المنزهة عن التكييف والتشبيه وكذلك كل ما جاء من هذا القبيل في الكتاب و
السنة كاليد والاصبع والعين والكف والنزول والمجيء والاتيان فالايمان بها فرض
والامتناع عن الخوض فيها واجب والمهتدي من سلك فيها طريق التسليم والخائض فيها
زايغ والمنكر معطل والمكيف مشبه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ليس
كمثله شيء وهو السميع العليم البصير انتهى كلام البغوي قال الامام الهمام قدوة الانام
ابو المعين مكحول النسفي في كتابه الموسوم بتبصرة الادلة ان نصير بن يحيى البلخي روى
عن عمر بن اسمعيل بن حماد بن ابي حنيفة عن محمد بن الحسن انه سئل عن الايات والاخبار
التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره الى التشبيه فقال الامام محمد بن الحسن
في الجواب نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف قال الامام ابو المعين واليه
ذهب من اصحابنا ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي واليه ذهب ايضا مالك بن
وعبد الله بن المبارك وابو معاذ خالد بن سليمان صاحب سفيان الثوري وجماعة
اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه ومحمد بن اسمعيل البخاري وابي داود
السجستاني والمذكور في كتب اصحابنا الحنفية ان في امثالها طريقين احدهما قبولها
وتصديقها وتفويض تأويلها الى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوجب التشبيه
وهو طريق سلفنا الصالحين والطريق الآخر قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق
بذات الله تعالى موافقا لاستعمال اهل اللسان من غير قطع بكونه مراد الله تعالى
وطريق السلف اسلم وطريق الخلف احكم انتهى فالمفهوم من كلام اصحابنا ان كلا الطريقين
طريقة مسلوكة لا حرج على من سلك في اي من الطريقين سلكوا والمفهوم من كلام الامام
البغوي في شرح السنة ان سلوك طريق السلف واجب وانه يجب علينا الايمان بهذه
الصفات كما يجب علينا الايمان بالصفات المعدودة المعروفة عند اهل الحق وانه كما
يلزم من نفي هذه الصفات تعطيل والذين ينفونها معطلة كذلك نفي تلك الصفات
عنه تعالى تعطيل ويكون الذين ينفونها عنه تعالى معطلة حيث قال رضي الله عنه
والمنكر معطل والمهتدي من سلك طريق التسليم فمن تأمل حق التأمل ان هذا الكلام ليس
بكلام الامام البغوي وحده بل هو كلام الامام مالك وعبد الله بن المبارك واحمد بن
حنبل واسحق ابن راهويه والامام البخاري بل هو كلام الامام ابو حنيفة واصحابه
رضي الله تعالى عنهم حيث قال رضي الله تعالى عنه ولا نقول ان يده تعالى نعمته وقدرته
بل هو صفته تعالى بلا كيف فانظر الى كلام الرجل وغلوه في التنزيه وجراءته حيث
جعل ما ذهب اليه سلفنا الصالحين من قبيل اعتقاد الكفرة والمشركين وذهل عن
ان في امثاله طريقان طريق السلف وطريق والعجب كل العجب ان التفتازاني ليس بمخترع
هذا الكلام الباطل وانما هو متبع لكلام الرجل الموسوم بالقطب الرازي في حاشية الكشاف
والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة الا بالله قوله او كل اياته يعني اية
القيمة والهلاك لقوله او يأتي بعض ايات ربك يعني اشراط الساعة في الكشاف او
يأتي كل ايات ربك بدليل قوله او يأتي بعض ايات ربك يريد ايات القيمة والهلاك
الكلي وبعض الايات اشراط الساعة كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك فقول المص
لقوله الخ تعليل للتفسير الثاني الذي هو مختار الزمخشري ثم المص والزمخشري في تفسير

بعض ايات ربك باشراط الساعة غايته ان المصنف زاد فى تفسير قوله تعالى او يأتى
ربك وجهاً وقدمه **قوله** وعن حذيفة والبراء بن عازب كنا نتذاكر الساعة الحديث
قال الشيخ ولى الدين العراقى هذا الحديث ليس بمعروف عن البراء وانما هو عن حذيفة
بن اسيد كما رواه مسلم فى صحيحه **قوله** وخسفا بجزيرة العرب فى نهاية ابن الاثير
قال ابو عبيدة هو اسم صقع من الارض وهو ما بين حفر ابى موسى الاشعرى الى اقصى
اليمن فى الطول وما بين رمل يبرين الى منقطع السماوة فى العرض قال الازهرى سميت
جزيرة لان بحر فارس وبحر سودان احاطا بجانبيها واحاط بجانبها الشمالى دجلة و
الفرات **قوله** والايمان برهانى اى غيبى ليعم التقليد وقرينة المجاز مقابلته بالعيانى
وعبر عنه بالبرهانى لان حقه ان يكون كذلك كذا قاله مولانا سعدى وهو محل
لا حاجة اليه لانه اذا لم ينفع الايمان البرهانى بجنب العيانى فعدم نفع الايمان
التقليدى بجنب العيانى بالطريق الاولى **قوله** وقرئ تنفع بالتاء لاضافة الايمان
الى ضمير المؤنث فى الكشاف وقرأ ابن سيرين لا تنفع بالتاء لكون الايمان مضافا الى
ضمير المؤنث الذى هو بعضه كقولك ذهبت بعض اصابعه انتهى فالايمان بعض من
النفس الذى هو المؤنث فى حاشية التفتازانى لما انهم يعنون بالبعض اعم من ان
يكون من اجزاء الذات او من صفاتها القائمة بها فتغليط ابى حيان قول الزمخشرى
بقوله هذا غلط لان الايمان ليس بعضا للنفس خال عن التحصيل ثم قال ويحتمل ان
يكون انث على معنى الايمان وهو المعرفة او العقيدة فيكون مثل جاءته كتابى فاحتقرها
على معنى الصحيفة انتهى ولا حاجة اليه بما ذكره المولى التفتازانى **قوله** او كسبت
فى ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة
ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة فى ايمانها خيرا وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان
المجرد عن العمل وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحمل الترديد على اشتراط النفع
باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلا عنهما ايمانها والعطف على لم يكن بمعنى لا ينفع
نفسا ايمانها الذى احدثته حينئذ وان كسبت فيه خيرا فى الكشاف لم تكن آمنت من قبل
صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى ان اشراط
الساعة اذا جاءت وهى آيات ملجئة مضطرة ذهب اوان التكليف عندها فلم
ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة
ايمانها غير كاسبة فى ايمانها خيرا فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة اذا آمنت
فى غير وقت الايمان وبين النفس التى آمنت فى وقتها ولم تكسب خيرا لتعلم ان
قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغى ان تنفك
احديهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد والا فالشقوة والهلاك انتهى
فقول المصنف وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل كلام اهل الاعتزال يريد ان
اهل الاعتزال استدلوا بقوله تعالى او كسبت فى ايمانها خيرا على ان الايمان المجرد
عن العمل غير معتبر عند الله تعالى وزعموا ان الايمان المجرد غير كاف فى النجاة عن
الخلود فى جهنم وقوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم جواب عن طرف اهل
الحق لتزييف كلام اهل الاعتزال بانه يجوز ان يكون عدم اعتبار ايمان المجرد

المجرد عن العمل مختصا بهذا اليوم الذى اتى فيه اشراط الساعة وعلامات القيمة فيه
والقرينة على ما ذكرنا تقدم الظرف على الفعل وهذا الذى ذكره المصنف هو الجواب
الاول عن طرف اهل الحق وقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع الخ جواب ثانى عن
طرفهم ومحصله ان الايمان لا ينفع فى ذلك اليوم اذا لم يتقدم الايمان المجرد عن العمل
ولا الايمان المقرون به وفائدة الترديد هى التفصيل والمبالغة فى نفى تقدم جميع
اقسام الايمان وقوله والعطف على لم يكن بمعنى لا ينفع الخ جواب ثالث وبيانه انه
يجوز ان يكون او ههنا بمعنى الواو اى لا ينفع نفسا ايمانها الذى احدثته فى ذلك
اليوم وان كسبت فيه خيرا وفى بعض الحواشى ان الايمان لما كان برهانيا لم يعتد
بحصول ما يتفرع من الاعمال فى وقت يصير الامر عيانا كوقت نزول سلطان
الموت وظهور بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد بقوله تعالى يوم يأتى
بعض ايات ربك على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة فى قبول التوبة وعدم
قبولها فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحدى الصفتين نافعا قبل ذلك
اليوم او بعده انتهى قلنا ان ههنا امورا الامر الاول ان الايمان الواقع من صاحبه
قبل الاحتضار وقبل تحقق الاشراط الساعة برهانى لا عيانى والثانى ان
الايمان الواقع حال الاحتضار وحال مشاهدة الاشراط عيانى لا استدلالى
والثالث ان صاحب الايمان العيانى اذا لم يتصف قبل هذا الايمان بالايمان
البرهانى غير معتبر ايمانه عند الله تعالى والرابع ان التوبة مقبولة عن صاحبها
قبل اتصافه بالايمان العيانى وغير مقبولة بعد اتصافه بالايمان العيانى
فهذه عدة امور واحكام اتفق عليها الفريقان اعنى اهل الحق واهل الاعتزال
بمقتضى نص هذا النظم الشريف والاحاديث الواردة على وفقه فى قبول التوبة
وعدم قبولها فلا نزاع فى شىء مما ذكرنا تصديقا لهذا النظم الشريف والاحاديث
الواردة فى بابه وانما النزاع الواقع بين الفريقين فيما وراء هذه الامور فمن
آمن بما جاء به رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يعمل الاعمال المفروضة
عليه فايمانه الغير المقرون بالعمل الصالح نافع له فى دفع الخلود عند اهل الحق و
غير نافع له عند اهل الاعتزال بل هو فى حكم الشرع واستحقاق الخلود مثل الكافر
الذى لم يؤمن اصلا وجعلوا هذا النظم الشريف دليلا على هذه المقالة فحملوا النظم
الشريف على الامر المتفق عليه وبعد ذلك حملوا شيئا مذكورا فيه وهو قوله تعالى
او كسبت فى ايمانها خيرا على معنى ايمان تحقق من صاحبه قبل الايمان العيانى
لكن ان لم يكن ذلك الايمان مقرونا بالعمل الصالح فلا ينفع مثل ذلك الايمان المتحقق
قبل اشراط الساعة كما لم ينفع الايمان المتحقق بعدها فكما فى هذا النظم الشريف
دلالة على ما ذكرتم من الامر المتفق عليه بيننا وبينكم كذلك فيه دلالة على ما
ذكرنا ايضا فهذا ادعاء اهل الاعتزال فاجاب اهل الحق عن مستندهم ذلك بما
ذكره المصنف من الوجوه الثلثة اسقاطا لاستنادهم بهذا النظم على ما ذكروا
وبيانا لاحتماله لوجوه لا توافق مذهبهم فقوله وهو المراد بقوله يوم يأتى
بعض ايات ربك الآية ان اراد بالمراد الذى يدل هذا النظم الشريف الامور الاربعة

التي ذكرناها مما اتفق عليها اهل الحق فهو حق ولكن اتفق على هذا القدر الفريقان
اعني اهل الحق واهل الاعتزال وان اراد بذلك انه يدل على هذا القدر ولم يدل على شئ
اخر وراءه من عدم اعتبار الشرع الايمان المجرد المتحقق عن صاحبه قبل هذه المعاينة
كما ذهب اليه اهل الاعتزال واعتبار الشرع ذلك الايمان كما ذهب اليه اهل الحق
فهو فاسد لانه ادعى البداهة فيه فهو دعوى البداهة في محل النزاع وان ادعى
انه قول منطبق لقول احد الفريقين فهو فاسد ايضا لعدم انطباقه على شئ من
القولين ثم قوله بعده على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة التي لا يدل على ذلك
اصلا وهو ظاهر كما تحققت فقوله بعده فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحدى
الصفتين نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا كلام فاسد ناشئ من عدم فهم مراد
القوم ومن عدم فهم مقتضى المقام كما تحققت وفي الحاشية السعدية او يأتي بعض
ايات ربك قال مولانا العلامة يعني الاية المذكورة انفا وفي صحيح مسلم عن
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث اذا خرجن لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض
وفي الصحيحين لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت وراها
الناس امنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها ثم قراء الاية فبعد هذا
التعيين منه عليه السلام للمراد من الاية المذكورة في القران كيف يمكن ان يفسر بغير
ما عينه انتهى قلنا لمولانا ايضا امور اربعة اتفق عليها الفريقان وقد تطابق على
تلك الامور الاربعة الكتاب والسنة كما تحققت فبقي النزاع بين اهل الحق وبين
المعتزلة في تخريج كلام وقع في النظم الشريف ووقع في الحديث وهو او كسبت في ايمانها
خيرا مقابلا لقوله لم تكن امنت من قبل فاستخرج هذا الكلام اهل الاعتزال على
ما يوافق اصولهم وقواعدهم وجعلوا هذا النظم الشريف دليلا على اثبات مذهبهم واهل
الحق قابلوهم في هذا الاستدلال وقدحوا في دلالة هذا النظم على ما ذكروه بان بينوا
احتمالات في تخريج هذا الكلام اعني او كسبت في ايمانها خيرا بحيث يسقط احتجاج اهل
الاعتزال عن الحجية عند كل واحد من الاحتمالات كما تحققت جميع ذلك فان اراد
القائل ان في هذا النظم الشريف والاحاديث الواردة في بابه تعيينا للامور الاربعة
التي اتفق عليها الفريقان فهو كلام حق وقول صدق لكن لا يفيد القائل في هذا
المقام اصلا لما تحققت ان اهل الاعتزال ادعوا في هذا النظم الشريف والحديث الوارد
في بابه امرا اخر وراء هذه الامور الاربعة وادعوا انه يدل على هذا الامر كما يدل على
الامور الاربعة المذكورة كما تحققت وان اراد ان في ذلك تعيينا لما اثبته اهل
الحق وتعيينا لسلب ما ذهب اليه اهل الاعتزال ونفيه فان اراد ان هذا التعيين
من النص ثبت بضرورة العقل وبداهته فهو قول بدعوى البداهة في محل النزاع وان
اراد بعد النظر والتامل في الايات الاخر والاحاديث الاخر فهو اعتراف بمسلك المص
ومن نحا نحوه في مناظرتهم عن طرف اهل الحق بالقدح والتزييف على احتجاج اهل
الاعتزال بهذا النظم الشريف على مذهبهم بان بينوا في النظم الشريف وجوها ومحامل
ينقدح بتلك الوجوه دليل الخصم على مذهبه قال صاحب الانتصاف ان الزمخشري

ان الزمخشري يروم الاستدلال على صحة عقيدته في ان الكافر والعاصي سواء في
الخلود بهذه الاية اذ سوى بينهما في عدم الانتفاع بما يستدركانه بعد ظهور
الايات ولا يتم له ذلك فان هذا الكلام اشتمل على النوع المعروف في علم البيان
والبلاغة باللف واصل الكلام يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن مؤمنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب في ايمانها خيرا قبل ما تكسبه
من الخير بعد الا انه لف الكلامين فجعلهما كلاما واحدا بلاغة واختصارا واعجازا
واذا ثبت ان ذلك هو الاصل فهو غير مخالف لقواعد اهل السنة فانا نقول لا ينفع
بعد ظهور الايات اكتساب الخير وان نفع الايمان المتقدم في السلامة عن الخلود
فهذا بان يدل على رد الاعتزال اجدر من ان يدل له والله الموفق والمرشد وللقائل
ان يقول قال ابن الحاجب في الامالي الايمان قبل مجيئ الايات نافع وان لم يكن عمل
صالح غيره ومعنى الاية لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم تكن امنت
قبل الاية او كان العمل الصالح لا مع الايمان قبلها فاختصر للعلم به انتهى قال صاحب
التقريب ان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فليأول الاية بان او بمعنى الواو كجالس
الحسن او ابن سيرين اي اذا انتفيا لم ينفع وجودهما حال ظهور الاشراط او لا ينفع نفعا
منجيا من دخول النار بل من الخلود او لا ينفع من لا يؤمن ايمانها ولا من لم يكسب كسبها
تحذف لدلالة الكلام عليه او الايمان هو الاعتقاد والكسب هو العمل والقول
اللساني هو عمل وكسب فالمراد بمن لم يكسب من لم يتلفظ بالشهادتين ولقول
بشقاوته او نقول ظاهر اللفظ ان عند انتفاء احد الامرين من الايمان والكسب
ينتفي النفع فلا يجزم بانتفاء النفع الا بالجزم بانتفاء احد الامرين ولا يجزم بانتفاء
الامرين الا عند انتفائهما جميعا واذا انتفيا جميعا فلا نزاع في انه لا ينفع قطعا
فاما اذا انتفى احدهما دون الاخر فهو محل الاحتمال فلا يتم الاستدلال انتهى وفي
بعض الحواشي لا يخفى ان الظاهر مع من لم يعتبر الايمان بدون العمل الصالح ولكن الايات
والاحاديث الشاهدة بان مجرد الايمان ينفع ولو بعد النجاة من العذاب ولو بعد
حين دعت الى التاويل والتاويل مع الداعي عليه التعويل وقد وقع في حاشية الشهاب
الخفاجي ههنا خبط عظيم يجب التنبيه عليه لئلا يقع الناظر فيه ايضا قال مولانا سعدي
عند قوله تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك قال مولانا العلامة يعني الاية المذكورة
انفا وفي صحيح مسلم عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث اذا خرجن لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا طلوع الشمس من مغربها و
الدجال ودابة الارض وفي الصحيحين لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا
طلعت وراها الناس امنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها ثم قراء الاية فبعد
هذا التعيين منه عليه السلام للمراد من الاية المذكورة في القران كيف يمكن ان يفسر
بغير ما عينه انتهى وبيان الخبط فيه ان الشهاب توهم ههنا ان قوله وفي صحيح مسلم عن
رسول الله الى اخر القول من كلام مولانا العلامة وليس كذلك بل هو كلام مولانا
سعدي ذكره ردا وابطالا لقول مولانا العلامة يعني الاية المذكورة انفا ثم
اعلم انه اورد على ما ذكر من تخصيص بعض ايات ربك بطلوع الشمس من مغربها كما ذهب

اليه المفسرون والمحدثون انه يعارضه الحديث الذى نقله مولانا سعدى عن مسلم
بقوله ثلث اذا خرجن لا ينفع نفسا ايمانها الحديث وفى رواية احدى ثلث وفى
بعضها ياجوج وماجوج فالتعيين بطلوع الشمس من مغربها معارض بذلك ولجيب
بان تعيين بعض الايات بطلوع الشمس من مغربها ثبت بحديث هو اصح الاحاديث
الواردة فى هذا الباب حيث اتفق عليها الشيخان اعنى البخارى ومسلم ولذلك
ذهب اليه المفسرون من اصحاب الروايات قال البلقينى اذا تراخى الحال بعد طلوعها وطال
العهد حتى ينسى يقبل الايمان والتوبة لزوال الآية الملجئة وقال العراقى فيه نظر
لان الظاهر انه لا يطول العهد حتى ينسى او لا دليل له فيما ادعاه انتهى وهو غير
وارد لما رواه القرطبى فى تذكرته عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما عن النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم ان الناس يبقون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة
ونقله خاتمة الحفاظ ابن حجر فى شرحه للبخارى وقال انه نص فى رد ما قالوه انتهى
ومحصل الكلام ليس المراد من بعض الآية فى الموضعين واحدا كما توهمه مولانا العلامة
بل المراد من بعض الاول مطلق الايات ومن بعض الثانى الآية المعينة اعنى طلوع الشمس
من مغربها والقول بانه اذا اعيدت المعرفة معرفة تكون الثانية عين الاولى غير مطرد
بل يتخلف كثيرا مثل ما اشتهر انه اذا اعيدت النكرة نكرة تكون الثانية غير الاولى
وهو ايضا غير مطرد بل يتخلف كثيرا نص على كل منهما المحققون هذا رأى بعض من
المفسرين من اصحاب الروايات واما عند اكثر المفسرين والمحدثين فالمراد من بعض
الايات فى الموضعين واحد وهو طلوع الشمس من مغربها فيكون النظم الشريف على رأى
الاكثرين منطبقا على القاعدة المشهورة مع الاتفاق من البعض القائل بالمغايرة ومن
الاكثرين القائلين بالعينية على ان المراد من البعض الثانى هو طلوع الشمس من مغربها
قال مولانا سعدى عند قول العلامة لا بعض الاشراط الساعة مطلقا ليت شعرى
من الذى اطلق بعض الاشراط انتهى يعنى ان المراد من البعض فى قوله تعالى يوم يأتى بعض
ايات ربك متعين بتعيين رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بان المراد منه
طلوع الشمس من مغربها فلذا ذهب اليه جمهور المفسرين من اصحاب الروايات ولم
يقل احد بالاطلاق فى البعض الثانى وقال ايضا عند قول مولانا العلامة لان الايمان
نافع بعد ظهورها كيف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق الى دين الحق بعد
خروج الدجال يجوز ان يكون عدم القبول ممن عاين الخروج لا من كل احد مطلقا كما قالوا
نظيره فى طلوع الشمس من مغربها انتهى قلت هذا الجواب مشعر بان قول العلامة لان
الايمان نافع بعد ظهورها الخ تعليل لمجرد عدم كون المراد مطلق الآية وليس
كذلك بل هو تعليل للمجموع اعنى لما لزم فى بعض الايات مع عدم صحة غير ذلك فيه
والمعنى وانما قلنا ان المراد ذلك دون غيره من الايات مطلقا لان كلا من الاية
الاخرى مثل الدجال ودابة الارض وطلوع الشمس من مغربها ينفع الايمان بعد
ظهورها لان نزول عيسى لدعوة الخلق بعد خروج الدجال فلو لم يكن المراد ما قلنا
بل آية اخرى مثل الدجال وطلوع الشمس وغيرهما لم يلتئم النظم الشريف فلا بد ان
يكون المراد من الاية ههنا آية هى بعد نزول عيسى واقرب الى قيام الساعة وهو

وهو ما ذهبنا اليه ثم فى جواب مولانا سعدى اختلال آخر يعرف ذلك بالتأمل ثم
ان مولانا ابو السعود توهم ان ما ذهب اليه مولانا العلامة فى تفسير هذه الآية
كلام حق فاقتفى اثره وحمل الآية على ذلك مع زيادة احتمالات كل منها من قبيل
ما ذهب اليه العلامة من كونه مخالفا لاقوال الصحابة والتابعين ولاقوال المفسرين
الذين هم بنوا تفاسيرهم على الروايات ونحن بحمد الله تعالى وحسن توفيقه قد
اشبعنا الكلام بما لا مزيد عليه حتى اتضح عدم صحة ما ذهب اليه العلامة فى
هذا المقام وكذا عدم صحة من تبعه كائنا من كان الا ان تفسير ابى السعود لما
كان مشتهرا عند الناس اى اشتهار وكان المبتدئون القاصرون عن الاتقان
والتحقيق مكبين عليه اى اكباب لم ار ههنا الاكتفاء بما ذكرنا سابقا بل نقلت
كلام مولانا ابى السعود بعينه كما نقلنا كلام العلامة سابقا ثم بينت مخالفته
لمقالات الائمة التفسير ليظهر الحق عند الناظرين القاصرين ولئلا يقعوا فى الخبط
والضلال قال مولانا هل ينظرون استيناف مسوق لبيان انه لا يتأتى منهم الايمان
بانزال ما ذكر من البينات والهدى وانهم لا يرعون عن التمادى فى المكابرة واقتراح
ما ينافى الحكمة التشريعية من الايات الملجئة وان الايمان عند اتيانها مما لا فائدة له
اصلا مبالغة فى التبليغ والانذار وازاحة العلل والاعذار اى ما ينتظرون الا ان
تأتيهم الملائكة او يأتى ربك حسبما اقترحوا بقولهم لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا وبقولهم او تأتى بالله والملائكة قبيلا وبقولهم لولا انزل عليه ملك او الا
ان تأتيهم ملائكة العذاب او يأتى امر ربك بالعذاب والانتظار على التمثيل كما سيجئ
او يأتى بعض ايات ربك اى غير ما ذكر كما اقترحوا بقولهم او تسقط السماء كما زعمت
علينا كسفا ونحو ذلك من عظائم الايات علقوا بها ايمانهم والتعبير عنها بالبعض
للتهويل والتفخيم كما ان اضافة الايات فى الموضعين الى اسم الرب المنبئ عن المالكية
الكلية لذلك واضافته الى ضميره عليه السلام للتشريف وقيل المراد بالملائكة ملائكة
الموت وباياته سبحانه اتيان كل آية بمعنى ايات القيمة والهلاك الكلى بقرينة ما
بعده من اتيان بعض اياته تعالى على ان المراد به اشراط الساعة التى هى الدخان ودابة
الارض وخسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدجال وطلوع
الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام ونار تخرج من عدن
كما نطق به الحديث الشريف المشهور وحيث لم يكن اتيان هذه الامور مما ينتظرونه
كاتيان ما اقترحوه من الايات فان تعليق ايمانهم باتيانها انتظار منهم له ظاهر
حمل الانتظار على التمثيل المبنى على تشبيه حالهم فى الاصرار على الكفر والتمادى فى العناد
الى ان تأتيهم تلك الامور الهائلة التى لا بد لهم من الايمان عند مشاهدتها البتة
بحال المنتظرين لها وانت خبير بان النظم الكريم بسياقه مبنئ عن تماديهم فى تكذيب
ايات الله تعالى وسياقه الناطق بعدم نفع الايمان عند اتيان ما ينتظرونه يستدعى
ان يحمل ذلك على امور هائلة مخصوصة بهم اما بان تكون عبارة عما اقترحوه او عن
عقوبات مترتبة على جناياتهم كاتيان ملائكة العذاب واتيان امره تعالى بالعذاب
وهو الانسب لما سيأتى من قوله تعالى قل انتظروا انا منتظرون واما حمله على ما ذكر

من ايتان ملائكة الموت وايتان كل ايات القيمة وظهور اشراط الساعة مع شمول
ايتانها لكل بر وفاجر واشتمال غائلتها على كل مؤمن وكافر فيما لا يساعده المقام
على ان بعض اشراط الساعة ليس مما ينسد به باب الايمان والطاعة نعم يجوز حمل
بعض الايات فى قوله عز وجل يوم يأتى بعض ايات ربك على ما يعم مقترحاتهم وغيرها
من الدواهى العظام السالبة للاختيار الذى يدل عليه فلات التكليف فانه بمنزلة
الكبرى من الشكل الاول فيتم التقريب بدخول ما ينتظرونه فى ذلك دخولا اوليا ثم
قال وقد قيل انها من اللف التقديرى ان لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فى الايمان
لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه وليس بواضح فان مبنى اللف التقديرى ان يكون
المقدر من متممات الكلام ومقتضيات المقام قد يترك ذكره تعويلا على دلالة
الملفوظ عليه واقتضائه اياه كما مر فى تفسير قوله عز وجل ومن يستنكف عن
عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا فانه قد طوى فى المجمل ذكر حشر المؤمنين ثقة
بانباء التفصيل عنه اعنى قوله تعالى فاما الذين امنوا الآية ولا ريب فى ان ما قدر
ههنا ليس مما يستدعيه قوله تعالى وكسبت فى ايمانها خيرا ولا هو من مقتضيات
المقام لانه ليس مما وعدوه وعلقوه بايتان ما ذكر من الايات كالايمان حتى يرد
عليهم ببيان عدم نفعه اذ ذاك على ان ذلك مشعر بان لهم بعد ما اصابهم من
الدواهى ما اصابهم بقاء على السلامة وزمانا يتأتى منهم الكسب والعمل فيه وفيه
من الاخلال بمقام تهويل الخطب وتفظيع الحال ما لا يخفى انتهى قلت قوله حسبما اقترحوا
بقولهم لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا وبقولهم او تأتى بالله والملائكة قبيلا
وبقولهم لولا انزل عليه ملك لا يصح شئ من ذلك بل الذى يصح فى هذا المقام
ليس الا ما ذكره اخيرا بقوله او الا ان تأتيهم ملائكة العذاب او يأتى امر ربك بالعذاب
لانه هو المروى المأثور عن الصحابة والتابعين بنقل الثقات المعتمدين على نقولهم
ورواياتهم قوله اى غير ما ذكر كما اقترحوا بقولهم او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا
ونحو ذلك من عظايم الايات التى علقوا بها ايمانهم قلنا حمل قوله تعالى او يأتى بعض
ايات ربك على ما ذكره الكفرة المقترحون من رسول الله فيما اقترحوا من قولهم او تسقط
السماء كما زعمت علينا كسفا لا يصح فى هذا المقام رواية ولا دراية كما بينا ذلك
سابقا بما لا مزيد عليه وانما نشأ هذا الحمل من القائل اغترارا بكلام مولانا العلامة
بلا مراجعة الى ما رواه ثقاة المحدثين من الصحابة والتابعين فى بيانه وتفسيره وظنا
بانه كلام حق فاقتفى اثره قاصدا لتأييده وتقويته بالكلمات المزخرفة والمقالات
المموهة التى تفتضح بها عند الخاصة وتبتهج بها عند العامة قوله يستدعى ان يحمل
ذلك على امور هائلة مخصوصة بهم اما بان يكون عبارة عما اقترحوه قلنا حمل
النظم الشريف اعنى قوله الا ان يأتيهم الملائكة او يأتى ربك على ما اقترحوه بقولهم او
تأتى بالله والملائكة قبيلا لا يصح فى هذا المقام بوجه من الوجوه كما تحققت ذلك
مرارا وكذا حمل قوله تعالى او يأتى بعض ايات ربك على ما اقترحوه بقولهم او تسقط
السماء كما زعمت علينا كسفا لا يصح بوجه من الوجوه كما تحققت ذلك ايضا مرارا قوله
او عن عقوبات مترتبة على جناياتهم كايتان ملائكة العذاب وايتان امره تعالى

تعالى بالعذاب الحق قلنا نعم لا بد وان يحمل على ذلك لا على ما ذكره اولا لما ثبت ذلك
بنقل الثقات المتقنين كلا من المعنيين كما ان كلا منهما هو الانسب فكل منهما
ثبت بالرواية واما ما ذكره اولا من الحمل على ما اقترحوه بقولهم او تأتى بالله والملائكة
قبيلا فلا يصح اصلا قوله واما حمله على ما ذكر من ايتان ملائكة الموت قلنا هذا
ايضا مما ثبت مثل المعنيين الاولين برواية الثقات المتقنين على رواياتهم فلا وجه
بعد ذلك بقوله مما لا يساعده المقام قوله وايتان كل ايات القيمة وظهور اشراط
الساعة مع شمول ايتانها لكل بر وفاجر واشتمال غائلتها على كل مؤمن وكافر فمما
لا يساعده المقام قلنا قد تحققت سابقا ان المراد من قوله تعالى يوم يأتى بعض
ايات ربك الآية هو طلوع الشمس من مغربها وهو اصح الروايات واقويها او واحد
من الثلث وهو طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض ولا شك ان احدى
هذه الايات المرادة من هذا النظم اذا ظهرت يشمل ايتانها لكل بر وفاجر ويشتمل غائلتها
على كل مؤمن وكافر قطعا فلو كان المانع من ارادة تلك الاشراط فى قوله او يأتى ربك
ذلك الذى ذكره يلزم ان لا يجوز ارادة طلوع الشمس من مغربها على التعيين وارادة
احدى الثلث المذكورة للزوم ذلك فيه ايضا وذلك فاسد للزوم خرق اجماع الثقات
من المحدثين على وقوع المعنى الذى يستلزم هذا الذى عده محذورا نعم انه لم يقل احد
من المفسرين من اصحاب الروايات ان المراد من قوله تعالى او يأتى ربك جميع اشراط
الساعة او بعضها بل المنقول منهم اما قول السلف وقول الخلف لا غير كما نبهنا على ذلك
سابقا قوله على ان بعض اشراط الساعة ليس مما ينسد به باب الايمان والطاعة يرد
انه لو كان المراد من البعض الاول والثانى طلوع الشمس من مغربها او واحدا من الاشراط
التسعة الباقية ولم يكن المراد ما ذكرناه ههنا مما اقترحه المشركون لما وقع التوافق
بين الآية والحديث لانه اذا انسد باب الايمان والطاعة بطلوع الشمس من مغربها
مثلا لما صح ايمان احد وتوبته بدعوة عيسى عليه السلام الخلق الى الحق مع ان غير واحد
من الاحاديث ناطق بان عيسى عليه السلام مجيئه بعد الدجال وان ايمان الناس و
توبتهم صحيح بدعوته عليه السلام هذا وقد تقدم جواب هذه الشبهة بما لا مزيد عليه
فلا حاجة الى الاعادة فتذكر قوله يجوز حمل بعض الايات فى قوله عز وجل يوم يأتى
بعض ايات ربك على ما يعم مقترحاتهم وغيرها من الدواهى العظام الخ قلنا لا يصح
ذلك بوجه من الوجوه لان تفسير القرآن لا يصح بالرأى سيما اذا ثبت التعيين والتفسير
فيه بنقل المتقنين رواياتهم قوله ولا ريب فى ان ما قدر ههنا ليس مما يستدعيه
قوله تعالى او كسبت فى ايمانها خيرا ولا هو من مقتضيات المقام قلنا وهو كلام
ساقط اذ النسق الشريف والسبك المنيف بمقتضى الذوق والسوق كما ان قوله تعالى
لم تكن آمنت من قبل يقتضى امرا سابقا يرتبط وينوط به ما هو المذكور بعده وهو قوله
لا ينفع نفسا ايمانها كذلك قوله تعالى او كسبت فى ايمانها خيرا يقتضى امرا سابقا
ينوط ويتعلق هو به وهو قوله ولا كسبها فى الايمان وهذا الاقتضاء لا ينكره من له
ادنى معرفة باساليب الكلام والعجب ان القائل باللف التقديرى ههنا ابن عطية
وهو امام فى العربية ثم ارتضاه الشيخ ابن الحاجب وتبع ابن عطية فى ذلك وقال بقوله

ثم ابن منير ارتضاه واقتدى بهما ثم بعد هؤلاء الاعلام الذين هم شيوخ فى
العربية ارتضاه ابن هشام وتلقيه بالقبول وقال وبهذا التاويل يندفع المشبهة
فلو كان فى كون النظم الشريف ههنا من قبيل اللف التقديرى هجنة ما او مخالفة ما
لقواعد العربية لما اتفق هؤلاء الاعلام فى ذلك لانه قوله لانه ليس مما وعدوه
وعلقوه باتيان ما ذكر من الايمان كالايمان حتى يرد عليهم بيان عدم نفعه
اذ ذاك قلنا هذا كلام فاسد مبنى على التوهم السابق وقع منه اغترارا واقتداء
بكلام ابن الكمال وقد تحققت مرارا ان ذلك قول بالرأى فى المعنى المراد بالآية
الكريمة فى مقابلة النص والتعيين من الشارع قوله على ان ذلك مشمر بان
لهم بعد ما اصابهم من الدواهى ما اصابهم بقاء على السلامة وزمانا يتأتى منهم
الكسب والعمل فيه قلنا نعم وهو مقتضى سبك النظم الشريف وسوقه بحيث لا
ينكره من له ادنى المام ومعرفة بالعلوم العربية وبعد ذلك انه وقع هذا البيان
والتعيين للمعنى المراد بالنظم الشريف من الشارع الاعظم فبعد هذا التعيين امثال
هذه الكلمات من القائل من خرافات الاوهام قوله وفيه من الاخلال بمقام تهويل
الخطب وتفظيع الحال ما لا يخفى قلنا امثال هذه الكلمات كسراب بقيعة يحسبه الظمآن
ماء قوله قال النبى عليه السلام افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى
الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية
الا واحدة وستفترق امتى على ثلث وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة اصحاب
السنن الا النسائى من رواية محمد بن عمرو عن ابى سلمة عن ابى هريرة دون كلها فى الموضع
الثلثة لكن عند ابى داود فى الاخيرة ثنتان وسبعون فى النار وواحدة فى الجنة وللترمذى
كلهم فى النار الا ملة واحدة قالوا من هى يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابى واخرجه
ابن حبان والحاكم ورواه الطبرانى من حديث عوف بن مالك كذلك الا انه قال فرقة
فى الجنة وثنتان وسبعون فى النار وقيل من هى قال الجماعة ومن حديث ابى امامة فى
الاوسط بلفظ كلها فى النار الا السواد الاعظم ولابى نعيم وابن مردويه من حديث زيد
ابن اسلم عن انس نحوه وللبزار والبيهقى فى المدخل من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
نحوه واخرجه اسلم بن سهل الواسطى فى تاريخه من حديث جابر مثله وبين ان السائل
عن ذلك عمر بن الخطاب وفى اسناده راو لم يسم وفى الباب عن سعد بن ابى وقاص عند ابن
ابى شيبة وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف وعن معاوية اخرجه ابو داود واحمد و
الحاكم واسناده حسن واتفقت هذه الطرق على العدد وخالفهم كثير بن عبد الله بن
عمرو بن عوف عن ابيه عن جده فجعل قوم موسى سبعين فرقة وقوم عيسى احدى وسبعين
فرقة وهذه الامة اثنين وسبعين فرقة وعبر فى كل منها كلها ضالة الا واحدة و
قال فى الاخيرة الاسلام وجماعته اخرجه الحاكم وجماعته كذا قاله العسقلانى فى تخريج
احاديث الكشاف قال مولانا ابو السعود واستثناء الواحدة من فرق كل من اهل
الكتابين انما هو بالنظر الى العصر الماضى قبل النسخ واما بعده فالكل فى الهاوية و
ان اختلف اسباب دخولهم وفى تفسير ابى الفرج وفى المشار اليهم اربعة اقوال احدها
انهم اهل الضلالة من هذه الامة قاله ابو هريرة والثانى انهم اليهود والنصارى

والنصارى قاله ابن عباس والضحاك وقتادة والسدى والثالث اليهود قاله مجاهد
والرابع جميع المشركين قاله الحسن فعلى هذا القول دينهم الكفر الذى يعتقدونه دينا
وعلى ما قبله دينهم الذى امرهم الله به والشيع الفرق والاحزاب وقال الزجاج ومعنى
شيعت فى اللغة اتبعت والعرب تقول شاعكم السلام واشاعكم اى تبعكم وتقول
آتيك غدا او شيعه اى اليوم الذى يتبعه فمعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم وليس كلهم
متفقين قال الامام الواحدى فى الوسيط وتبعه الامام البغوى فى المعالم روى عمر
بن الخطاب رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لعايشة
رضى الله تعالى عنها يا عايشة ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا هم اصحاب البدع
واهل الاهواء واصحاب الضلالة من هذه الامة ثم قال الامام الواحدى قوله تعالى
لست منهم فى شئ قال المفسرون لست من قتالهم فى شئ ثم نسخته اية القتال هذا اذا
كان المراد بالآية اليهود والنصارى وعلى ما روينا مرفوعا معنى قوله لست منهم
فى شئ انت منهم برئ وهم منك براء والعرب تقول ان فعلت كذا فلست منى ولست
منك اى كل واحد منا برئ عن صاحبه انتهى قال مولانا ابو السعود وقيل المفرقون
اهل البدع والاهواء الزايغة من هذه الامة ويرده انه عليه السلام مأمور بمؤاخذتهم
والاعتذار بان معنى لست منهم فى شئ حينئذ انت برئ منهم ومن مذهبهم وهم
براء منك يأباه التعليل انتهى قلت وهو كلام فى غاية السقوط لا يساعده الدراية
ولا الرواية اذ القول بان المراد من المفرقين اهل البدع والاهواء الزايغة ليس
بقول صادر عن احاد الامة بل هو تفسير ثبت عن رسول الله رويه سيدنا عمر عن
عايشة عن رسول الله ورواه ايضا ابو هريرة عن رسول الله فى رواية طاوس وقد
تحققت ان الحافظ ابو الفرج جعل هذا القول اول الاقوال واولها فقدمه على
ساير الوجوه الثلثة فالقول بتزييفه ذهول عن كونه معنى وتفسيرا ثبت عن رسول
الله قوله ويرده انه عليه السلام مأمور بمؤاخذتهم قلنا غاية مؤاخذة هى اشد
من مؤاخذة قوم ادعوا انهم من امة محمد عليه السلام بل من خواص امته مثل الخوارج
والروافض والمعتزلة مع انه عليه السلام قد كان مأمورا من الله تعالى بان
يتبرأ منهم بانهم ليسوا من امته عليه السلام بل خارجون عن ملته ومسلكه وانه
وصى امته وبلغهم بان تلك الطوايف بريئون منه عليه وانه عليه السلام برئ
منهم وان اصحاب رسول الله علموا ذلك بتعليمه عليه السلام وقد قال فى حق
الخوارج يخرجون من الايمان كما يخرج السهم من الرمية وقال عليه السلام لئن عشت
لاقتلنهم قتل عاد نعم لم يقع هذا التحزب والتفرق من الفرق الضالة فى عهده عليه
السلام ومن ثمة لم يقع المدافعة باليد واللسان منه عليه السلام وانما وقعت
وتحققت تلك من اصحابه مثل ان سيدنا على كرم وجهه قتل من الخوارج خلقا كثيرا
بعد ما دعاهم الى الحق والرجوع عن مذهبهم الباطل ومثل ان عبد الله بن عمر لبس
السلاح لقتال جماعة قالوا ان الامر انف اى ان الكفر والايمان والسعادة والشقاوة
والطاعة والعصيان من العباد ليس بقضاء الله وقدره فى الازل مع انه رضى الله
تعالى عنه كان من القعدية اى قعد عن الحرب فى وقعة الجمل والصفين ولذا كان

قدماء المعتزلة مثل عمرو بن عبيد وغيره يعدّون عبد الله عمر من الحشوية ويبغضونه
بغضا اكيدًا قوله والاعتذار بانّ معنى لست منهم فى شئ الخ اراد فى زعمه ردّ الامام
الواحدى والبغوى وغيرهما ممن يقول بقولهما وانّى له ذلك لما تحققت انّ ذلك كلام
موافق لهذه الرواية الثابتة عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم كل الموافقة
كما بيّنت من تقريرنا آنفا وقوله يأباه التعليل بناء على زعمه وذهوله عن هذا المعنى
المروى عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم والّا فلا اباء اصلا بحيث لا اظنّك
فى مرية بعد هذا البث والتفصيل قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها اى من جاء
يوم القيمة بالاعمال الحسنة من المؤمنين اذ لا حسنة بغير ايمان قال الامام القشيرى حسنة
النفس توفير الخدمة وحسنة القلب حفظ الحرمة وحسنة الرّوح مراعات اداب الحشمة
وقيل حسنة الزاهدين ترك الدّنيا وحسنة المريدين رفض الهوى وحسنة العارفين
قطع المنى وحسنة الموحّدين التخلّى عن الدّنيا والعقبى والاكتفاء بوجود المولى ويقال
حسنة المبتدئين الصّدق فى الطلب وحسنة المنتهين حفظ الادب فشرط الطلب
ان لا يبقى ميسور الا بذلته وشرط الادب ان لا تسمو لك همة الى شئ الّا قطعته ويقال
للزهاد والعبّاد واصحاب الاوراد وارباب الاجتهاد جزاء محصور معدود ولاهل
المواجيد لقاء غير مقطوع ولا ممنوع قوله اى عشر حسنات امثالها هذا جواب عما عسى
يسئال ويقال عشر اضيف الى امثالها وهى جمع مثل فهو جمع مذكّر فكان يجب لحوق التاء
ويقال عشرة امثالها كما يجب ان يقال عشرة رجال فاجاب بان امثالها ليس المميّز بل هو
صفة المميز والمميّز مقدّر تقديره عشر حسنات امثالها فسقوط التاء عنه لكون
مميزه مؤنّثا قال تعالى ومن جاء بالسيئة اى بالاعمال السّيئة كائنا من كان من العاملين
قوله قضيّة للعدل هذا نسق لا يلايم اصول اهل الحقّ بل هو من ملايمات اصول اهل
الاعتزال فكان ينبغى للمصّ اسقاط هذا الكلام من البين قال مولانا العلامة من جاء
بالسّيئة فلا يجزى الا مثلها بواحدة هذا بحكم الوعد لا باقتضاء العدل كما توهّمه
المعتزلة اذ لا حق للمخلوق على الخالق انتهى فهذا كما ترى طعن من العلامة للمصّ وتعريض منه له
فى حاشية السّعدى قال مولانا العلاّمة وهم لا يظلمون بنقص ما وعدلهم من الاجر
الخ قال فى الحاشية لا بنقص الثواب مطلقا لما عرفت انّ زيادته تفضّل منه فيناسبه
مخالف لما ذكره آنفا من انّه لا حقّ للخلق على الخالق فتأمّل انتهى اشارة الى انّه لا مخالفة
بين كلامى العلاّمة لما قاله اوّلا بحكم الوعد وثانيا بنقص ما وعدلهم من الاجر قوله
بدل من محلّ الى الصراط فلا وقف على مستقيم قوله او المعنى هدانى صراطًا وفى الكواشى
ويجوز ان يكون مفعولا ثانيًا لهدانى انتهى وقال ابو حيّان وتعدّى هدى تارة
بالى كقوله الى صراطٍ مستقيم وتارة بنفسه الى مفعول ثانٍ كقوله تعالى وهديناهما
الصراط المستقيم انتهى فكلام ابى حيّان يشعر بان تعديته بنفسه الى مفعول ثان
اذا لم يتعدّ بالى قوله او مفعول فعل مضمر دلّ عليه الملفوظ نحو عرّفنى او بيّن لى
فصحّ الوقف على مستقيم قوله فيعل من قام كسيد من ساد فيكون قيمًا صفة مشبّهة
من قام قوله وهو ابلغ من القائم ومن المستقيم لكون زنة القيم دالّةً على الثبوت
وهما يدلان على الحدوث وفى بعض النسخ وهو ابلغ من المستقيم بدون لفظ القائم قوله

قوله والمستقيم باعتبار الصيغة فان بناء الاستفعال لكثرة حروفه يدلّ على ما لا
يدلّ عليه الثلاثىّ فالمعنى انّ القيّم ابلغ من المستقيم باعتبار الوزن لكونه صفةً
مشبهة تدلّ على الثبوت والمستقيم ابلغ من القيم باعتبار صيغته صيغة السّداسى
وزيادة الحروف تدلّ على زيادة المعنى قوله عطف بيان لدينا وان فرّق بينهما بان
الملّة لا تضاف الا الى النبى الّذى تستند اليه والدّين لا يختصّ اضافته بذلك قوله
عبادتى كلها فيكون النظم الشريف ح من قبيل التعميم بعد التخصيص قال الزجاج النسك
كلما تُقرِّب به الى الله عزّ وجلّ الّا ان الغالب عليه امر الذبح قوله وما انا عليه فى حيوتى
واموت عليه من الايمان والطاعة او طاعات الحيوة والخيرات المضافة الى الممات
كالوصيّة والتدبير والحيوة والممات نفسهما قال مولانا سكونى فى كتابه الموسوم
بالتمييز وتفسير اهل السّنة لهذا النظم الشريف ما ذكره الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى
تفسيره الكبير للقرآن وهو المسمّى بالمختزن فى خمسمائة سفر قال رضى الله تعالى عنه فى
هذا التفسير جمع الله سبحانه فى هذه الآية بين امرين كسبيين وهما الصلاة والنسك
وامرين ضروريين وهما محيا والممات ثمّ سوّى سبحانه وتعالى بين الضرورىّ و
الكسبى فى اضافة جميع ذلك اليه تعالى ملكا وخلقا وايجادًا اذ الخلق والايجاد هو
المقتضى للملكيّة الحقيقيّة فاعلمت الآية ان الكسبىّ والضرورى خلق الله سبحانه وتعالى
لا شريك له لا فى الكسبىّ كما لا شريك له فى الضرورىّ لتساوى نسبة النوعين الى الله تعالى
خلقًا وايجادًا وهو ما يقوله اهل الحقّ اجزنى بهذا التفسير والذى على ما ذكره العلماء
عن ذلك الكتاب لا سيّما ابن فورك فكثيرًا ما ينقل منه قال والذى عن اشياعه وذلك
من بقايا ذلك الكتاب بعد احراق المعتزلة فذكر ان الصّاحب ابن عبّاد المعتزلى اعطى على
احراقه لامين الخزانة الكبرى مائة الف ثمّ تبنّيت هذه الآية بتقديم ذكر الكسبىّ على ذكر
الضرورى لتأكّد الرّد على اهل الدعاوى الكاذبة فى الاكتساب انه خلقهم وهم
المعتزلة بما دلّت الآية بالرّد عليهم اوّلا ثمّ ذكر تعالى الضرورى بعد الكسبىّ وبيّن
تساوى النوعين فى الاضافة اليه تعالى كما ذكرناه ولان الاصل فى التخاطب الحقيقة
والحمل على الظاهر والكل خلق الله الّا ان الكسبىّ تتعلّق به قدرة حادثة للعبد غير مؤثّرة
انتهى كلام السكونى فى الحاشية السعديّة فالتقدير ذا محياى وذا مماتى فجعل ما يأتى به
فى حيوته وعند موته ذا حيوته وذا موته كقوله فاانا ثيث يريد به الطعام فاضّ قته
بادنى ملابسة كذا فى الجاربردى وقال التفتازانى ويجوز ان يكون المحيا والممات مجاز
ان عما يقارنهما ويكون معهما من الايمان والعمل الصالح انتهى قلت وهذان التوجيهان
مما لا حاجة اليهما فى المعنى الاخير الّذى ذكره المصنّف اى الحيوة والممات نفسهما ثم
الاولى والاحسن للمصّ ان يقدّم هذا المعنى الاخير لان الواحدى والبغوى والثعلبى
وغيرهم من اصحاب الرّوايات قدّموا هذا المعنى على غيره وانّه لا يحتاج الى التأويل و
التوجيه مع انّ النظم الشريف ح يكون دليلًا لاهل الحقّ كما ذكره الشيخ ابو الحسن
الاشعرى رضى الله تعالى عنه قوله خالصة له لا اشراك فيها غيره قال الامام النسفى فى
التيسير خصّ الحجّ والعمرة بالذكر لانّ المشركين كانوا يدخلون الشرك فى التلبية بقولهم
لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك ومن جملة على القربان فانّما

للامام ابى الحسن الاشعرى تفسير كبير فى خمسمائة سفر يسمى بالمختزن

انّ الصاحب ابن عباد المعتزلى اعطى على احراق هذا الكتاب مائة الف فبقى بعد الاحراق بقية فى ايدى الناس

حصته لانهم كانوا يذبحون لآلهتهم وهو شرك فنفى ذلك كله عن نفسه وبدأ بقوله قل وختم بقوله وبذلك امرت بيانا انه بقوله ائتمارا لا افتخارا **قال** تعالى قل اغير الله ابغي ربا قال الحافظ ابو الفرج سبب نزولها ان كفار قريش قالوا للنبي عليه السلام ارجع عن هذا الامر ونحن لك الكفلاء بما اصابك من تبعة فنزلت هذه الآية قاله مقاتل في الوسيط عن ابن عباس ان الوليد بن المغيرة كان يقول اتبعوا سبيلي احمل اوزاركم فقيل ولا تزر وازرة وزر اخرى لا تؤخذ نفس آثمة باثم اخرى اي لا يؤخذ احد بذنب غيره **قوله** فاشركه في عبادتي وهو جواب عن دعائهم الى عبادة آلهتهم قال مولانا العلامة عند هذه الآية هذا ابلغ من اغير الله اعيد لدلالة على معناه بطريق البرهان وهو جواب عن دعائهم له صلى الله تعالى عليه وسلم الى عبادة الاصنام انتهى وكتب في الحاشية ومن غفل عن هذا قال فاشركه في عبادته انتهى قلت وهذا كلام لا محصل له لانه اعترف انه جواب عن دعائهم له عليه السلام الى عبادة الاصنام فبعد هذا الاعتراف لا وجه لهذا الاعتراض **قوله** على ان الخطاب عام اضافة الخلفاء الى لفظة الله تقتضي تشريفهم بشرف الايمان والاسلام ويكون تصرفهم تصرفا على وفق الرضى فالظاهر ان الخطاب فيه ايضا خاص **قوله** في الشرف والغنى ليبلوكم فيما آتاكم من الجاه والمال لم يذكر الايمان والعلم مع انهما مذكوران في آية اخرى وهي يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات مع ان الاختيار يكون فيهما ايضا في تفسير الثعلبي والامام البغوي ورفع بعضكم فوق بعض درجات خالف بين احوالكم فجعل بعضكم فوق بعض في الخلق والرزق والقوة والبسطة والعلم والفضل والمعاش والمعاد في تفسير ابي الفرج اي في الرزق والعلم والشرف والقوة وغير ذلك في التيسير اي في الرزق والحال والعمر والخلقة وكل شيء الا ان يقال ان ما ذكره في قوة مثلا او يقال بتعميم الشرف **قوله** وصف العقاب ولم يضفه الى نفسه يعني ان اضافة السريع الى العقاب اضافة الصفة الى الموصوف فيكون العقاب موصوفا بالسريع قيل لا يخفى ان كونه وصفا لحال المتعلق بضيفه الى نفسه الا ان يقنع بترك صريح الاضافة **قوله** انزلت علي سورة الانعام جملة واحدة يشيعها سبعون الف ملك لهم زجل بالتسبيح والتحميد زجل بفتح الزاء المعجمة وسكون الجيم بمعنى الصوت وهذا القدر من الحديث رواه الطبراني في الصغير وابو نعيم في الحلية من حديث ابن عمر ولم يذكر فيهما ما ذكره المصنف بعده من الحديث ثم ما ذكر في الطبراني والحلية في سنده يوسف بن عطية قال ابن حجر العسقلاني وهو ضعيف **قوله** من قرأ الانعام صلى الله عليه واستغفر له اولئك السبعون الف ملك بعدد كل آية من سورة الانعام يوما وليلة قال السيوطي وهذا القدر اورده الثعلبي عن ابي بن كعب وهو موضوع، تم سورة الانعام بعون الله تعالى وحسن توفيقه،

حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه

سورة الاعراف وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم، في تفسير التيسير بسم الله الذي انزل الكتاب على رسوله لتنذر به وذكرى للمؤمنين الرحمن الذي قص فيه انباء الاولين تنبيها للآخرين الرحيم الذي وعد فيه الرحمة للمستمعين له والمنصتين وهي مئتان وخمس آيات

وقيل ست آيات والاختلاف في خمس آيات المص كما بدأكم تعودون فخلصين له الدين ضعفا في النار وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل وكلماتها ثلثة آلاف وثلثمائة وتسع عشرة وحروفها اربعة عشر الفا ومائة واربعة وثلثون **قال** تعالى المص في تفسير الثعلبي قال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس المص قسم اقسم الله به وقال عطاء ابن ابي رباح هو ثناء اثنى به على نفسه وقال ابو صالح عن ابن عباس هو اسم من اسماء الله تعالى وقال ابو الضحى عن ابن عباس انا الله افصل وقال السدي هو هجاء مصور وقال قتادة اسم من اسماء القرآن وقيل اسم للسورة وقال مجاهد فواتح افتتح الله بها كتابه وقال الشعبي فواتح اسم من اسماء الله تعالى اذا وصلتها كانت اسما وقال ابو روق انا الله الصادق وقال سعيد بن جبير انا الله اصدق وقال محمد بن كعب الالف افتتاح اسمه اول آخر احد واللام افتتاح اسمه لطيف والميم افتتاح اسمه مجيد ملك والصاد افتتاح اسمه صمد صادق الوعد صانع المصنوعات ورأيت في بعض التفاسير معنى المص الم نشرح لك صدرك وقيل هي حروف مقطعة وقيل هي حساب الجمل وقيل هي حروف اسم الله الاعظم وقيل حروف تحوي معاني كثيرة دل الله بها خلقه على مراده من كل ذلك وموضعه رفع بالابتداء وكتاب خبره انتهى في تفسير ابي الفرج ومذهب الفراء ان الله تعالى اكتفى في مفتتح السور ببعض حروف المعجم عن جميعها كما يقول القائل ا ب ت ث ثمانية وعشرون فالمعنى حروف المعجم كتاب انزلناه اليك انتهى في التيسير وهو قول الزجاج ايضا وفيه ايضا وقال السدي هو هجاء المصور انتهى قال ابو حيان وتقدم الكلام على هذه الحروف المقطعة اوائل السور في اوائل البقرة وذكر ما حدثه الناس فيها ولم يقم دليل واضح على شيء من تفسيرهم يعين ما قالوا وزادوا ههنا لاجل الصاد اقوالا لا يقوم الدليل على صحة شيء منها انتهى في التفسير الكبير قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افصل اولى من حمله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله الملك لانه ان كان العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله وان كان العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قوله المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم فانه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة او الانبياء لان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ههنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة والالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد انتهى قلت ان كان ارباب هذه المقالات يقولون بها عن ظن وتخمين وسبر واستخراج من عند انفسهم بلا اصل من الشارع يرجع اليه ومأخذ يستند اليه من مشكوة النبوة فما ذكره الامام عن القاضي وما ذكره ابو حيان كل منها وارد لا سبيل الى انكاره وكذا قوله انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق مظنة الورود

اذ الباطنية كما يقال لهم الباصنيّة والاسماعيليّة والقرامطة والمحمّرة والبابكية يقال
لهم الحروفية ايضا يدّعون فى حروف الهجاء دلالات واشارات ورموزعلى مقالاتهم
وان كانوا لايقولون بها عن ظنّ وتخمين بل بتوقيف من الشارع واستناد على مشكوة
النبوّة فلا يرد عليه شئ من القولين ويؤيّد الوجه الثانى ان اصحاب هذه المقالات
اكثرهم من الصّحابة والتابعين الذينهم من خير القرون بشهادة النّبى المعصوم عليه صلوة
الحىّ القيّوم وبشهادة تحرّيهم واحتياطهم فى الفتيا واحترازهم عن القول بالرأى فى
دين الله سيّما فى تفسير القرآن العظيم سيّما فيما لايجرى فيه الرّأى والاستنباط بل لابدّ
فيه من السّماع والتوقيف كما فيما نحن فيه فهم اشدّ النّاس احتياطا فى امثاله ولقد قال
ائمة الحديث عليهم رضوان الله وتحيّاته ان ما روى عن الصّحابة والتابعين ممّا لايجرى
فيه الرأى والاستنباط فهو من قبيل الحديث المرفوع نعم نحن فى رواية فيها الكلبى و
مقاتل بن سليمان والسّدى الصغير وامثالهم ممّن اتّهم بالكذب وثبت جرحهم بشهادة
الحفّاظ الموثوقين المتقنين مثل ابن ابى حاتم والامام البخارى وابن خزيمة واضرابهم
نتثبّت فيها ولا نطمئنّ فيها ولا نحتج بها ما لم يثبت بطريق اخر نقله الموثوقون المتقنون
الذين يعتمد على رواياتهم **قوله** اى شك فان الشاك حرج الصّدر فى تفسير ابن الجوزى
فى الحرج قولان احدهما انّه الشك قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة والسّدى والثانى
انّه الضيق قاله الحسن والزجاج انتهى وفى معالم التنزيل فلا يكن فى صدرك حرج اى
شك فالخطاب للرسول والمراد به الامّة انتهى **قوله** او ضيق قلب من تبليغه مخافة
ان تكذب فيه او تقصر فى القيام بحقّه فى الكشاف اى شك منه كقوله فان كنت فى
شك ممّا انزلنا اليك وسُمّى الشك حرجا لان الشاك ضيّق الصدر حرجه كما ان
المتيقّن منشرح الصّدر منفسحه اى لا تشك فى انّه منزل من الله او حرج من تبليغه لانه
كان يخاف قومه وتكذيبهم له واعراضهم عنه واذاهم فكان يضيق صدره من الاداء
ولا ينبسط له فآمنه الله ونهاه عن المبالات بهم فان قلت بم تعلّق قوله لتنذر قلت
بانزل اى انزل اليك لانذارك به او بالنّهى لانّه اذا لم يخفهم انذرهم وكذلك اذا ايقن
انّه من عند الله شجّعه اليقين على الانذار لان صاحب اليقين جسور متوكّل على ربّه
متّكل على عصمته انتهى قال صاحب التقريب الحرج لضيق الشك ولازمه فاطلق الحرج
واريد به اللازم قال العلامة الطيبى وتقريره على الشك ان يقال اذا حققت ان
الكتاب منزل من عند الله فلا ينبغى ان تشك فيه لانّ اليقين والشكّ لا يجتمعان فالنهى
من باب التهييج والالهاب ليداوم على اليقين ويزيد فيه كقوله تعالى فان كنت فى شك
ممّا انزلنا اليك وقوله تعالى فلا تكوننّ من الممترين وعلى نفى الضيق والحرج ان يقال انّ
المص امّا وارد على قرع العصا لمن تحدّى بالقرآن بغرابة نظمه او هو تقدمة لدلائل
الاعجاز والمعنى المص هو كتاب منزل من عند الله بالغ حدّ الاعجاز فكن منشرح الصّدر
فسيح البال قوى الجاش ولا تبال بهم فما تنذرهم به فانه لك الغلبة والسّلطان وهم مقهورون
واليه الاشارة بقوله ونهاه عن المبالات بهم فالنهى من باب التّشجيع هذا هو الوجه
معنى ونظما كما سيجئ وفى حاشية الطيبى ايضا ويمكن ان يكون الحرج كناية عن الخوف لان
الخائف ايضا غير منشرح الصّدر ويشهد للاوّل قول المص فكان يضيق صدره من الاداء

من الاداء والثانى قوله فآمنه الله قال الزّجاج لا تضيق صدرك بالابلاغ ولا تخاف
يروى انّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم قال اخاف ان يثلغوا رأسى رواه احمد ومسلم الثلغ
الشرخ انتهى يريد العلامة الطيّبى ان هذا المعنى مؤيّد من وجوه ثلثة الاوّل بكلام
المص والثانى بكلام الزّجاج والثالث بالحديث الشريف الوارد فى مسند الامام احمد
وصحيح مسلم قال صاحب الكشف ولا يجوز ان يكون الحرج كناية عن الخوف اذ كان
ضيق الصدر من الاداء يستفاد من الخوف لان الخوف من الاداء كان قوله لانه اذا لم
يخفهم وكذلك اذا ايقن توجيه على تفسيرى الحرج انتهى يريد انه لا يصح ان يكون الحرج
كناية عن الخوف فى عبارة الزمخشرى اذ كان ضيق الصّدر من الاداء المفهوم من قول
الزمخشرى فكان يضيق صدره من الاداء ولا ينبسط له مستفادا من الخوف المفهوم
من قول الزمخشرى لانّه كان يخاف قومه وتكذيبهم له واعراضهم عنه واذاهم
لا انّ الخوف المذكور كان من الاداء يعنى ان قول الطيبى ويشهد للاوّل قول المصنّف
فكان يضيق صدره من الاداء ليس فى محلّه اذ لم يقل الزمخشرى ان الخوف من الاداء
حتّى يشهد كلامه على ما ذكره من كون الحرج كناية عن الخوف فقوله يشهد للاول
قول المصنّف فكان يضيق صدره من الاداء غير مسلّم اذ المراد من الاوّل هو كون
الحرج كناية عن الخوف ولا شاهد فى كلام المصنّف على ذلك وثم قول القائل بعده
وقوله لانّه اذا لم يخفهم وكذلك اذا ايقن توجيه على تفسيرى الحرج يعنى ليس هذا
الكلام من الزمخشرى شاهدا على جعل الحرج كناية عن الخوف كما يتوهّم ذلك من ظاهر
التسبيب بل احد من الكلامين على تقدير جعل الحرج كناية عن الضيق او مجازا منه و
الاخر على تقدير كون الحرج حقيقة فى الضّيق فلا مجال فى شئ من الكلامين جعلهما
قرينة على كون الحرج كناية عن الخوف كما توهّم هذا هو مراد صاحب الكشف فى ردّ كلام
العلامة الطيّبى وانت خبير بان هذا الرد مدفوع اذ ليس مراد الطيبى ههنا بهذا الكلام
الا ان النظم الشريف لا يأبى عن حمل الحرج على معنى الخوف لمساعدة القواعد العربيّة على
ذلك لا انّه معنى ثالث اراده الزمخشرى فى هذا النّسق وسبكه كما انّه مخالف لسبكه
ونسقه كما ذكره صاحب الكشف ووجدان الطيبى شاهدا فى كلام الزمخشرى على ما ذكره
من المعنى الكنائى ولا يستلزم ان يكون هذا المعنى مثل المعنيين الاوّل فى كونهما مراد
اله اذا اورد الزمخشرى فى تصوير معنيى الحرج وتقريره كلمات ان جعل احد هذه
الكلمات قرينة على جعل الحرج فى النظم الشريف كناية عن الخوف وذكر انّه معنى يمكن ان
يجعل احد معنى اخر غير المعنيين اللّذين ذكرهما الزمخشرى فله ذلك بناء على ان
القواعد العربيّة تساعده ولا يأبى عنه قال مولانا سنان فهل لكون الحرج كناية عن
الخوف بعلاقة انّه من لوازم الخوف مساغ ام لا قلت منعه صاحب الكشف معلّلا
بان ضيق الصدر من الاداء مستفاد من الخوف لا ان الخوف من الاداء كانّه يريد
تسليم صحّة الحقيقة ومنع صحة الكناية لاستدعاء المعنى كون الخوف من الاداء
وليس فليس ولك ان تمنع فساده بانه قد يوقع الخوف على سبب المكروه لا عليه
كما تقول اخاف من مجيئ اليك لمن اوعدك بالضرب فان اولته بما انا له من قبل
المجيئ او بما يفضى هو اليه فكذا فى الاية اذ التأويل ليس اولى من التأويل ثم على

تقدير كون الحرج حقيقة كما في الوجه الثاني بكون الجملة كناية عن عدم المبالات
بالاعداء واليه يشير كلام الزمخشري وكلام المصنف خلو عنه فالمجيئ سبب المكروه
الذي هو الضرب مع انه لم يوقع الخوف عليه بل اوقعه على سببه الذي هو المجيئ
فليكن الخوف من الاداء في نسق الطيبي ايضا من هذا القبيل **قوله** وتوجيه النهي
للمبالغة كقوله لا ارينك ههنا في الكشاف فان قلت النهي في قوله فلا يكن متوجه
الى الحرج فما وجهه قلت هو من قبيل لا ارينك ههنا وفي حاشية الكشف ومعنى
قول المصنف من قولهم لا ارينك ههنا ان ظاهره ان المتكلم ينهى نفسه والمراد نهي
المخاطب بابلغ وجه على اسلوب الكناية ومثله من طريق العكس قوله تعالى
وليجدوا فيكم ظاهره امر الكفار والمعنى على امر المؤمنين بان يغلظوا عليهم ذكره
عبد القاهر قال مولانا ابو السعود وتوجيه النهي الى الحرج مع ان المراد نهيه عليه
السلام اما لما مر من المبالغة في تنزيهه عليه السلام عن الشك فما ذكر فان النهي
عن الشيء مما يوهم امكان صدوره المنهي واما للمبالغة في النهي فان وقوع الشك في
صدره عليه السلام سبب لاتصافه به والنهي عن السبب نهي عن المسبب بالطريق
البرهاني ونفي له عن اصله بالمرة كما في قوله تعالى ولا يجرمنكم شنئان الآية وليس
هذا من قبيل لا ارينك ههنا لان النهي هناك وارد على المسبب مرادا به النهي
عن السبب فيكون المال نهيه عن تعاطي ما يورث الحرج فتأمل انتهى قلت قوله هناك
في قوله فان النهي هناك الخ اشارة الى المثال المذكور اعني لا ارينك ههنا فمحصل الايراد
ان النهي في الآية وارد على السبب مرادا به النهي عن المسبب وفي المثال الامر بالعكس
اي ان النهي وارد على المسبب مرادا به النهي عن السبب فقول الزمخشري ان هذه الآية
من قبيل المثال المذكور غير صحيح وكذا تشبيه المصنف النظم الشريف بالمثال المذكور
غير صحيح والجواب انه ليس مرادهما ان النظم الشريف مثل المثال المذكور من كل الوجوه
بل التمثيل في مجرد كون النهي واردا على شيء مرادا به غيره وقد قالوا ان قوله تعالى
وليجدوا فيكم غلظة ايضا من قبيل لا ارينك ههنا مع ان احدهما من باب الامر
والاخر من باب النهي وقول مولانا فتأمل الظاهر انه ليس باشارة الى دفع الايراد
الذي اورده على الزمخشري والقاضي بل اشارة الى وجه ما اشار اليه بقوله فيكون
المال نهيه عن تعاطي الخ وبيانه ان حرج الصدر ليس بامر كسبي فكيف يتوجه اليه
النهي وهذا هو الاشكال واشار الى جوابه بان النهي وان توجه ظاهرا على الحرج
الا انه لم يتوجه حقيقة الا على تعاطي ما يورث الحرج ولا شك انه امر كسبي صالح
لتوجه الامر والنهي عليه واورد ههنا ايضا بان هذا الاطلاق اي اطلاق عدم الرؤية
في قوله لا ارينك ههنا ان كان على طريق المجاز فلا اشكال فيه وان كان هذا الاطلاق
على طريق الكناية كما ذهب اليه العلامة الطيبي وصاحب الكشف والقطب الرازي
فيستشكل بان الكناية عندهم لا تنافي ارادة الحقيقة وهو العمدة في الفرق بينها
وبين المجاز وههنا يمتنع ارادة حقيقة نهي الانسان نفسه قلنا هذا الفرق المذكور
هو المشهور الا ان المحقق التفتازاني ذكر بان الزمخشري جعل قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه من قبيل الكناية مع امتناع ارادة المعنى الحقيقي على اتفاق بيننا

وبين اهل الاعتزال **قوله** والفاء يحتمل العطف والجواب اورد عليه بانه
يلزم عطف الانشاء على الاخبار وهذا كما لا يجوز في العطف بالواو كذلك لا يجوز
في العطف بالفاء وتناسب المعطوفين في العطف بالفاء لازم ايضا واجيب بانه
يؤول الاخبار بالانشاء فالمعنى يتقن بانزاله اليك فلا يكن في صدرك حرج او
يؤول الانشاء الذي هو المعطوف فالمعنى كتاب انزل اليك فلا ينبغي ان يكون في
صدرك **قوله** وكذا اذا لم يخفهم اورد كلمة كذا تلميحا الى تبدل معنى الحرج في هذين
المعنيين **قوله** والجر عطفا على محل لتنذر اختلف نسخ القاضي ههنا ففي بعضها عطفا
على محل تنذر بلا لام وفي بعضها باللام كما كتبنا قال العلامة الطيبي روي عن صاحب
الكشاف انه لم ازعمه معطوفا على محل لتنذر لان المفعول له يجب ان يكون فاعله
وفاعل الفعل المعلل واحدا حتى يجوز حذف اللام منه انتهى ولا يخفى ان ما
يشعر به كلام الزمخشري من الاشكال انما يرد اذا كان عطف وذكرى على محل لتنذر
باللام واما اذا جعل العطف على محل تنذر بلا لام كما وقع في بعض نسخ القاضي فلا
يرد عليه ذلك الاشكال فما في حاشية مولانا سعدي قوله والجر عطفا على محل لتنذر
فيه تسامح والمراد على محل تنذر لظهور ان محل لتنذر نصب لاجل انتهى فهو مبني
على ان نسخة مولانا باللام واما على النسخة الواقعة بلا لام فلا تسامح اصلا وهو
ظاهر **قوله** لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اشتهر الاستدلال
من القوم بهذا النظم الشريف على ان كل ما نطق به عليه السلام مما يتعلق بالامور
الدينية وحي فما لم ينطق بشيء من الامور الدينية وذهب اليه كثير من المتكلمين ومنهم
عامة المعتزلة والاشعري ومن تابعه الا ان الفرق بين الاشعرية والمعتزلة ان
الطائفتين بعد ما اتفقوا على انه لا يقع منه عليه السلام العمل في الاحكام الشرعية
بالرأي والقياس لا عند المعتزلة يمتنع وقوع ذلك عقلا وعند الاشعرية لا يمتنع
وقوع ذلك عقلا مع اتفاق الكل على عدم الوقوع واصحابنا الحنفية اتفقوا
على انه يجوز له عليه السلام ان يعمل في الاحكام الشرعية بالرأي والاجتهاد كما يعمل
عليه السلام بالوحي ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم فعند ابي حنيفة ومحمد رضي الله
تعالى عنهما انه عليه السلام ينتظر الوحي في كل حادثة فان نزل الوحي فيها فبها و
نعمت وان لم ينزل الوحي بعد الانتظار يعمل بالرأي والاجتهاد فما لم ينتظر الوحي
من السماء لم يعمل بالرأي وعند ابي يوسف رضي الله تعالى عنه فله عليه السلام
ان يعمل بالرأي والاجتهاد من اول الامر بلا انتظار للوحي وهو مذهب مالك و
الشافعي ومذهب عامة اهل الحديث رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعلى قول
هؤلاء الاعلام معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية انه لا يصدر نطقه بالقرآن
عن هواه ورأيه الا ان كل ما قاله عليه السلام من الاحكام الشرعية وحي يوحى
اليه وعلى قول الاشعري والمعتزلة معنى الآية لا يقول بشيء من الاحكام الشرعية
والقرآن الا بوحي **قوله** ولا تتبعوا من دونه اولياء يضلونكم من الجن والانس في
الكشاف ولا تتبعوا من دون الله اولياء اي ولا تتولوا من دونه من شياطين
الجن والانس اولياء فيحملوكم على عبادة الاوثان والاهواء والبدع ويضلوكم عن

دين الله وما انزل عليكم وامركم باتباعه انتهى فالمص جعل يضلّون صفة للاولياء
والزمخشرى لم يجعله صفة لها بل ذكره فى عداد جواب النهى فاحتاج نسقه الى
تطويل فى بيان المراد بخلاف نسق المصنّف فان فيه ايجازا من غير اخلال **قوله** وقيل
الضمير الخ قائله الزمخشرى حيث قال ويجوز ان يكون الضمير فى من دونه لما انزل على
معنى ولا تتّبعوا من دون دين الله دين الاولياء **قوله** وان جعلت مصدرية لم ينتصب
قليلا بتذكرون قال ابو البقاء يجوز ان تكون ما مصدرية لان قليلا لا يبقى له
ناصب انتهى لان ما بعد المصدر لا يعمل فيما قبله **قوله** اردنا اهلاك اهلها او
اهلكناها بالخذلان اشار الى ان اهلكنا مجاز عن الارادة او عن الاهلاك بالخذلان
ولا يصحّ ان يترك على حقيقته لتفريع قوله فجاءها باسنا عليه وقيل اهلكناها
على حقيقته وكلمة الفاء بمعنى الواو وضُعِّف وقيل كلمة الفاء تفسيرية كما فى قوله
تعالى ونادى نوح ربّه فقال الآية وكما فى قولنا توضّأ فغسل كذا ثم كذا واشار
ايضا الى انّ فى الكلام تقدير مضافٍ بين الفعل ومفعوله اعنى اهلكناها فى
الكشاف فان قلت هل يقدر حذف المضاف الذى هو الاهل قبل قرية او قبل
الضمير فى اهلكناها قلت انّما يقدّر المضاف للحاجة فلا حاجة فان القرية تهلك
اهلها وانّما قدّرناه قبل الضمير فى فجاءها لقوله او هم قائلون انتهى فى حاشية
الطيبى فان القرية تهلك كما تهلك اهلها يعنى ان الهلاك كما يطلق على الحيوان
حقيقة كذلك يطلق على الجماد الجوهرى هلك الشئ يهلك هلاكا وهلوكا ومهلكا
وتهلكة قال الله تعالى كلّ شئ هالك الّا وجهه قال المولى التفتازانى قوله وانّما قدّرناه
اى المضاف الّذى هو الاهل قبل الضمير حيث قلنا فجاء اهلها ليكون مرجعا للضمير
فى او هم قائلون فانّه ضمير العقلاء فصار المعنى كم من قرية اردنا اهلاكها نفسها
فجاء اهلها باسنا فهلكوا فبقيت القرية خربة معطّلة خاوية على عروشها خارجة
عن الانتفاع بها وليس هذا من الجمع بين الحقيقة والمجاز فى شئ انتهى قال ابو حيّان
ولا بدّ فى الآية من تقدير محذوف مضاف لقوله او هم قائلون فمنهم من قدّره
وكم من اهل قرية ومنهم من قدّره اهلكنا اهلها وينبغى ان يقدّر عند قوله فجاءها
باسنا اى فجاء اهلها فيجئ الحال من اهلها بقوله بياتا بدليل او هم قائلون لانه
يمكن اهلاك القرى بالخسف والهدم وغير ذلك فلا ضرورة تدعو الى حذف المضاف
قبل قوله فجاءها **قوله** وانما حذفت واو الحال استثقالا لاجتماع حرفى عطف
فانها واو عطف استعيرت للوصل لا اكتفاء بالضمير فانه غير فصيح قوله لا اكتفاء
بالضمير عطف على قوله استثقالا فى الكشاف فان قيل لا يقال جاءنى زيد هو فارس
بغير واوٍ فما بال قوله هم قائلون قلت قدّر بعض النحويّين الواو محذوفة وردّه
الزجاج وقال لو قلت جاءنى زيد راجلا او هو فارس او جاءنى زيد هو فارس لم
تحتج فيه الى واوٍ لان الذكر قد عاد على الاوّل والصحيح انها اذا عطفت على حال
قبلها حذفت الواو استثقالا لاجتماع حرفى عطفٍ لانّ واو الحال هى واو العطف استعيرت
للوصل فقولك جاءنى زيد راجلا او هو فارس كلام فصيح وارد على حدّه واما جاءنى زيد
هو فارسٌ فخبيث انتهى قال ابو حيّان فامّا بعض النحويّين الذى ابهمه الزمخشرى فهو الفراء

فهو الفراء واما قول الزجاج فى التمثيلين لم يحتج الى الواو لان الذكر قد عاد الى الاوّل
ففيه ابهام وتعيينه لم يجز دخولها فى المثال الاوّل ويجوز دخولها فى المثال الثانى
فانتفاء الاحتياج ليس على حدّ سواء لانّه فى الاوّل لامتناع الدخول وفى الثانى لكثرة
الدخول لا لامتناعه واما قول الزمخشرى والصحيح الى آخره فتعليله ليس بصحيح لان
واو الحال ليست بحرف عطف فيلزم من ذكرها اجتماع حرفى عطف لانها لو كانت
للعطف للزم ان يكون ما قبل الواو حالا حتى يعطف حالا على حال فمجيئها فيما لا يمكن
حالا دليل على انها ليست واو عطف ولا لوحظ فيها معنى واو العطف تقول
جاء زيد والشمس طالعة فجاء زيد ليست بحال فتعطف عليه جملة حال وانّما
هذه الواو مغايرة لواو العطف بكلّ حال وهى قسم من اقسام الواو كما تأتى للقسم
وليست فيه للعطف اذا قلت والله لتخرجنّ واما قوله فخبيث فليس بخبيث وذلك
انه بناه على ان الجملة الاسميّة اذا كان فيها ضمير ذى الحال فان حذف الواو منها شاذ
وتبع فى ذلك الفراء وليس بشاذ بل هو كثير وقوعه فى القرآن وفى كلام العرب نثرها
ونظمها وهو اكثر من رمل يبرين ونهر فلسطين وقد رجع الزمخشرى عن هذا المذهب
الى مذهب الجماعة قال الحلبى لم يدّع الزمخشرى فى واو الحال انها عاطفة بل ادّعى انّ
اصلها العطف ويدلّ على ذلك قوله استعيرت للوصل فلو كانت عاطفة على حالها
لما قال استعيرت فدلّ قوله ذلك على انّها خرجت عن العطف واستعملت لمعنى آخر
لكنها اعطيت حكم اصلها فى امتناع مجامعتها لعاطف آخر واما تسميتها حرف عطف
فباعتبار اصلها ونظير ذلك واو مع فانهم نصّوا على انّ اصلها واو العطف ثم
استعملت فى المعيّة فكذلك واو الحال وكذا قال السفاقسى ثم قال الحلبى وقد سبقه
فى تسمية هذه الحال حرف عطف الفراء وابن الانبارى ثم قال وانّما ذكرت نصّهما
لاعلم اطلاعه على اقوال النّاس وانّه لا يأتى باين مصطلح اهل العلم كما يرميه به غير
مرّة انتهى وكذا قال الطيبى فى تقوية كلام الزمخشرى ودفع اعتراض ابى حيّان واستشهد
على ذلك بنصّ صاحب المفتاح على كون هذا الواو واو العطف فى الاصل قلت وكلام الجميع
انّما يدفع ايراد ابى حيّان على قول الزمخشرى بانّ هذه الواو واو العطف فى الاصل واما
ايراده على قوله واما جاءنى زيد هو فارس فخبيث فهو باق على حاله لم يندفع بما ذكر
ولانّه ادّعى انّ نحو هذا المثال ليس بشاذ بل كثير وقوعه فى كلام العرب نثرها ونظمها
الخ ولا يفيد الكلام الذى ذكره الحلبى والسفاقسى والطيبى فى دفع هذا الايراد سيّما
وقد ادّعى رجوع الزمخشرى عن ذلك كما ترى **قوله** وفى التعبيرين مبالغة فى غفلتهم وامنهم
من العذاب ولذلك خصّ الوقتين امّا الاوّل فبالتعبير عن البيتوتة بالبيات الذى هو
المصدر ففيه مبالغة كما فى زيد عدل واما الثانى فلتقوى الاسناد وتكرره قال مولانا
العلامة وتخصيص الوقتين بنزول العذاب لانهما وقت دعة وغفلة فيكون نزوله
فيهما اشدّ وافظع واما المبالغة فى التعبير فلا اختصاص له بالوقتين انتهى وفى الحواشى
السنانية كون التعبيرين للمبالغة ظاهر لا يحتاج الى البيان وانّما المحتاج اليه كونها
فى غفلتهم وامنهم من العذاب فاستدلّ عليه بقوله ولذلك خصّ الوقتين اللذين فيهما
كمال الغفلة عن العذاب ثم عطف عليه قوله ولانهما وقت دعةٍ واستراحة يعنى ان

تخصيصها لاجل الغفلة وكونهما وقت الاستراحة ثم قال فيكون مجئ العذاب
فيهما افظع واراد ان تخصيص الوقتين المحلل بما ذكر معلل بذلك هذا هو تحقيق
هذا الكلام ومن قال انما المبالغة فى التعيير ولا اختصاص له بالوقتين لم يحم حول المرام
قوله اى دعائهم واستغاثتهم او ما كانوا يدّعونه من دينهم اذ جاءهم بأسنا الا ان
قالوا انا كنا ظالمين الا اعترافهم بظلمهم فيما كانوا عليه وبطلانه وتحسّرا عليه فى الكشاف
فما كان دعواهم ما كانوا يدّعونه من دينهم وينتحلونه من مذهبهم الا اعترافهم ببطلانه
وفساده وقولهم انا كنا ظالمين فيما كنا عليه ويجوز فما كان استغاثتهم الا قولهم
هذا لانه لا مستغاث من الله تعالى بغيره من قولهم دعواهم يا لكعب ويجوز فما كان
دعاؤهم ربهم الا اعترافهم لعلمهم ان الدعاء لا ينفعهم وان لات حين دعاء فلا
يزيدون على ذم انفسهم وتحسّرهم على ما كان منهم انتهى فحمل المصنف لفظ الدعوى
على المعانى الثلثة المذكورة فى الكشاف الا ان المصنف جعل الوجه الذى جعله الزمخشرى
وجها ثالثا وجها اول وجعل الوجه الذى جعله الزمخشرى وجها اول وجها ثالثا
ولعل وجه ما سلك اليه الزمخشرى من الترتيب ان المتعارف فى لفظ الدعوى و
الشايع فى الاستعمال هو كونه بمعنى الادعاء فجعله وجها اولا لكونه متبادرا من
حيث الاستعمال مع تجريده عن صيغة التمريض والتزييف وجعل الاستغاثة معنى
ثانيا ولما كان هذا المعنى غير متعارف عندهم تعارف المعنى الاول ذكر له شاهدا
من قول العرب فقال من قولهم دعواهم يا لكعب وزيّفه بصيغة التزييف فقال ويجوز
الخ ثم ذكر ثالثا كونه بمعنى الدعاء لانه وان ورد قوله تعالى دعواهم فيها سبحانك
اللهم وقول بعض العرب على ما نقل سيبويه اللهم اشركنا فى صالح دعوى المؤمنين فكل
منهما شاهد على مجيئه الدعوى بمعنى الدعاء الا ان كلا منهما ورد فى موقع الانشاء
كما ان الدعاء فى نفسه من قبيل الانشاء فلا يحمل فى كل من الكلامين على معنى آخر
غير الدعاء واما فيما نحن فيه فما ذكر بعد الدعوى من قوله تعالى الا ان قالوا انا كنا
ظالمين ورد فى صورة الاستثناء وبرز فى مبرز القول المنسوب الى جملتهم مع
تأكيد الكلام بانّ والجملة الاسمية وكلمة كان التى وضعت للاستمرار فالظاهر
المتبادر من المجموع هو الدعوى بمعنى الادعاء لا الدعوى بمعنى الدعاء فهذا هو مقتضى
المقام ثم الشايع فى لفظ الدعوى والمتعارف فيه هو كونه بمعنى الادعاء فاذا انضم
الى ذلك ملايمته للمقام ايضا ثبت دعوى الزمخشرى ههنا وكان هو الظاهر بالنسبة
الى المعنيين الاخرين فيه ثم الاعتراف والاقرار انسب للدعوى بمعنى الادعاء واقضى
لحق البلاغة من المعنيين الاخيرين اما الوجه الثالث الذى هو الدعاء فظاهر لان
الاعتراف بظلمهم فيما كانوا عليه والاعتراف ببطلانه ليس من قبيل الدعاء وكما يشعر
نسق الزمخشرى بل ذم انفسهم وتحسرهم على ما كان منهم فصرف الدعوى عن معناه
الشايع الى معنى الدعاء ثم ابرازه فى معنى يلوح منه مخايل التكلف وذلك المعنى جاز
بجعل الاعتراف المذكور بمثابة الدعاء والسؤال على سبيل التضرع ويقدر المسؤول عنه
فى الكلام وهو الرب ويجعل الاعتراف المذكور بمنزلة المسؤول الذى يسئله صاحب الدعاء
ولذا اخره عن الاولين مع ايراده بصيغة التمريض واما الوجه الثانى الذى هو معنى

هو معنى الاستغاثة وان لم يكن فى التكلف بمثابة الوجه الثالث الا انه دون الوجه
الاول فى التناسب ولذا اختار الزمخشرى هذا الترتيب الواقع فى كلامه فى كلام المص
ايجاز يقصر عن توفية المعنى المراد بحيث يعدّ ذلك من باب التعمية والالغاز الذى
يجتنب عنه ائمة البيان لما علمت وتحققت ان قوله تعالى الا ان قالوا انا كنا ظالمين
لا بدّ وان يبيّن فيه معنى يوافق كل واحد من الوجوه المذكورة فى لفظ الدعوى بخصوصه
سيما فى معنى الدعاء بحيث يتميّز كل من المعنى المراد فى ذلك القول عند الا ان قالوا الآية
عن الاخر كما وقع كذلك فى نسق الكشاف بخلاف نسق المصنف فانه عبّر عن المعانى
الثلثة بتعبير واحد فقط بالنسبة الى الوجوه الثلثة المذكورة فى لفظ الدعوى هذا
هو بيان مذاق الزمخشرى وملحظه فى هذا المقام بما لا مزيد عليه على ما ... فهمه
ولعل المصنف رحمه الله تعالى رجّح معنى الدعاء على المعنيين الاخرين لانه ... رجح
هذا المعنى من اصحاب التفاسير الذين بنوا تفاسيرهم على الروايات مثل الامام ...
والواحدى والبغوى وابن الجوزى والقرطبى فهؤلاء الاعلام وان لم ينسبوا هذا المعنى
الى الصحابة والتابعين الا ان الظاهر ان يكون الامر كذلك سيما وقد قال الامام
الواحدى فى الوجيز انى اقتصرت فى هذا التفسير على المعنى المروى عن ابن عباس او عن
آخر هو مثله وقد اقتصر فى الوجيز على هذا المعنى ولم يذكر غيره قوله اى القضاء وهذا
المعنى هو المروى عن مجاهد قوله وهو مقابلتها بالجزاء حمل الوزن على هذا المعنى ما
رأيته فى التفاسير التى بنوها اصحابها على الاحاديث والاثار الا ان يقال قوله وجهور
على ان صحايف الاعمال الخ وقال الامام الواحدى عامة المفسرين على ان المراد بهذا الوزن
وزن اعمال العباد انتهى قال ابن عباس يوزن الحسنات والسيئات فى ميزان له لسان
وكفتان فاما المؤمن فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيوضع فى كفة الميزان وهو الحق واما
الكافر فيؤتى باعماله فى اقبح صورة فيوضع فى كفة الميزان وهو الباطل قوله ويؤيده ما روى
ان الرجل يؤتى به الى الميزان الحديث اخرجه الترمذى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من
حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال الطيبى البطاقة رقعة رقيعة تجعل فى طى الثوب
يكتب فيها ثمنه قوله تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر وفيما اخرجه الامام احمد
فى مسنده والترمذى ثم يقول له اتنكر من هذا شيئا اظلمتك كتبتى الحافظون فيقول
لا يا رب فيقول الك عذر او حسنة فيبهت الرجل فيقول لا يا رب فيقول بلى ان لك
عندنا حسنة واحدة لا ظلم عليك اليوم فيخرج بطاقة الحديث قوله فطاشت السجلات
اى خفّت مع انها تسعة وتسعون وكل واحد منها مد البصر قوله وقيل يوزن الاشخاص
مرضه لكنه مذكور فى غير واحد من التفاسير المبتنية على الروايات قوله انه ليأتى
العظيم السمين الحديث رواه الشيخان من حديث ابى هريرة قال تعالى يومئذ الحق يعنى يوم
السؤال فى تفسير القرطبى وعن مجاهد والضحاك والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل
والقضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول هذا الكلام فى وزن هذا اى يعادله ويساويه
وان لم يكن هناك وزن قال الزجاج هذا شايع من جهة اللسان والاولى ان يتبع
ما جاء فى الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان قوله وعن نافع انه همزه تشبيها بما الياء فيه
زايدة وفى بعض الحواشى اجمع نحاة البصرة على ان هذا غلط اذ لا يهمز الا ما كان حرف المد فيه

زيد النحو صحايف ومداين واما معايش فالياء فيه اصل لانه من العيش وحكى الفارسى
عن المازنى ان نافعا لم يكن يدرى العربية وفيه ان القراءة كلها متواترة مسموعة من
النبى عليه السلام فكيف يقال لانه غلط مخالف للعربية والقرآن مما يستشهد به لا عليه
قال شهاب الدين قد فعلت العرب مثل هذا فهمزوا منايرو مصايب فى جمع منارة
ومصيبة والاصل مناور ومصاوب ومن نسبه الى الغلط اعنى انه كذلك بالنسبة
الى الجادة ثم قال وهذه القراءة لم ينفرد بها نافع بل قراءها جماعة جلة كابن عباس
وهو الذى قراء على جماعة من الصحابة كعثمان وابى الدرداء ومعاوية رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين وقراء بها زيد بن على وهو على جانب من الفصاحة والعلم الذى لا يدانيه
الا القليل وقراء بها الاعمش والاعرج فهو عربى صريح انتهى ويرد على قوله ان القراءة كلها
متواترة ان القراءة قسمان قراءة متواترة وقراءة شاذة والقسم الاول هو كما قاله
انه مما يستشهد به لا عليه واما القسم الثانى فليس كما قاله حتى قال الفقهاء ويكره
قراءة القرآن على هذه الوجوه الشاذة ويكفر من انكر القسم الاول ولا يكفر من انكر القسم
الثانى وهو ظاهر معروف لا يحتاج الى البيان وفى الحاشية الشهابية ان قراءة معايش
بالهمز قراءة شاذة انتهى والشيخ زكريا ايضا حكم على هذه القراءة بالشذوذ ولم يذكره
بالقراءات **قوله** اى خلقنا اباكم آدم طينا الى كلمة ثم على كلا التقديرين للتراخى فى الزمان
لا فى الرتبة لا فى الاخبار والمجاز على الوجه الاول عقلى اى فى نسبة خلقنا الى ضمير جمع المخاطب
وعلى الوجه الثانى لغوى اى ذكر الخلق واريد مبداؤه **قوله** ممن سجد لآدم يريد ان نفى
كون ابليس من الساجدين فى قوله تعالى لم يكن من الساجدين ليس المراد نفى كون ابليس
من الساجدين لله تعالى اذ لا شك انه من الساجدين لله تعالى بل المراد نفى كونه ممن
سجد لآدم لان هذا الكلام الشريف تقرير للاستثناء ولك ان تقول ان ابليس بمخالفة
الامر وعصيانه لله تعالى نفى عنه كونه من الساجدين مطلقا لانه وان كان يسجد لله
تعالى الا انه بسبب عصيانه نزل سجدته لله تعالى منزلة عدم السجدة وعبادته
منزلة عدم العبادة ويؤيد ذلك ما ورد فى الصحيح فى حق من ارتكب بعض المعصية
انه لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا **قال** تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال بعض
المتأخرين عدل عن التكلم الى الغيبة ايماء بعدم اسناد القول الى نفسه صريحا الى ان
هذه المخاطبة مع ابليس لم تكن بالذات وكان الجبائى تنبه لهذا الايماء حيث قال ان
هذه المكالمة كانت على لسان بعض الملائكة انتهى قلت ان الجبائى ومن يحذو حذوه
فى الاعتزال يقول انه لا يصح ان يكون له تعالى صفة الكلام لا على وجه القدم ولا على
وجه الحدوث اما الاول فلاستلزامه تعدد القدماء واما الثانى فلاستلزامه
كونه تعالى محلا للحوادث فاذا لم يصح شئ منهما فى حقه تعالى عندهم كان المراد من كونه
تعالى متكلما عندهم انه تعالى يخلق فى بعض خلقه تعالى مثل الملك والجن والانس والشجر
كلاما يصير ذلك البعض متكلما به فهذا معنى كونه تعالى متكلما عندهم فصرف الجبائى
عن الله تعالى اسناد القول المسند فى الظاهر قالوا وما اثبته الاشعرية والماتريدية
من الكلام النفسى القديم فامر غير معقول وما اثبته الحنابلة من الكلام اللفظى القديم
فكذلك هو امر غير معقول فلم يبق الا الحدوث وهو اشد فسادا وبطلانا وان

وان ذهب اليه قوم مثل الكرامية وغيرهم الى الله تعالى الى بعض الملائكة لان حقيقة
هذا الاسناد لا يصح على مذهبهم واجراؤه على ظاهره ممتنع عندهم ومناف لاصولهم
وقواعدهم كما تحققت لا لان خطاب الله تعالى من غير واسطة على مثل ابليس الذى
عصى الله تعالى وخالف امره مستبعد عنده فلذلك صرفه عن ظاهره واوله بما ذكره
كما ظنه ذلك القائل الا يرى ان الجبائى ومن يحذو حذوه يقولون فى قوله تعالى واذ
قلنا للملائكة انه ليس على حقيقته لتعاليه تعالى عن القول والتكلم بل هو مجاز عن
قول واحد من مخلوقاته فهم عن آخرهم ينفون عن الله تعالى القول والتكلم وكذا كل
ما ورد فى القرآن من القول المسند الى الله تعالى فى مثل قلنا وقلت وقال ونقول فهو
محمول على صدوره عن المخلوقين ثم انه لا يلائم هذه النكتة ما وقع من المخاطبات
ههنا من الله تعالى عز وجل لابليس ومن ابليس له تعالى وذلك غير قليل **قوله** ولا
صلة مثلها فى لئلا يعلم مؤكدة معنى الفعل الذى دخلت عليه ومنبهة على ان
الموبخ عليه ترك السجود فى الكشاف فان قلت ما فائدة زيادتها قلت توكيد معنى
الفعل الذى يدخل عليه وتحقيقه كانه قيل ليتحقق علم اهل الكتاب وما منعك ان
تحقق السجود وتلزمه نفسك اذ امرتك لان امرى بالسجود اوجبه عليك ايجابا وحتما
حتما لا بد لك منه انتهى فى الحاشية الشهابية قال النحرير هى مزيدة الا اذا حمل ما منعك
على ما حملك وما دعاك على ما قرره صاحب المفتاح ثم لا بد فى افادة لا تأكيد معنى
الفعل وتحقيقه من بيان ولم ارهم حاموا حوله انتهى وما اشار اليه حقيق بالبيان
فان لا النافية كيف تؤكد ثبوت الفعل مع ايهام نفيه والذى ظهر لى انها لا تؤكده مطلقا
بل ان صحبت نفيا مقدما او مؤخرا صريحا او غير صريح كما فى غير المغضوب عليهم ولا
الضالين وكما ههنا فانها تؤكد تعلق المنع به واليه اشار المصنف الموبخ عليه ترك السجود
فتأمل انتهى قال ابن الانبارى فى غريب اعراب القرآن وتزاد لا كثيرا فى كلامهم ثم قال
بعد ايراد الشواهد والشواهد على زيادة لا كثيرة جدا وقد قال الزجاج ذلك الامام نفيا
وتقدير الكوفيين حرف لا واثباتا لتقدير البصريين المضاف فى قوله تعالى يبين الله
لكم ان تضلوا ان لا تضلوا لان حذف حرف النفى لا يجوز ولكن يزاد للتوكيد ويجوز
حذف المضاف وهو كثير انتهى فاشار الى ان زيادة لا للتأكيد امر مستمر يقع فى كلام
العرب الموثوق بعربيتهم دائما ثم ان المحققين مثل الزمخشرى وغيره ذكروا فى مراد
القوم بكون لا المزيدة للتأكيد ان تلك الحرف المزيدة انما تؤكد الفعل الذى دخلت
عليه مثل فعل تسجد ههنا وانها انما تؤكد تحقق الفعل وثبوته فقول القائل والذى
ظهر لى انها لا تؤكده مطلقا بل ان صحب نفيا مقدما او مؤخرا صريحا او غير صريح
كما فى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وكما ههنا فانها تؤكد تعلق المنع به يرد عليه
ان حرف لا الواردة فى تركيب لا اقسم الوارد فى مواضع كثيرة فى القرآن اذا لم يكن لتأكيد
فعل القسم وكانت زائدة كما هو القول المختار فلما ذا يكون بل الوجه ههنا ان يقال
ان كلمة لا هذه بعد حكمهم عليها بالزيادة وبعد حكمهم بالتوكيد كانت معزولة عن
معناه الاصلى الذى وضع له فتمحض بحكم الاستقراء لتأكيد معنى الفعل الذى دخلت عليه
وقد قالوا ان الباء فى ليس زيد بقائم لتأكيد معنى النفى وان اللام فى قوله تعالى وما كنا

لنهتدي لولا ان هدينا الله لتأكيد النفي ونحن نعلم قطعا ان ليس في شيء من المعنى
الاصلي لحرف الباء ولا في شيء من المعنى الاصلي لحرف اللام معنى النفي حتى يقع تأكيدا له
فهم حكموا على ما وقع في محل التوكيد والزيادة بما ليس في اصل معنى ذلك الواقع فيه
قوله جواب من حيث المعنى اي لا من حيث الظاهر اذ الجواب الظاهر منعني كذا وكذا واما
قوله انا خير منه فجواب بكما خير والمعنى منعني من السجود فضلي عليه فالجواب بذلك من
الاسلوب الاحمق كقول نمرود انا احيي واميت كذا ذكره الطيبي **قوله** استبعاد الان
يكون مثله مأمورا بالسجود بمثله كانه قال المانع اني خير منه ولا يحسن للفاضل
ان يسجد للمفضول فكيف يحسن ان يؤمر به فهو الذي سن التكبر وقال بالحسن و
القبح العقليين قال الامام الرازي في كتاب الاربعين المسئلة الخامسة والعشرين
في ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع اهم المهمات في هذه المسئلة تعيين محل النزاع
فنقول لا نزاع انا نعرف بعقولنا كون بعض الاشياء ملايما لطباعنا وبعضها
منافرا لطباعنا فان اللذة وما يؤدي اليها ملايم والالم وما يؤدي اليه منافر ولا
حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة الى الشرع وايضا نعلم بعقولنا ان
العلم صفة كمال والجهل صفة نقص انما النزاع في ان كون بعض الافعال متعلق
الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة وكون البعض الاخر متعلق المدح في الدنيا والثواب
في الاخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى الفعل وليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع
بذلك فقالت المعتزلة المؤثر في هذه الاحكام صفة عايدة الى الافعال ومذهبنا انه
مجرد حكم الشرع انتهى في الحاشية الكازرونية يفهم من كلام المصنف ان القول بالحسن
والقبح العقليين الذين قال بهما ابليس مردود لانه ذكره في معرض الذم لكنهما بهذين
المعنيين الذين ذكرهما ليسا بمردودين فان معنى الحسن على ما ذكره هو حكم العقل
بكون شيء يستحسنه لا بمعنى ترتب الثواب في الاخرة والقبح ما يكرهه الطبع لا بمعنى ترتب
العقاب في الاخرة وهما بهذين المعنيين مما اثبته الكل وليس بمردود نعم اثباتهما بمعنى
ترتب الثواب والعقاب مردود ولا يلزم من كلامه ذلك انتهى قلت وتحقيق المقام ههنا
يستدعي بسطا في الكلام فاستمع لما يتلى عليك ما هو اقوم قيلا فنقول اختلفت الاشعرية
والمعتزلة في الحسن والقبح العقليين بمعنى متعلق الثواب والعقاب وبمعنى متعلق
المدح والذم واثبتهما المعتزله وينفيهما الاشعرية فالامر الواقع في نص الشارع دليل
الحسن لا موجبه ومثبته لان موجبه ومثبته هو العقل وكذا النهي الواقع في نصوص
الشارع دليل القبح لا موجبه ومثبته لان موجبه ومثبته هو العقل وعند الاشعرية
الامر موجب الحسن ومثبته والنهي موجب القبح ومثبته لا ان العقل اثبت الحسن والقبح
ونص الشارع دل على ما اثبته العقل كما قال به المعتزلة وكما ان العقل يوجب الحسن و
القبح في افعال العباد ويثبتهما على طريق الاستقلال والاستبداد عند اهل الاعتزال كذلك
يوجب الحسن ويثبته في افعال الله تعالى فالعقل حاكم يحكم في افعال الله تعالى ان تكون
على وفق الحكمة وعلى وفق ما يقتضيه العقول وتستحسنه وان لا تكون على خلاف الحكمة
وعلى خلاف ما تقتضيه العقول ويحكم بانه يجب على الله تعالى ان يكون تدبيره في ملكه
وملكوته على وفق الحكمة وعلى وفق مستحسنات العقول وبانه يجب عليه تعالى ايضا

ايضا ان لا يكون تدبيره في الملك والملكوت وافعاله تعالى فيهما على خلاف الحكمة وعلى
خلاف ما يستحسنه العقول هذا هو الذي ذهب اليه اهل الاعتزال والماتريدية تفرقوا
على ثلث فرق الفرقة الاولى جماعة تقول بان الحسن والقبح بمعنى مناط الثواب والعقاب
والمدح والذم كلاهما شرعيان فما لم يرد شرع لم يعلم العقل الحسن والقبح المذكورين مثل
ما قال به الاشاعرة وعامة اهل الحديث وقد قال الشيخ الامام ابو اليسر البزدوي في عقيدته
ان اهل بخارا لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين وانما هو امر قال به اهالي سمرقند بعد
ابي منصور الماتريدي والفرقة الثانية منهم يقولون بالحسن والقبح العقليين بالمعنيين
المذكورين الا انهم يقولون ان الموجب في الجميع والحاكم بالحسن والقبح والوجوب والحرمة
هو الله تعالى فالحاكم والموجب مطلقا هو الله تعالى والفرقة الثالثة من الحنفيه طائفة
تقول بان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر
النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير
العبادات وهيئاتها فمثل الضرب الاول يجب بالعقل وكذا الحاكم والموجب بالوجوب
عندهم هو العقل قال في شرح اصول البزدوي المسمى بالكشف الكبير وعند الاشعرية و
اصحاب الحديث ان حسن الاشياء من موجبات الامر وهو بناء على ان الحسن والقبح
في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لا حظ له في ذلك وانما
يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لا ان الامر دليل ومعرف على حسن
سبق ثبوته بالعقل وعندنا لما كان للعقل في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان
العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء وتقبيحه ولا يعرف حسن الشيء ولا قبحه حتى
يرد السمع بذلك وانما العقل آلة يدرك بها الاشياء فيدرك به ما حسن وقبح بعد ان
ثبت ذلك بالسمع وذهب الى ذلك كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي
حنيفة قال وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل
كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة
وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها قالوا وسبيل السمع اذا ورد
بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر
القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم
واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون وهو مذهب المعتزلة باسرهم
اذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قول المصنف عرف ذلك اي كونه موصوفا بالحسن بكونه
مأمورا لا بالعقل بنفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من
اصحابنا وعامة اصحاب الحديث ويدل عليه ما ذكره شمس الائمة ولا نقول ان اي حسن
المأمور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا
واشار بقوله بنفسه الى ان العقل ليس بمهدر اصلا بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما
ثبت بالامر كالسراج للابصار لكن غير موجب بحال سواء كان مما زعم الخصم انه مدرك
بالعقل قبل الشرع او لم يكن ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان

يطلب تحقيقها من علم الكلام وان نقتصر ههنا على ما ذكرنا انتهى كلام الكشف الكبير
ويشعر كلام الكشف الكبير ان القول بالحسن والقبح الشرعيين مثل قول الاشعري وقول
اصحاب الحديث ليس بمختص بشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي من الحنفية
بل هو قول الكثيرين ومنهم حيث قال بعد جعل قول البزدوي اشارة الى كون الحسن
من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث وكذلك
القول بان الحسن والقبح من مدلولات الامر لا من موجباته ليس هذا القول قولا
مختصا بشخص او شخصين من الحنفية بل هذا القول قول جماعة اخرى ايضا من الحنفية
حيث قال فيما حكاه عن صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل فيشعر هذا القول من صاحب الميزان ان هذا القول
قول جماعة كثيرة اخرى من الحنفية وكذا قوله فيما حكاه عن صاحب القواطع واليه ذهب
كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة بعد قوله
قالوا سبيل السمع اذا ورد بموجب العقل يكون وروده مؤكدا لما في العقل الخ يشعر
ان هذا القول اعني كون العقل موجبا قول جماعة كثيرة من الحنفية والفرق بين هذه
الفرقة من الحنفية وبين المعتزلة ان هذه الفرقة يقولون ذلك في امور معدودة مثل
وجوب الايمان واصل العبادات والعدل والاحسان وشكر النعمة وقبح الكفر والشرك
بالله تعالى والظلم والكذب الضار وكفران النعمة والمعتزلة يقولون بالحسن العقلي و
الوجوب العقلي في جميع مأمورات الشرع وبالقبح العقلي في جميع منهيات الشرع فقول
صاحب المرآة ومنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم
اي المعتزلة لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم لوجوب معرفة الله
تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل انتهى فهو تقصير وتخصيص في محل
البيان او خلاف الواقع لانه ان اراد بالموافقين للمعتزلة الفرقة الثانية من الحنفية
فهو خلاف الواقع لانهم وافقوا المعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقليين ووجوب
الايمان وحرمة الكفر وغيرها بالعقل الا انهم لم يقولوا في شيء منها ان الموجب والحاكم
هو العقل لا في الايمان ولا في غيرها بل الموجب والحاكم بالوجوب في جميع ذلك هو الله تعالى
وان اراد بالموافقين للمعتزلة الفرقة الثالثة من الحنفية فهو تقصير في محل البيان اذ
هذه الطائفة من الحنفية وان قالوا بكون العقل موجبا وكونه حاكما بالحسن والقبح
العقليين بالمعنى السابق الا انهم لم يقتصروا في ذلك الحكم على وجوب الايمان ومعرفة
الله تعالى فقط بل قالوا بالوجوب العقلي فيما عدا ذلك ايضا من الامور التي ذكرناها
كما تحققت فقول العلامة الفناري في هامش فصول البدايع بيت الحسن والقبح شرعيان
كلاهما، للاشعري بين ايجابا وبتيانا، والكل توليد عقل عند معتزل، فالشرع بتيه في
البعض احيانا، والكل ايجاب حق عندنا حقا، للعقل دركهما في البعض احيانا، هذي
فروق ثلث في مقامينا، فانهم وقد عجزوا عن ميز مغزانا، ففيه توقف اذ المراد في قوله
عندنا هم الحنفية وقد تحققت انهم طوايف ثلث فالطائفة الاولى مثل الاشعرية
والثالثة مثل المعتزلة في جعل العقل موجبا وحاكما فبقي الطائفة الثانية فقط فالقول

فالقول بان الكل ايجاب حق عند الحنفية مطلقا كما يوهم ذلك قوله والكل ايجاب
حق عندنا حقا قول غير ظاهر ثم الظاهر من الطوايف الثلث للحنفية انهم وان اختلفوا
في كون العقل حاكما وموجبا على العباد كما قال به المعتزلة الا انهم مجمعون ومتفقون
على نفي ان يكون العقل موجبا وحاكما على الله تعالى لكن في تبصرة الادلة ما يوهم خلاف
ذلك حيث قال ذهب جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابي القاسم القلانسي الى انها اي
البعثة من جملة الممكنات وذهب القائلون بان العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب
شكر المنعم الى القول بوجوبها ولا يعنون بكونها واجبة انها وجبت على الله تعالى بايجاب
احد او بايجابه على نفسه بل يريدون انها متحققة الوجود ويقولون ان الوجوب في
الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكيد لوجود المذكور كما ان الامتناع لفظة يعبر بها عن
تأكد لا وجوده وهما في الحقيقة متقابلان تقابل الاضداد وانما يقولون انها متأكدة
الوجود لانها من مقتضيات حكمة القديم جل وعلا ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده
من مقتضيات حكمته جل وعلا لما ان انعدامه من باب السفه وهو يستحيل على القديم
جل وعلا انتهى اول الكلام الى قوله متأكدة الوجود يتراءى انه كلام حسن واخره سم
في دسم يشعر كلام من يقول بان العقل حاكم على الله تعالى اذ عامة المعتزلة القائلين
بكون العقل حاكما على الله تعالى يقولون ان بعثة الانبياء من مقتضيات حكمته تعالى
وما هو من مقتضيات حكمته تعالى خلافه لكونه سفها فعدم بعثة الانبياء مستحيل
لكونه سفها فهذا عين القول بان العقل حاكم على الله تعالى ثم قوله اولا ولا يعنون بكونها
واجبة الى قوله متأكدة الوجود لا يجدي نفعا في دفع الوجوب على الله تعالى اذ المعتزلة
القائلون بالوجوب على الله تعالى يقولون هكذا بعينه اي يفعل البتة ومتأكد الوجود ويستحيل
ان لا يفعل وظاهر هذا الكلام يقتضي القول بان العقل حاكم وموجب على الله تعالى وقد
قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وانت خبير بان ترويج امثال هذا المقال ترويج
دائرة الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه بالحكمة ومظنة
لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها
على ما هو المذهب في ساير الالطاف انتهى بل قول صاحب التبصرة افحش من كلام المعتزلة
لان السفه والظلم عند المعتزلة مقدور عندهم لعموم قدرته تعالى لكنه يمتنع بالغير
لكونه خلاف الحكمة وعند الماتريدية ان الظلم والسفه غير مقدور له تعالى عندهم
قالوا انه تعالى لا يتصف بالقدرة على الظلم والسفه وعدم البعثة اذا كان سفها على
ما قالوا لم يكن مقدورا له تعالى وكذا قول صاحب العمدة في شرحه على العمدة المسمى بالاعتماد
ان تعذيب المطيع وتنعيم العاصي لا يجوز عقلا لانه خلاف الحكمة وخلاف الحكمة يكون
سفها والتصرف في ملكه انما يستحسن اذا كان على وفق الحكمة واما اذا كان على خلاف
الحكمة فلا يصح اصلا انتهى يشعر هذا الكلام ايضا انه قائل بكون العقل حاكما وموجبا
على الله تعالى وهو ظاهر لا سترة فيه وكذا قول النور الصابوني في الكفاية قالت المعتزلة
العقل موجب للايمان بالله تعالى وشكر نعمته ومثبت للاحكام بذاته وعند اهل السنة
العقل آلة يعرف بها حسن الاشياء وقبحها ووجوب الايمان وشكر النعمة والمعرف والموجب
بالحقيقة هو الله تعالى لكن بواسطة العقل ثم قال بعد اسطر ان قول الرسول لخبر الواحد

وهو فى ذاته محتمل للصدق والكذب ولا يمكن التميز الا بالمعجزة والفاصل بين المعجزة
والمخرقة هو العقل فاذا مدار المعارف والمواجب هو العقل ثم قال بعد اسطر فعلم ان
العقل يستبد بمعرفة المعقولات والشرع لا يستبد بدون العقل انتهى ففيه بعد الاضطرار
اشعار بجعل العقل موجبا على العباد وعلى الله تعالى فلنرجع بعد ذلك الى ما نحن بصدده
فنقول ان ما نقل عن الامام من تفسير الحسن والقبح العقليين اللذين وقع فيهما النزاع
انما هو تفسير الحسن والقبح العقليين بالنسبة الى العباد واما تفسيرهما بالنسبة الى
افعاله تعالى عند من يجعل العقل موجبا وحاكما على الله تعالى ان ما هو على وفق الحكمة
ومقتضيات العقول ومستحسناتها فالعقل يحكم فيه بانه يجب على الله تعالى ان يفعله
مثل بعثة الانبياء لدعوة الخلق وكل ما هو على خلاف الحكمة وخلاف مقتضيات العقول
كترك البعثة لدعوة الخلق فالعقل يحكم فيه بانه سفه يجب تنزيهه تعالى عنه فالحسن
والقبح بالنسبة الى العباد ما هو مناط الثواب والعقاب وما هو مناط المدح والذم
وبالنسبة الى افعاله تعالى ما هو مناط المدح والذم بحكم العقل حتى يحكم العقل بالاستحالة
والتنزيه فى الثانى وبالوجوب فى الاول فقول المصنف استبعادا الا اذ يكون مثله مأمورا
بالسجود لمثله كانه قال المانع انى خير منه ولا يحسن للفاضل ان يسجد للمفضول فكيف
يحسن ان يؤمر به صريح فى ان ابليس جعل العقل حاكما على الله تعالى فى فعله وتدبيره و
ادعى ان ما يوافق الحكمة وما يستحسنه العقول فلا بد له تعالى ان يفعله وما يخالف
الحكمة ولا يستحسنه العقول فلا بد له تعالى ان لا يفعله فسجود من خلق من العنصر
الشريف لمن خلق من العنصر الخسيس مخالف للحكمة وغير موافق لمقتضيات العقول
فالامر الواقع لصاحب العنصر الشريف بالسجود لصاحب العنصر الوضيع الخسيس مخل
بالحكمة ومخالف لما يستحسنه العقل فلا يحسن اذا ذلك الامر فهذا عين القول بالحسن
والقبح العقليين وعين القول بان العقل حاكم على الله تعالى وعلى العباد فاهل
الاعتزال قدوتهم ومذهبهم هو ابليس فقول الكازرونى يفهم من كلام المصنف ان
القول بالحسن والقبح العقليين اللذين قال بهما ابليس مردود لانه ذكره فى معرض الذم
قلنا نعم يفهم ذلك وان هذا المفهوم هو مراد المصنف بلا شبهة وقوله لكنهما بهذين
المعنيين اللذين ذكرهما ليسا مردودين كلام فاسد ناشئ من عدم الاحاطة بمعنيى
الحسن والقبح العقليين اللذين اثبتهما اهل الاعتزال وابطلهما اهل الحق قوله فان معنى
الحسن على ما ذكره هو حكم العقل بكون شئ يستحسنه الطبع لا بمعنى ترتب الثواب فى
الاخرة والقبح ما يكرهه الطبع لا بمعنى ترتب العقاب عليه فى الاخرة كلام مردود نشأ
من اشتباه الشئ بالشئ ومن عدم اتقان ما هو محل النزاع عند القوم وما هو المتفق
عليه وما هو بخلافه فان ما ذكره ابليس ههنا من الحسن والقبح العقليين جعل فيه
العقل حاكما على الله تعالى حيث حكم بان امره تعالى بسجود مثله لمثل آدم امر غير مستحسن
وذلك باطل عند اهل الحق فتوهم القائل ان الحسن والقبح اللذين ارادهما ابليس ههنا
ما هو ملايم للطبع وما هو منافر له وقد ذكرهما الامام اولا وحكم بان الحسن والقبح بهذين
المعنيين مما اجمع عليه العقلاء ولا نزاع فيه وهذا التوهم فاسد لما تحققت ان
ما ذكره ابليس ههنا من الحسن والقبح ليس بمعنى ما يلايم الطبع وبمعنى ما ينافره بل الحسن

بل الحسن بمعنى ما يوافق الحكمة والقبح بمعنى ما يخالف الحكمة ويخلها فالحسن
بهذا المعنى مما يجب عزوه ونسبته الى الله والقبح بهذا المعنى مما يجب تنزيهه عن
الله تعالى عند ابليس وعند اهل الاعتزال لما تحققت انهم جعلوا العقل حاكما على
الله تعالى وحكموا على الله تعالى بانه يجب عليه تعالى ان يفعل ما يستحسنه العقل
وان لا يفعل ما لا يستحسنه العقل فمنشأ غلط القائل ان هذا الحسن والقبح ليس
بمعنى مناط الثواب والعقاب فتوهم ان الحسن والقبح العقليين اللذين وقع النزاع
فيهما انما هو الحسن والقبح بمعنى مناط الثواب والعقاب مع ان ذلك ما هو بالنسبة
الى العباد واما ما هو بالنسبة اليه تعالى عنه فمثبتة فامر آخر كما تحققت فتوهم
الانحصار من عدم الاحاطة بمقالات القوم فاذا توهم الانحصار توهم ان الحسن و
القبح العقليين سواهما ليسا بمحل النزاع وليسا بمردودين عند اهل الحق وقوله وهما
بهذين المعنيين مما اثبته الكل وليس بمردود فقد تحققت منشأ الغلط فيه وقوله
نعم اثباتهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب مردود ولا يلزم من كلامه ذلك فاسد
فقد لزم من كلامه ما هو فاسد عند اهل الحق قاطبة اذ الحسن والقبح بمعنى مناط
الثواب والعقاب ذهب اليه اكثر الحنفية لما تحققت انهم تفرقوا ثلث فرق فرقة مثل
الاشعرية فانه لا حسن ولا قبح بمعنى مناط الثواب والعقاب قبل الشروع وفرقة
اثبتهما فى بعض الاشياء مع القول بان الموجب هو الله تعالى وفرقة اثبتهما فى بعض
الاشياء مع القول بان الموجب والحاكم ايضا فيها العقل فاتفق الجميع على ان العقل لا يصلح
ان يكون حاكما على الله تعالى مع اختلافهم فى كونه حاكما على العباد فالذى يلزم من
كلام ابليس ههنا هو جعل العقل حاكما على الله تعالى وعامة اهل الحق يتحاشى عن هذه
المقالة الشنيعة لا يقال ان مقتضى كلامك سابقا لزوم القول بهذه المقالة من
كلام بعضهم لانا نقول ما ذكرنا سابقا هو ايراد على البعض بطريق استلزام كلامهم
الفساد وباستلزامه ما يفرون منه لا انهم يدعون صحته ويستدلون على ثبوته
بل يستدلون على فساده ويدعون بطلانه ولعلك لو نظرت فيما ذكرنا من التفصيل
والبيان من اول القول الى ههنا نظر الانصاف والعدل والاحسان ونظر الامعان
والاتقان لوجدته من المهمات التى معرفتها زين وجهلها شين ومن الفوائد التى
خلى عن تنسيقها وتنظيمها وتنقيحها على هذا النسق والترتيب الكتب المشهورة و
الزبر المعروفة فى هذا الشان قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم **قوله** فهو الذى سن التكبر وقال بالحسن والقبح العقليين اولا يعنى بالحسن
والقبح العقليين بان جعل العقل حاكما على الله تعالى ويحكم بان الفعل الفلانى يحسن
ان يفعله تعالى والفعل الفلانى لا يحسن ان يفعله تعالى فالحسن والقبح العقلى بهذا
المعنى باطل عند اهل الحق اتفاقا مع ان المصنف قائل بالحسن والقبح العقليين بمعنى
مناط الثواب والعقاب والمدح والذم وبالحكمة كما يفهم ذلك فى كثير من المواضع
فى هذا التفسير فيكون المصنف مع انه من الشافعية مثل القفال الشاشى وابو بكر
الصيرفى وابو بكر الفارسى والقاضى ابى حامد وغيرهم ممن يقول بالحسن والقبح
العقليين كما ذهب اليه كثير من اصحابنا الحنفية كما نقله فى الكشف الكبير عن صاحب

القواطع الى المظفر السمعانى قوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدىّ اى بغير واسطة
الخ قال مولانا العلامة لما خلقت بيدىّ على القراءة بالتوحيد اى بغير واسطة وباعتبار
الصورة كما اشار اليه بقوله لما خلقت بيدىّ على القراءة بالتشديد اى بقدرتى المتصرفة
فى عالمى الغيب والشهادة ولذلك اى لكونه ذا حظ من عالم الملك والملكوت صار
افضل ممن له حظ من احدهما فقط واستحق لان يسجد له الملك قوله وباعتبار الصورة
كما نبه عليه بقوله ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فان الصورة هى الجزء
الذى للانسان بحسب الصورة كذا فى حاشية الكازرونى قوله والآية دليل الكون
والفساد ذهب الفلاسفة الى ان العناصر الاربعة اوكانها جميع المركبات العنصرية
اعنى المسماة بالمواليد اعنى المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما
هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها قال الامام فى الملخص والحق ان من
حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به نعم الناس
لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة
اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة انتهى وزعموا ايضا ان هيولى
العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هى بحسب
الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجية و
الاستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراد بالفساد ويحدث صورة اخرى
وهو المراد بالكون قالوا الماء ينقلب حجرا والحجر يتخلل بالحيل ماء وكذا الهواء ينقلب ماء
كما يرى فى قلل الجبال فانه يغلظ الهواء لشدة البرد ويصير ماء ويتقاطر دفعة من غير
ان ينساق اليها سحاب من موضع آخر او ينعقد من بخار يتصاعد والماء ايضا ينقلب
هواء بالحر كما يشاهد فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وعند غليان القدر
وكذا الهواء ينقلب نارا كما فى كور الحدادين اذا سدت المنافذ التى يدخل فيها الهواء
الجديد والح فى النفخ والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد فى المصباح فان ما ينفصل
عن شعلته لو بقيت لرؤيت ولاحرقت سقف الخيمة قالوا الانقلابات احد العنصرين
المتجاورين للآخر يعنى انقلاب الارض ماء وبالعكس والماء هواء وبالعكس والهواء
نارا وبالعكس لا واسطة فيها واما الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة
يعنى انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطتين
يعنى انقلاب الارض وبالعكس وهذا ما اصطلح عليه الفلاسفة فى الكون والفساد
فان اراد المصنف بالكون والفساد هذا المعنى المصطلح عند الفلاسفة فغير مستقيم
لان المعنى المصطلح عندهم مبنى على نفى الفاعل المختار واثبات الموجب بالذات وعلى
القدرة عن الله تعالى وادعاء ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وادعاء قدم
الهيولى فى الكائن والفاسد شئ واحد بعينه فهيولى الكائن لاستعدادها لصورة
اخرى غير الكائنة فاضت عليها من المبداء الفياض على طريق الايجاب صورة اخرى
فينعدم الصورة الاولى ويحدث الصورة الاخرى وهكذا فيحصل الاستحالات
والانقلابات بالكون والفساد من المبداء الفياض على طريق الايجاب التابع لاستعدادات

الاستعدادات الهيولى مرة بعد اخرى وكل من الامور المذكورة ينفيها عامة المتكلمين
واهل الشرع وان اراد خلع صورة ولبس صورة اخرى المشاهد بارادة كما هو الفاعل
المختار وقدرة القادر جل وعلا كما هو مذهب عامة اهل الشرع لم يظهر الطائل
فى اثبات نحو ذلك سيما بالكتاب الكريم لان ذلك امر مشاهد محسوس اجمع عليه
العقلاء من العوام والخواص فى الحاشية الكازرونية قوله والآية دليل الكون
والفساد فيه ان الكون وجود عنصر بعدما لم يكن والفساد عدمه بعد وجوده
والكلام المذكور دل على وجود الانسان والشيطان بعدما لم يكن فهو دليل الكون
واما الفساد فغير معلوم منه فان قيل خلقهما من الطين والنار دليل على ذهاب
صورة الطين والنار قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكونا على صورتيهما مع زوال
خواصهما ولذا قال محققو الفلاسفة ان العناصر الاربعة متحققة بصورها فى
بدن الانسان وتبقى مع الصورة الانسانية ويدل عليه قوله باعتبار الجزء الغالب
فان كون الطين جزء الانسان وكون جزء الشيطان دليل بقائهما الآن يقال
جزئيتهما باعتبار ان مادتهما تخلع الصورة الطينية والنارية وتلبس صورتين
اخريين انتهى وانت خبير بان كلامه يشعر ان ما ذكره من الشبهة على تقدير اندفاعها
استقام كلام المصنف مع انك قد تحققت ان ظاهره مبنى على امور كثيرة برهن على
بطلانها عامة اهل الشرع واهل القبلة اثبات الهيولى وقدمها وتركب الجسم منه
ومن الصورة واثبات الموجب بالذات ونفى القادر المختار واتباع تأثيره فى عالم
الكون والفساد للاستعدادات الواقعة فى الهيولى وبعد ذلك كله توهم انه
يمتنع عليه تعالى خلق شئ من كتم العدم وعامة اهل الشرع ينفون هذا الامتناع فالطين
والصلصال والحماء المسنون الذى خلق الله آدم منه يجوز ان يخلقه الله تعالى من
كتم العدم وعند الفلاسفة يجب ان يبتداء هذا التركيب من العناصر الاربعة كما يجب
ان يكون تحليله ايضا اليها كما تحققت من مذهبهم قوله من السماء او من الجنة قال
الامام البغوى فاهبط منها اى من الجنة وقيل من السماء الى الارض وكان له ملك
الارض فاخرجه الى جزائر البحر وعرشه فى البحر الاخضر فلا يدخل الارض الا خائفا على
هيئة السارق مثل شيخ عليه اطمار يروغ فيها حتى يخرج منها قوله وفيه تنبيه على
ان التكبر لا يليق باهل الجنة فى الحاشية السنانية لو قال وفيه زجر بليغ عن التكبر لانه
لما كان سببا للخروج من الجنة فاولى ان يمنع من الدخول فيها لكان اولى لان مما ذكره قليل
الجدوى قوله وانه تعالى انما طرده واهبطه لتكبره لا بمجرد عصيانه فى الحاشية السنانية
يعنى ان الاصل فى سببية الطرد والا ففيه دخل العصيان ايضا كما اشار اليه بقوله لا
بمجرد عصيانه وزيادة قوله وتعصى قوله من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله
اخرجه البيهقى فى شعب الايمان من حديث عمر بن الخطاب قوله امهلنى الى يوم القيمة ولا
تمتنى فى تفسير ابن الجوزى قال انظرنى اى امهلنى واخرنى الى يوم يبعثون فاراد ان يعبر
قنطرة الموت وسأل الخلود فلم يجبه الى ذلك وانظره الى النفخة الاولى حتى يموت الخلق
كلهم انتهى يعنى ان لاسرافيل نفختين نفخة اولى يموت بها الخلق كلهم ونفخة ثانية يحيى بها
جميع الاموات فطلب ابليس من الله تعالى ان لا يموت مثل موت جميع الخلق بالنفخة الاولى

بل بقي هو وسلم عن موته النفخة الاولى فاذا بقي الى النفخة الثانية فلا موت بعدها
فيكون سالمًا عن الموت ابدًا فهذا هو مسئول ابليس في هذه الدعوة **قوله** اولا تعجل
عقوبتي هكذا بكلمة او الترديدية في النسخة التي وجدت عندي **قال** تعالى قال انك
من المنظرين قال مولانا العلامة اي انك من جملة من قدر لهم الانظار فلا حاجة
الى السؤال وفيه الاشعار بان ذلك ليس من قبيل استجابة الدعوة فافهم لطف
هذا الاعتبار ثم انه فيه الاخبار عن حصول ما رامه من اصل الانظار ابتلاء للعباد
وتعريضًا للعباد بمخالفته للثواب انتهى قلت تصدير ابليس في اية اخرى في مخاطبة الله
تعالى كلامه باسم من اسمائه تعالى واضافته الى ياء المتكلم وايراده على نهج النداء ثم
ايراد انظر في عقيب ذلك كل من ذلك دليل ونسق للدعاء ثم ايراد الانظار الواقع على
ابليس على وجه التوكيد بان واسمية الجملة وتصدير الجملة بكلمة الفاء وتعقيب سؤال
الانظار وطلبه على وجه الضراعة بهذا الاسلوب الشريف والنسق المنيف دليل
للاستجابة المطلوبة ولو في بعض المسئول ثم انه لا دليل للمرام القائل في قوله اي انك
من جملة من قدر لهم الانظار اذ كل شيء بقدر انا كل شيء خلقناه بقدر فابليس وعصيانه
وطرده وسؤاله على وجه الضراعة الانظار كل ذلك بقدر قال الامام النسفي انه سأل
الانظار فاجيب اليه ولو سأل التوبة لم يرد وقال الامام القشيري اجاب دعاءه في
الحال ولكن كان ذلك شرًا لانه مكنه من مخالفة امره فلم يرد بذلك التمكين الا شقوة
ليعلم الكافة انه ليس كل اجابة للدعوة نعمة بل قد تكون بلاء او مكرًا **قوله** يقتضي
الاجابة الى ما سأله ظاهر الكنه محمول على ما جاء مقيدًا بقوله الى يوم الوقت المعلوم و
هو النفخة الاولى او وقت يعلم الله تعالى انتهاء اجله فيه في الحاشية الكازرونية
ذكر في سورة الحجر ان يوم الوقت المعلوم هو النفخة الاولى عند الجمهور ولم يذكر دليلا
عليه ولعل دليله ان الملعون سأل انظاره الى يوم يبعثون فاجيب بانك تنظر الى يوم
الوقت المعلوم فهذا يدل على تغايرهما اذ لو كان المراد هو المبعث لكان الظاهر ان يقال
انك لمن المنظرين اليه انتهى قلت ان تفسير الوقت المعلوم بالنفخة الاولى مروي عن ابن
عباس ذكره الامام الواحدي وغيره وقد اتفق ائمة الحديث على ان الموقوف على الصحابي
فيما يتعلق بالاخرة في حكم الحديث المرفوع **قوله** اي بعد ان امهلتني لاجتهدن في اغوائهم
باي طريق يمكنني بسبب اغوائك اياي بواسطتهم تسمية او حملا على الغي او تكليفًا
لما غويت لاجله في الكشاف فبما اغويتني فبسبب اغوائك لاقعدن لهم وهو تكليفه
اياه ما وقع به في الغي ولم يثبت كما ثبت الملائكة مع كونهم افضل منه ومن ادم انفسا
ومناصب وعن الاصم امرتني بالسجود فحملني الانف على معصيتك والمعنى فبسبب وقوعي
في الغي لاجتهدن في اغوائهم حتى يفسدوا بسببي كما فسدت بسببهم انتهى ولما كان
الاغواء مثل الاضلال من الامور المستقبحة التي يقبح استنادها اليه تعالى عند المعتزلة
صرف الزمخشري الاغواء في قوله اغويتني المسند اليه تعالى عن ظاهره واوله بتكليفه
تعالى اياه بالسجود لادم فغواية ابليس لما نشأت عن هذا التكليف فكانه تعالى
بسبب تكليفه اياه بالسجود اغواه فمعنى قول الشيطان اغويتني كلفتني بالسجود فالباعث
للزمخشري على هذا الاعتساف والتكلف صون مذهبه وحفظ اصوله لكون ظاهره

ظاهره على مذهب اهل الحق والمصنف زاد في التطبوع نغمة فحمل الاغواء في اغويتني
تارة على التسمية وتارة على الحمل على الغي وتارة على ما ذكره الزمخشري من الوجه وهو
التكليف فالزمخشري اكتفى بتعسف واحد لحصول صون مذهبه به والمصنف ارتكب
اعتسافات ثلثًا مع عدم احتياجه الى شيء منها لكون النظم الشريف موافقًا لمذهب
اهل الحق وعدم الاحتياج بوجه من الوجوه الى التصرف واخراجه عن ظاهره وقد قال
مولانا سعدي بعد ذكر الوجوه الثلثة وليت شعري لم لم يقل خلقا فانه مذهب
اهل السنة انتهى يعني ليس شيء من هذه الوجوه الثلثة على مذهب اهل الحق فمع
ذلك اوردها وترك الحق مع كونه مذهبا له فذلك موضع تحير الافهام ثم قال
الزمخشري ومن تكاذيب المجبرة ما حكموا عن طاوس انه كان في المسجد الحرام فجاء
رجل من كبار الفقهاء يرمي بالقدر فجلس اليه فقال طاوس تقوم او تقام فقام الرجل
فقيل له اتقول هذا الرجل فقيه فقال ابليس افقه منه قال رب بما اغويتني وهذا
يقول انا اغوي نفسي وما ظنك بقوم بلغ تمرنهم لكيهم على اضافة القبائح الى الله
سبحانه ان لفقوا الاكاذيب على الرسول والصحابة والتابعين انتهى في الانتصاف
ولقد صدق طاوس رضي الله تعالى عنه واما قول الزمخشري عن اهل السنة الذين
سماهم مجبرة انهم يتهالكون في نسبة القبائح الى الله تعالى فنقول انهم يخلصون
التوحيد حتى لا يؤمنوا بخالق غير الله ولكن يصدقوا قوله تعالى الله خالق كل شيء لا
كالقدرية الذين يتهالكون حتى يشركون ويحرفون الكلم عن مواضعه فيؤولون الفاعل
بالمسبب فاي الفريقين احق بالحق ان كنتم تعلمون انتهى ولقد ذكر مولانا السكوني
شكر الله سعيه كلامًا ههنا في غاية الحسن والقبول لرد الزمخشري تركناه حذرًا عن
الاملال واكتفينا منه بما ذكره في اخر الكلام فقال كم يكذب الزمخشري وشيعته و
ايات القران والاحاديث النبوية واجماع الامة وبراهين العقول على موافقة اهل الحق
وهل يكذب هذه الشواهد كلها الا من مرق عن الدين ثم ان ما ذكره الامة عن
طاوس يعضده الكتاب والسنة من ان الله تعالى هو المنفرد بالخلق لجميع المخلوقات
يضل من يشاء بخلقه لضلاله ويهدي من يشاء بخلقه لهداه وما ينقله الزمخشري
وشيعته المعتزلة عن اشياخهم لا يعضده كتاب ولا سنة بل يبغضانه يكاد نفتهم
اولى بالتكذيب وفي حاشية الشيخ زكريا قول المص تسمية او حملا الخ بيان لعموم الطرق
المذكورة بقوله باي طريق يمكنني والمعنى لاجتهدن في اغوائهم بان اغويهم بحيث يسمون
غاوين لارتكابهم الغي او بان احملهم على الغي اي ازينه او بان اكلفهم اي الزمهم بفعل
ما غويت لاجله وهو المعصية انتهى وهو كلام عجيب اذ مقتضى سياق المص وسوقه
ان يكون كل من الوجوه الثلثة اعني تسمية او حملا على الغي او تكليفًا لما غويت لاجله
منوطا وقيدًا لقول المصنف اغوائك اياي بواسطتهم فمعنى قوله تعالى فبما اغويتني على
الاول تسميتك اياي غاويًا لا اني غاو في الواقع لان ابائي موافق للحكمة وعلى الثاني بحملك
اياي على الغي وعلى الثالث بتكليفك اياي فانت حامل وسبب لغوايتي فعلى الوجوه الثلثة
تنزيه الله تعالى عن خلق الغواية في الشيطان وعن اسناد الاغواء الى الله تعالى على وجه
الحقيقة كما هو رأي الزمخشري وقد كان المصنف يتمشى في كثير من المواضع في هذا الكتاب

على تقرير الزمخشرى وقد كان قوله تعالى لآتينهم من بين ايديهم الآية يشعر بهذا البيان
اعنى بيان عموم الطرق المذكورة على وجه كافٍ وافٍ وقول المصنف فى تبيان لاقعدن
لهم ترصدا بهم كما يقصد القطاع للسابلة وقوله فى تبيان لآتينهم من بين ايديهم الآية
اى من جميع الجهات الاربع مثل قصده اياهم بالتسويل والاضلال من اى وجه يمكنه
باتيان العدو من الجهات الاربع كل من ذلك قرينة واضحة على ان المص انما تعرض لبيان
عموم الطرق المذكورة وتفصيلها هناك لا ههنا وانما تعرض ههنا لبيان الاغواء
المسند الى الله تعالى الواقع على ابليس بهذه الوجوه الثلثة كما هو ظاهر السوق والسبك على
انا نقول اذا جعلنا كل واحد من هذه القيود الثلثة قيد الاغواء الشيطان بنى آدم لا
قيد الاغواء الله تعالى الشيطان فبعد كونه خلافا لظاهر وخلاف ما قال به عامة
ارباب الحواشى لا يخلو الكلام عن ركاكة المعنى وسماجة النحوى قوله لابا فقعدن
لان اللام تصد عنه لان لهذه اللام صدر الكلام قوله ونصبه على الظرف كما عسل الطريق
الثعلب وقيل تقديره على صراطك كقولهم ضرب زيد الظهر والبطن فى الكشاف
وانتصابه على الظرف كقوله كما عسل الطريق الثعلب وشبهه الزجاج بقولهم ضرب
زيد الظهر والبطن اى على الظهر والبطن انتهى فى حاشية الطيبى قوله وانتصابه على الظرف
فيه اشكال لان حكم المعرف فى المكان والمحدود فيه كحكم غير قول المصنف وانتصابه
على الظرف هو لا ينافى جعل المقدر كلمة على لانه تقدير للمعنى وبالجملة حذف من الظرف
المحدود شاذ ولم يجعل من النصب على انتزاع الخافض لان المعنى على الظرفية والبيت
فى صفة الرمح وقبله لدن بهز الكف يعسل متنه ، فيه كما عسل الطريق الثعلب ، عسلان
الثعلب عدوه واسراعه واستعمل فى اهتزاز الرمح انتهى واللدن اللين والمعنى انه رمح لين
يتحرك بادنى تحرك حتى انه بتحريك الكف يتحرك صدره فى ذلك الرمح الذى يسرع
فى التحرك مثل عسلان الثعلب على الطريق وتزييف المصنف بقوله وقيل تقديره على
صراطك غير موجه لما عرفت ان صراطك طرف محدود وقد قال الزجاج على ما نقله
الطيبى لا اختلاف بين النحويين فى ان على محذوف ههنا قوله وقيل لم يقل من فوقهم لان
الرحمة تنزل منه قال الامام الواحدى اتاك يا ابن آدم من كل وجه غير انه لم يأتك
من فوقك لم يستطع ان يحول بينك وبين رحمة الله وقال اهل المعانى ذكر الله تعالى
هذه الجهات مبالغة فى التوكيد اى لآتينهم من جميع الجهات وهو اختيار الزجاج قال
والله تعالى اعلم انصرف لهم فى الاضلال من جميع جهاتهم قوله ولم يقل من تحتهم لان
الاتيان منهم يوحش فى الحاشية الكازرونية ومن يريد اغواء احد بالحيلة لا يفعل
ما يوقعه فى التنفر عنه وذلك ان تقول الاتيان من جانب السفل مما يوجب التوحش اذا
اطلع المأتى اليه على الآتى المذكور اما اذا لم يطلع عليه كما فى صورة اتيان الشيطان فلزوم
التوحش ممنوع انتهى ولعله لهذا مرضه المصنف قوله من بين ايديهم من قبل الآخرة
اشككهم فيها قوله ومن خلفهم من قبل الدنيا اى ارغبهم فيها قوله وانما عدى الفعل الى
الاولين بحرف الابتداء لانه منهما متوجه اليهم والى الاخرين بحرف المجاوزة فان الآتى
منهما كالمنحرف عنهم المار على عرضهم ونظيره جلست عن يمينه فى الكشاف فان قيل كيف
قيل من بين ايديهم ومن خلفهم بحرف الابتداء وعن ايمانهم وعن شمائلهم بحرف المجاوزة

المجاوزة قلت المفعول فيه عدى اليه الفعل نحو تعديته الى المفعول به فكما اختلفت
حروف التعدية فى ذلك اختلفت فى هذا وكانت لغة تؤخذ ولا تقاس وانما يفتش
عن صحة موقعها فقط فلما سمعناهم يقولون جلس عن يمينه وعلى يمينه وعن شماله
وعلى شماله قلنا معنى على يمينه تمكن من جهة اليمين تمكن المستعلى من المستعلى عليه
ومعنى عن يمينه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين منحرفا عنه غير ملاصق له ثم كثر
حتى استعمل فى المتجافى وغيره كما ذكرناه فى تعال ونحوه من المفعول به رميت عن القوس
وعلى القوس ومن القوس لان السهم يبعد عنها ويستعليها اذا وضع على كبدها للرمى
ويبتدئ الرمى منها وكذلك قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى فى لانهما ظرفان للفعل
ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع فى بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل
تريد بعض الليل انتهى فى حاشية الطيبى لغة خبر كانت تؤخذ صفته وقيل لغة تمييز
وتؤخذ خبر كانت واسمه ضمير الحروف وزبدة الجواب ان اختصاص كل من المفعول فيه
والمفعول به بما اختص به من الحروف انما كان بوضع الواضع فلا يسأل عن علة ذلك
وانما يسأل عن حسن موقع كل واحد عند الاستعمال وكان الجواب من الاسلوب الحكيم
انتهى فى حاشية التفتازانى قوله كما اختلفت حروف التعدية فى ذلك اى المفعول به
اختلفت فى هذا اى المفعول فيه وكانت اى حروف التعدية بل اختلافها والتعدية بها
لغة تؤخذ عن العرب واستعمالاتهم وقد ورد الاستعمال فى تعدية الاتيان الى جهة
القدام والخلف بكلمة من والى جهة اليمين والشمال بكلمة عن فكان المسئول انما [illegible]
كبد القوس مقبضها وموضع مجرى السهم منها انتهى وهذه فائدة جليلة افادها
الزمخشرى وهى من المهمات وضيعها المصنف بايراد عبارة غير وافية فى توضيح الكلام
وافادة المرام قوله مطيعين وانما قاله ظنا لقوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه لما رأى
فيهم الخ فى حاشية الكازرونية فى كثير من النسخ لقوله باللام ويرد عليه انه لا يلزم من
هذا الكلام ما ادعاه من ان قول ابليس على اكثر بنى آدم ظن لان هذا الكلام ورد فى اهل
سبأ وفى بعض النسخ بالكاف وهو الوجه ويدل عليه لما رأى الخ انتهى يرد عليه ان ورود
هذا الكلام فى اهل سبأ لا يمنع ان يكون حكم ابليس فى قوم قوم مطلقا على اكثرهم بعدم
الشكر وعدم الاطاعة وقد ذكر عقيب هذا النظم الشريف فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فلابليس حكم بعدم الشكر وعدم الاطاعة على قوم قوم وجيل جيل من حيث اكثرهم فالسبب
وان كان مخصوصا بقوم الا ان الاعتبار عام لكل قوم فبهذا الاعتبار جعل المصنف
هذا القول الوارد فى حق قوم سبأ علة على القول الصادر من ابليس على وجه الظن
ثم قوله لما رأى الخ علة لموافقة ظن ابليس للواقع فى حق بنى آدم مطلقا فى ان المطيعين
المتبعين لابليس من بنى آدم هم الاكثرون والمخالفين له والمطيعين لله هم الاقلون
منهم قال مولانا العلامة لم يقل فلا تجد بالفاء لانه اراد بيان ان حالهم هذا على مقتضى
جبلتهم لا بسبب تسويل واضلال ولا تعلق له بقوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه
لان مظنونه بقرينة تمام ذلك الكلام وهو قوله فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين ما ذكره
بقوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان انطباقه عليه لا
بمضمون هذا الكلام انتهى اراد بالكلام الاول بيان نكتة زائدة على بيان الشيخين

اعني الزمخشري والمصنف وبالكلام الثاني الايراد والاعتراض عليهما فالاول غير موجه
والثاني مدفوع اما بيان الاول فلان انه انما لم يقل فلا تجد بالفاء حتى يفيد التسبب
اشارة الى ان هذا مما عده جبلتهم لا بمحض اضلاله وتسويله وليس ترك الفاء
اشارة الى ان عدم كونهم شاكرين لمحض خلقتهم وحرفة جبلتهم بحيث لا مدخل
فيه للاغواء كما يوهمه كلام مولانا واما بيان الثاني فلان قوله لان مظنونه بقرينة
تمام ذلك الكلام وهو قوله فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين ما ذكره بقوله فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين يرد عليه انا نقول كما قلت ان مظنون
ابليس بقرينة تمام هذا الكلام ما ذكره بقوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
الآية ونقول معنى لاغوينهم اجمعين لاجعلنهم غير مطيعين لامرك الا عبادك منهم
المخلصين فالذوق والسوق كل منهما يشهد ههنا ان المتخلص من هذه الاغوائهم
الاقلون فيكون الباقي في الايات الثلث اعني ولا تجد اكثرهم الآية ولقد صدق عليهم
الآية فبعزتك لاغوينهم هم المطيعون لله المخالفون للشيطان وهم الشاكرون
ليس الا فمآل الايات واحد وان اختلفت العبارة فقول العلامة فان انطباقه على
لا بمضمون هذا الكلام الظاهر انه غير وارد عليهما قوله لما رأى فيهم مبداء الشر متعددا
ومبداء الخير واحدا مبداء الشر متعدد لانه الشهوة والغضب ومبداء الخير واحد لانه
العقل كذا قاله مولانا سعدي وقال الشيخ زكريا اي نظرا الى الظاهر ان مبدا الشر
الشيطان والنفس والهوى ومبداء الخير الملك الملهم انتهى وهذا اوفق لاصول اهل
الشرع وذلك اوفق باصول الفلاسفة اذ العقل الانساني على الاطلاق لو كان مبداء
الخير على العموم لكان الفلاسفة ومن يحذو حذوهم مثل المعتزلة واشباههم ممن
يجعلون العقل معيارا ودستورا في الحسن والقبح حتى يجعلون نصوص الشرع بل
تدبير الله تعالى في ملكه تابعا للعقل هادين مهتدين غير ضالين ولا مضلين مع انهم
اضل خلق الله واشدهم اضلالا لعباد الله تعالى وابعدهم من التوفيق قوله لمن بكسر
اللام على انه خبر لاملأن على معنى لمن تبعك هذا الوعيد قال الشيخ زكريا اشار الى
ما صرح به غيره من ان المبتداء المخبر عنه بقوله لمن تبعك محذوف دل عليه لاملأن
فسقط ما قيل لاملأن جواب قسم محذوف فلا محل له من الاعراب فلا يصح جعله
مبتداء لاستلزامه ان له محلا منه فالحصر المستفاد من تقديم الخبر على المبتداء اضافي
بالنسبة الى المطيعين لله تعالى الغير المتبعين لابليس فلا ينافي ان يكون هذا الوعيد
للشيطان وذريته ايضا على انا نقول اذا كان وقوع التابع في الوعيد والعقاب لعدم
مخالفته وتبعيته لمثل هذا المتبوع فوقوع المتبوع في الوعيد والعقاب بالطريق
الاولى كما قلنا ان حرمة ضرب الوالدين تثبت في قوله تعالى فلا تقل لهما اف بالطريق
الاولى قوله او علة لاخرج عطف على خبر قوله لاملأن فالمعنى اخرج لاجل اغواء من
تبعك لان الاغواء لا يكون الا في الارض كذا في الحاشية السنانية فالاولى ترك هذا
التعليل اذ الجنة التي كان فيها آدم هي الجنة التي كانت في السماء على القول المنصور
وقد وقعت فيها الوسوسة والاغواء قوله وقلنا يا آدم وفي الكشاف ايضا مثله قال
العلامة الطيبي انما قدر ليؤذن بان هذه القصة بتمامها معطوفة على مثلها وهو قوله

وهي قوله قلنا للملائكة اسجدوا لا على قال وهو اقرب وانها كرامة اخرى تحت
ابا البشر امتنانا على المخاطبين من اولاده ومن ثمة اتى بصيغة التعظيم وان قوله ما
منعك ان لا تسجد الخ وارد على سبيل الاستطراد لحديث الامر بالسجدة وامتناع ابليس
منه كما ان قوله يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا الآية مستطردة لذكر بدو السوءات
انتهى قال صاحب الكشف لم يعطفه على ما بعد قال وهو اخرج لانه استيناف في جواب
ابليس وهذا ليس من تتمته ولانه من تتمة الامتنان انتهى قال المولى التفتازاني لم يعطف
ويا آدم على ما بعد قال اي قال يا ابليس اخرج ويا آدم اسكن لان ذاك في مقام الا
والجزاء لما حلف عليه ابليس من القعود على الصراط والاتيان من الجهات وهذا
من تتمة الامتنان على بني آدم والكرامة لابيهم وانما لم يجعله عطفا على ما بعد
قلنا لانه يؤل الى قلنا للملائكة يا آدم فقدر قلنا ليكون الجملة عطفا على قلنا للملائكة
انتهى وفي الحاشية السنانية ردا على الزمخشري والمصنف وعلى هؤلاء النحارير قلت
الترتيب في الوجود يقتضي عطفه على ما بعد قال فان هذا الامر لهما ليس الا بعد الامر
بالخروج جزاء لما حلف عليه بعد المقاولة اي قال اهذا اخرج غضبا عليه ولذلك
اسكن تكريما له على تلوين الخطاب مع ما فيه من القرب انتهى قلنا قال السكاكي او ان
تتفق الجملتان خبرا والمقام على حال الاشتراك بينهما في جامع ثم كلما كانت الشركة في
اكثر واظهر كان الوصل بالقبول اجدر انتهى ولا شك ان ما سبق من قوله تعالى قلنا
للملائكة اسجدوا الآية قصة متعلقة لآدم وفيها بيان اكرامه بالسجود له ولا شك
ان قوله يا آدم اسكن انت وزوجك ايضا قصة متعلقة لآدم وفيها ايضا بيان كرامة
اخرى له ايضا فاذا قدرنا ههنا قلنا وعطفنا الكلام على قلنا المقدم وقع الوصل الذي
هو بالقبول اجدر كما ذكره السكاكي ولو قلنا في العطف مثل ما قال قائل المعترض وقد
قال ههنا لم يكن الوصل بين القصتين مثل الوصل الذي ذكرنا بناء على ان القصة
الاولى قصة متعلقة للشيطان والقصة الثانية قصة متعلقة لآدم فلم يقع
العطف على مثلها فيفوت المثلية وكذلك نقول ان قوله تعالى ما منعك ان لا
تسجد الخ وارد على سبيل الاستطراد فاذا قلنا بالعطف على قلنا المقدم فيتم الحفاظ
المثلية الكاملة يكون عطف المقصود على المقصود دون عطف المقصود على المستطرد
وقد كان من الامور المتقررة عند ائمة البيان ان ما هو احسن واولى يجب البلغاء
حفظه ولا يصح تركه فما نشاء هذا القول من القائل الا لعدم اتقانه ما ذكره ائمة البيان
في بحث الفصل والوصل والعجب ان اصحاب الحواشي اوضحوا ههنا مراد الزمخشري بما لا مزيد
عليه فبعد ذلك الكشف والبيان منهم خفي على القائل المقام فتفوه فيه بما تفوه
قوله فتصير من الذين ظلموا انفسهم اشار بهذا التقرير الى ان كان ههنا بمعنى صار
لاقتضاء المقام ههنا معنى التحول والانقلاب وكان موضوع للاستمرار المنافي للتحول
فقيل بالمجاز بقرينة المقام والى ان الالف واللام في الظالمين بمعنى الذي والى ان مفعول
ظلموا محذوف وهو انفسهم اذ الظلم على نوعين ظلم لنفسه وظلم لغيره وههنا هو النوع
الاول وفيه تأمل الآن يقال فانهم قوله ويكونا يحتمل الجزم على العطف والنصب على
الجواب اي ان عطف على تقربا يكون مجزوما وان جعل جواب النهي يكون منصوبا قوله

وقرئ سوأتهما بحذف الهمزة والقاء حركتها على الواو وبقلبها واوا وادغام الواو
الساكنة فيها في الحاشية الكازرونية في هذه العبارة اختلال اذ لا يخلو اما ان يكون
سوأتهما في قوله وقرئ سواتهما بتخفيف الواو وبتشديدها وعلى الاول لا يصح قوله
وبقلبها واوا وعلى الثاني لا يصح قراءة الاول وحق العبارة ان يقول وقرئ سوأتهما
بحذف الهمزة والقاء حركتها على الواو وقرئ سوّاتهما بقلبها واوا وادغام الواو
الساكنة فيها انتهى والجواب ان نائب الفعل لقوله قرئ اريد به هذا النقش المرسوم
اي حرف السين ثم الواو ثم الالف ثم التاء المثناة من فوق ثم الهاء ثم الميم ثم الالف
مثل س و ا ت ه م ا وهذا النقش المرسوم يحتمل المخفف والمشدد فقراءة اولا مخففا
بقرينة قوله بحذف الهمزة والقاء حركتها على الواو وثانيا مشددا بقرينة قوله وبقلبها
واوا الخ ومثل هذا مما يفعله القوم تصرفا وتظرفا كما لا يخفى على المتتبع فلا اعتماد
عليه اصلا كما في الحاشية السنانية قوله وبقلبها اي وقرئ به فليس المعطوف على
بحذف الهمزة لفساد المعنى كما ذهب اليه مثل ذهول الكازروني وتوهم قوله وجوابه انه
كان من المعلوم ان الحقائق لا تنقلب وانت خبير بان هذا الجواب لا يتم اذ لا شك ان
كلا من الملك والبشر من الحقائق الممكنة ولا فساد عند القوم في انقلاب حقيقة ممكنة
الى حقيقة اخرى الممكنة والانقلاب الذي حكم القوم ببطلانه وامتناعه هو انقلاب
الممكن بالذات الى الواجب بالذات وعكسه وانقلاب الممكن بالذات الى الممتنع بالذات
وعكسه وانقلاب الواجب بالذات الى الممتنع بالذات وعكسه وذلك هو ما اجمع عليه
القوم من الحكماء والمتكلمين والصوفية وقد جعل الله تعالى قوما من اليهود قردة
وخنازير وقد ورد في الحديث ان رجلا وامراة زنيا في الحرم فجعل الله اياهما حجرين
وهما اساف ونائلة فبقيا منتصبين مدة مديدة ليتعظ الناس ويتزجر عن الايحاد
والظلم في الحرم فلما طال الامد وذهلوا عن حقيقة الحال اتخذوهما صنما ومعبودا من
دون الله وقد غر مولانا العلامة بقول المصنف فظن انه صحيح فقال في تفسيره الا
ان تكونا ملكين الا كراهة ان تكونا ملكين في حصول الكمالات الفطرية والاستغنا
عن الاطعمة والاشربة اذ لا احتمال للقلب الحقائق وكذا المولى ابو السعود ذكر مثل ما ذكره
المص تبعا له في الحاشية الشهابية على قوله ان الحقائق لا تنقلب انه لا مانع منه عند
الاشاعرة لتجانس الاجسام انتهى فاما ان يكون هذا مختارا والزاما لهم على مذهبهم انتهى
قلت فاما ان يكون كلام الشهاب جواب الاعتراض القائل والقائل هو مولانا سعدي
يعني نقول في الجواب عن طرف المص باحد الجوابين احدهما ان المصنف خالف مذهب
الاشعري في هذا القول واختار ان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى مثل انقلاب
البشرية الى الملكية ممتنع او نقول انه لم يذهب الى خلاف قول الاشعري بل قال هذا
القول الزاما للمعتزلة هذا فنقول كل من الاحتمالين فاسد اما الاحتمال الثاني فلان
المعتزلة ايضا نقول مثل ما قالت الحكماء وجمهور المتكلمين كما عرفت واما الاول
فلا يفيد في توجيه كلام المصنف وتصحيحه لانه قول مخالف لعامة العقلاء كما
عرفت ثم في قول مولانا سعدي تقصير لما عرفت ان انقلاب جسم الى جوازه غير
مختص بمذهب الاشعري بل هو قول المتكلمين والحكماء والصوفية كما تحققت بل الجواب

بل الجواب ما ذكره ابن المنير انه لا يلزم من اعتقاد ابليس كذلك ووسوسته بان
الملائكة افضل ان يكون كذلك في علم الله الا ترى ان ابليس قد اخبر انه تعالى منعهما
من اكل الشجرة حتى لا يخلدا ولا يكونا ملكين وهو في ذلك كاذب مبطل فلا دليل
فيه اذا وليس في الآية ما يوجب تقرير الله تعالى على ذلك ولا تصديقه فيه بل
ختمت الآية بما يدل على انه كذب لهما وغرهما اذ قال الله تعالى عنه فدلاهما بغرور
فلعل تفضيله الملائكة من جملة غروره انتهى قلت ويؤيد ذلك انه ادعى في حضرة
الله تعالى شرفه وافضليته على آدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فامر مثلي
بالسجدة لمثله مخل للحكمة وخلاف قانون العقل فمنشاء مقالة المعتزلة في تفضيل
الملائكة من قول الشيطان كما ان مقالتهم في اثبات الحسن والقبح العقليين منه
كما سبق من المصنف وشرحه وبيانه منا بما لا مزيد عليه قوله اي اقسم لهما على
ذلك واخرجه على زنة المفاعلة للمبالغة وقيل اقسما له بالقبول وقيل اقسما عليه
بالله انه لمن الناصحين فاقسم لهما فجعل ذلك مقاسمة في الكشاف فان قلت
المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت فلانا خالفته وتقاسما
تحالفا ومنه قوله تعالى تقاسموا بالله لنبيتنه قلت كانه قال اقسم لك اني لمن
الناصحين وقالا له اتقسم بالله انك لمن الناصحين فجعل ذلك مقاسمة بينهم
او اقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها او اخرج قسم ابليس على زنة المفاعلة
لانه اجتهد فيها اجتهاد المقاسم انتهى فجعل المصنف ما هو الوجه الثالث في الكشاف
وجها اول وجعل الوجه الاول في الكشاف وجها ثالثا فبقي ترتيب الوجه الثاني
مثل ترتيب الكشاف ثم ان صاحب الكشاف ذكر الوجوه الثلثة بلا صيغة التمريض
والمصنف ذكر في كل من الوجهين الاخرين صيغة التمريض وترتيب الزمخشري هو
الظاهر لانه بين اولا استعمال العرب في لفظ قاسم وذكر انه مما يجيئ في كلامهم
للمشاركة بين الاثنين لا للواحد فقاسم وتقاسم كلاهما مما يقع في كلامهم للمشاركة
فاستشكل ح بان ما ورد في النظم الشريف ليس بظاهر في المشاركة فالوجه الذي
فيه ابراز المشاركة ومحافظتها حسب الامكان اولى واحسن من الوجه الذي لا يحافظ
فيه معنى المشاركة فكل من الوجهين الاولين في الكشاف اولى من الوجه الثالث
فيه محافظة وفقدا والوجه الاول فيه اولى من الوجه الثاني اذ لا بد في كل من الوجوه
الثلثة من التأويل والتوجيه ليس الا في الوجه الاول ان القسم المنسوب اليهما من
اطلاق المسبب على السبب فكانا باعثين على قول ابليس اقسم لكما اني لمن الناصحين
فكأنهما ايضا حلفا حلف ابليس فوقع الحلف من جانبهما ايضا لكونهما سببا وفي الوجه
الثاني وان كانا اقسما على الحقيقة كما اقسم ابليس على الحقيقة الا انه ليس جواب هذين
القسمين امرا واحدا بل جواب قسم ابليس اني لكما لمن الناصحين وجواب قسمهما انا لمن
المتصفين بقبول نصحك فلم يكن القسمان من جنس واحد لتخالف جوابيهما ففي كل
من الوجهين وان حوفظ فيه معنى المشاركة الا ان الاول اقل تكلفا واقرب تأويلا
واسهل تفهيما ثم الوجه الثالث لما خلى عن نسبة القسم ولو مجازا الى آدم وحوا من
جهته ان ابراز قسم ابليس على زنة المفاعلة انما نشاء من جهة اجتهاد ابليس اجتهاد

المقاسم ساكتا عن نسبة القسم الى ادم وحوا وغير متعرض فى التصوير اليهما كان الوجه
الثالث فيه غير موافق لاستعمال لفظ قاسم موافقته فى الوجهين الاولين ولذلك
اخره عنهما والمصنف لم يلتفت الى تطبيق الكلمة لاستعمالها بل الى سهولة التوجيه
وحصول المبالغة والاهتمام فى قسمه والتشديد فيه فجعل الثالث اولا والاول ثالثا
والتقرير المطابق للمقام هو نسق الزمخشرى وسبكه حيث قدم ما فيه الموافقة للاستعمال
ظاهرة وهو الوجه الاول والثانى واخر ما فيه الموافقة للاستعمال خفية وهو الوجه
الثالث فجعل مطمح النظر فى الوجوه الثلثة مراعاة الاستعمال ومحافظته قال فى الكواشى لما
كان منه القسم ومنهما التصديق فكانه من اثنين انتهى فهذا كما ترى ان لفظ قاسم
انما يجيئ للمشاركة بين الاثنين فذكر فى توجيه المشاركة ما ذكره محافظة لاستعمال
الكلمة قال ابن عطية وقاسمهما اى حلف لهما وهى مفاعلة اذ قبول المحلوف له وقبوله
على معنى اليمين كالقسم وتقريره وان كان بادى الرأى يعطى انه من واحد انتهى فكلام ابن
عطية كما ترى يشهد على ان لفظ قاسم يستعمل عند العرب للمشاركة لا غير حتى ذكر فى
تحصيل المشاركة ومحافظتها ما ذكره فتعاضد كلام الزمخشرى بقول هذين الامامين
فزيد فى توجيه معنى المشاركة ههنا وجهين آخرين فبلغ التوجيه مع ما ذكره الزمخشرى
خمسة فى تحصيل المشاركة ومحافظتها ههنا قال ابو حيان والمقاسمة مفاعلة تقتضى
المشاركة فى الفعل فتقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت فلانا خالفته وتقاسما
تحالفا واما ههنا فمعنى وقاسمهما اقسم لهما لان اليمين لم يشارك فيه وهو كقول
الشاعر وقاسمهما بالله جهدا لانتم الذ من السلوى اذا ما نشورها وفاعل قد يأتى
بمعنى افعل نحو باعدت الشئ وابعدته ثم نقل كلام ابن عطية وكلام الزمخشرى انتهى
وهو عجيب اذ كلامهما يقتضى ان لفظ قاسم فى اليمين يستعمل فى كلامهم للمشاركة فكل
من هؤلاء الائمة التزم ان يكون هذا اللفظ للمشاركة بناء على وقوع الاستعمال كذلك
ولذلك ذكر كل واحد منهم ما ذكروا لتحصيل المشاركة وتطبيقا على الاستعمال فقوله
واما ههنا فمعنى وقاسمهما الخ غير بين ولا مبين فى كلامه وما انشده من البيت غير
مثبت لذلك لاحتمال ان يكون معناه مثل ما ذكره هؤلاء الائمة فى معنى الآية فى معنى
سيما وقد اورد الشاعر عقيب قاسم كلمة جهدا فدل الكلام على ان هذا اليمين ليس
من قبيل الايمان المخففة بل من الايمان المؤكدة المغلظة فلا اقل نقول فيه ايضا اجتهد
الحالف فيها اجتهاد المقاسم وقوله وفاعل قد يأتى بمعنى افعل الخ عجيب منه اذ لم ينكر احد
انه كذلك وانما الكلام فى ان صيغة قاسم فى اليمين استعمالها عندهم من المفاعلة التى
جاءت للمشاركة بين الاثنين فى الحاشية السنانية صيغة المفاعلة ظاهرة فى وقوع
القسم من الجانبين مع انه لم يقع الا من ابليس فاشار الى توجيهه بوجوه الاول وهو
الاظهر ان فاعل بمعنى فعل انما قسم لهما وعبر بالمفاعلة للمبالغة لاجتهاده فيها اجتهاد
المقاسم انتهى وفيه نظر بل الاظهر هو الثالث ثم الثانى واما الاول فليس فى ابراز المشاركة
مثلهما كما تحققت وقوله ان فاعل بمعنى فعل ان اراد فى القصد والارادة فهو خلاف
الواقع وكان منافيا لقوله وعبر بالمفاعلة للمبالغة الخ اذ مراد الزمخشرى ههنا انا ندعى
ان القسم لو ولم يقع منهما بل وقع من الابليس فقط نزل منزلة القسم الواقع بين الاثنين

الاثنين لاجتهاد ابليس فيها وتوكيده وتشديده فكانه وقع من الطرفين لوقوع
الجهد والاهتمام من الحالف وان اراد فى الواقع فنحن لم نرد ذلك بل اردنا كونه
للمشاركة بهذا التأويل والتنزيل كما تحققت ولقد احسن مولانا سعدى حيث
قال عند قول المصنف على زنة المفاعلة للمبالغة فى الكشاف لانه اجتهد فيها اجتهاد
المقاسم انتهى اى الذى حلف فى مقابلة حلف شخص اخر انتهى حيث فسر المقاسم بما
ذكره قوله اى فلما وجدا طعمهما آخذين فى الاكل منها اخذتهما العقوبة وشؤم المعصية
فتهافت عنهما لباسهما وظهرت لهما عوراتهما وقد ورد فى اية اخرى فاكلا منها
فاشار المص بهذا البيان الى ان الاكل هناك محمول على بدايته والى ان فى الاية ايجاز
واكتفاء وفى الحاشية السنانية وبالجملة ففى التعبير بالذوق ههنا دون الاكل اشارة
الى قلة الاكل اى كما شرعا فيه اخذتهما العقوبة فسقطت عنهما لباسهما وبدت لهما
سوآتهما ففيه ايجاز شبيه بما فى قوله تعالى فانفجرت بعد قوله تعالى ان اضرب بعصاك
الحجر انتهى اذ ظهور عوراتهما مترتبة على تهافت اللباس وهو مترتب على ان اخذتهما
العقوبة وهو مترتب على ذوقهما الشجرة وادراك طعمها فقوله اخذتهما العقوبة
وشؤم المعصية مما زاده على الكشاف لما عرفت من الامور المترتبة بعضها على بعض
قال تعالى وطفقا يخصفان عليهما قال مولانا العلامة عطف على مقدر اى فتداركا
واخذا يخصفان انتهى قال مولانا سعدى يخصفان عليهما اى على سوأتيهما فان سوأتهما
من قبيل صغت قلوبكما فى التعبير عن المثنى بالجمع لعدم التباس المراد فجاز ان يرجع اليه
ضمير التثنية قوله وقرئ يُخصِفان من اخصف اى يُخصِفان انفسهما قال مولانا
جار بردى لما نقل خصف الى اخصف للتعدية ضمن الفعل معنى التصيير فصار الفاعل
فى المعنى مفعولا للتصيير فاعلا لاصل الفعل فى المعنى لا محالة كما فى خرج واخرجته فيكون
التقدير يخصفان انفسهما عليهما من ورق الجنة اى يصيران انفسهما خاصفين
عليهما من ورق الجنة فحذف مفعول التصيير ومن للتبعيض انتهى قال ابو البقاء يخصفان
ماضيه خصف وهو متعد الى مفعول واحد والمفعول شيئا من ورق الجنة وقرئ
بضم الياء وكسر الصاد مخففا وماضيه اخصف وبالهمزة يتعدى الى اثنين والتقدير
يخصفان انفسهما انتهى قال ابو حيان يخصفان عليهما وعلى هذا ظرف مجازى بمعنى فوق
لا حرف جر ونظير هذا التركيب قوله تعالى امسك عليك زوجك انتهى قوله ويخِصّفان
واصله يختصفان فى الكشاف وقرئ الحسن يخِصّفان بكسر الخاء وتشديد الصاد واصله
يختصفان انتهى وادغمت التاء بعد قلبها صادا فى الصاد ثم اتبعت الخاء للصاد فى
حركتها قوله وفيه دليل على ان مطلق النهى للتحريم فى الحاشية الكازرونية الحرمة على ما
فسروها به هو الفعل الذى يستحق به الفاعل العذاب الاخروى وليس فيما ذكر ما يدل
على ذلك انتهى قال مولانا العلامة قوله تعالى وناداهما ربهما الى قوله عدو مبين توبيخ
من الله تعالى لهما على الاغترار بقول العدو وبعد التحذير وعتاب على مخالفة النهى الارشادى
ولا دلالة فيه على ان مجرد النهى للتحريم فنقول كلام الكازرونى فى تفسير الحرمة هو
الفعل الذى يستحق به الفاعل العذاب الاخروى كلام عندى مخترع بل هو الفعل الذى
يستحق به الفاعل العذاب اما فى الدنيا او فى الاخرة او فيهما جميعا وقد يكتفى ببعض

بالمؤاخذة الدنيوية فيعامل بالعفو فى الاخرة فيكون ما ابتلى به فى الدنيا كفارة له و
بعض لا يؤاخذ فى الدنيا بل يؤخر عقابه الى الاخرة فيعامل بالامهال استدراجا ومكرا
ليزداد شقوته وعذابه وبعض يؤاخذ فى الدنيا والاخرة وقد ورد فى الصحيح ان رجلا من
الصحابة ابتلى بانواع من الاسقام بحيث عجز عن القيام ودام على ذلك فرآه رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فسأل عن حالته فقال انى دعوت الله تعالى ان يعجل الى العقوبة
فى الدنيا بما صدر لى من الذنوب حتى لا يؤاخذنى تعالى بالعذاب الاخروى فان عذاب
الاخرة لشديد فقال له عليه السلام هلا سألت الله تعالى العفو فى الدنيا والاخرة
انتهى فهذا نقل الحديث بالمعنى والا فالحديث ليس بهذا اللفظ بعينه وقد جاء رجل فاعترف
بالسرقة عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال طهرنى يا رسول الله فامر بقطع
يده وجاءته عليه السلام امرأة من عامد اقرت بالحبل من الزنا تسئل منه عليه السلام
التطهير فقال لها عليه لا سبيل الى ما فى بطنك فامرها بالتأخير الى وضع الحمل فلما وضعت
الحمل جاءت مع الصبى فقال ها هو هوذا وضعت الحمل فطهرنى فقال عليه السلام ممن
يقوم بامر الصبى اذا لم تكن فامرها بالتأخير الى ان يأكل الصبى ثم بعد مدة جاءت ومعها
الصبى وفى يده خبز يأكل منه فقالت يا رسول الله ها هوذا والصبى فى يده خبز يأكل
منها فامر عليه السلام بدفع الصبى الى قريب المرأة وامر الاصحاب برجمها فرجموها فما
اصاب هذه المرأة وكذا السارق المذكور من القطع والرجم بطلبهما وكذا الصحابى اصابه
مرض بدعائه بذلك كل منها عقوبة عاجلة مستتبعة بطلبهم نجاة عن عذاب الاخرة بالكتاب
والسنة واجماع الامة فقول القائل فى تفسير المحرم هو الفعل الذى يستحق به الفاعل
العذاب الاخروى تفسير مخالف لما فى الكتب من جهة صرفه عن الاطلاق واما الجواب عما
قاله مولانا العلامة فسنذكره قريبا فى الحاشية السنانية عند قول المصنف وفيه دليل
على ان مطلق النهى للتحريم اى ترتيب المعاتبة على مجرد النهى حيث قال الم انهكما ولم يقل
نهى تحريم دليل على ان مطلق النهى للتحريم ونظيره ما قيل فى ما منعك ان تسجد اذ امرتك
حيث لم يقل اذ امرتك امر ايجاب دليل على ان مطلق الامر للايجاب وان كان النهى الوارد
ههنا مقرونا بما هو دليل التحريم ثم ان كلامه مبنى على كون النهى ههنا للتحريم كما يدل
عليه ظاهر المعاتبة واستعظامهما المخالفة له ومبالغتهما فى الاستغفار وما جرى
عليهما واخبارهما بكونهما من الخاسرين لولا مغفرة الله تعالى ومن ههنا استدل الحشوية
بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء كما سبق فى البقرة واجاب عنه المصنف هناك باجوبة
منها ان النهى للتنزيه وخسرانه بترك الاولى وجرى عليه ما جرى معاتبة على ذلك واستغفاره
لتلافى ما فات عنه وان كان الفائت من باب الاولى استعظاما لماله وانه ادى فعله الى
ما جرى على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة كل ذلك لدليل العصمة وبالجملة ليس
فيه دليل على ان مطلق النهى للتحريم مع هذه الاحتمالات انتهى وهو مدفوع اذ لم يعلم
ان ادم عليه السلام هل تشرف وقت اكل الشجرة بخلعة النبوة اولا وقد استدل الحشوية
على مدعاهم بوجوه ستة ذكرها المص هناك ثم اجاب عنها بوجوه اربعة فقال اولا الاول
ان ادم لم يكن حينئذ نبيا والمدعى مطالب بالبيان ثم ذكر الاجوبة الثلثة الاخيرة على وجه
التفصيل ولا شك ان الاجوبة الثلثة الاخيرة على تسليم كونه عليه السلام نبيا كما ان

كان الجواب الاول على منع ذلك ولما استدل الحشوية على مدعاهم بوجوه ستة بنى
المص كلامه فى بيان اسقاط مدعاهم على المنع على تقدير والتسليم على تقدير اظهار القدرة
على جواب الخصم على كلا التقديرين وبيانا لضعف كلامهم ووهن شبهتهم بابح
طريق كان مناسب هذا المسلك من المص كل المناسبة للمقام هناك وبنى بيان
النظم الشريف وتفسيره ههنا على تقدير ان لا يكون عليه السلام متشرفا بخلعة النبوة
وقت اكل الشجرة بجميع ما ذكره فى البيان ههنا من قوله اهبطهما بذلك من درجة عالية
الى درجة سافلة وقوله اخذتهما العقوبة وشوم المعصية وقوله وفيه دليل على
ان مطلق النهى للتحريم وقوله ضررناها بالمعصية وقوله دليل على ان الصغاير
معاقب عليها ان لم يغفر مبنى على تقدير كونه عليه السلام وقتئذ من احاد المؤمنين
المقربين غير متشرف بخلعة النبوة اذ الانبياء معصومون عن السقوط عن درجتهم
الحاصلة وعن الوقوع فى شوم المعاصى وعن الوقوع فى الحرام سيما بعد النهى وعن
الوقوع فى الصغاير والكباير بعد النبوة وانما اختار هذا التقدير اشارة الى انه ملايم
لنسق النظم الشريف وسبكه وسوقه ههنا كل الملايمة كما لا يخفى على العارف باساليب
الكلام ولم يقتصر هناك على هذا التقدير بل ذكر تقديرا آخر توسيعا لدائرة الجواب مع
الخصم فالمص شكر الله سعيه اعطى فى كل واحد من المقامين حقه فحصل له فى كل من المقامين
تطبيق الكلام لمقتضى الحال فظهر لك الجواب ايضا عما قاله مولانا العلامة من ان هذا
النهى ارشادى لا تحريمى لانه ان اراد ان ذلك من سبك النظم الشريف ونسقه فغير وارد
لانك قد تحققت ان نسق النظم الشريف ظاهر فى المعصية والتحريم وان اراد من غير
ذلك فعليه البيان قال مولانا سعدى فان قلت فى كون هذا النهى مطلقا بحث لدلالة
قوله فتكونا من الظالمين على انه للتحريم قلت الدليل ترتب العباد على مجرد النهى حيث
لم يقل الم اقل لكما لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين انتهى فما فى الحاشية
الشهابية فى جواب الاشكال المذكور فى الحاشية السنانية والجواب عنه انه لم يقل
النهى للتحريم بل مطلق النهى وهو ما لم يكن معه قرينة حالية او مقالية تدل على خلافه
ولذا قيل ان قوله واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين تنبيه رحمة لا نهى حرمة
انتهى فهو كلام خال عن التحصيل منشاؤه عدم تدرب المقام حق التدرب قوله دليل
على ان الصغاير معاقب عليها ان لم تغفر وقالت المعتزلة لا يجوز المعاقبة عليها مع اجتناب
الكباير فى الكشاف وسميا ذنبهما وان كان صغيرا معفوا ظلما لانفسهما وقالا
لنكونن من الخاسرين على عادة الاولياء والصالحين فى استعظامهم الصغير من
السيئات واستصغارهم العظيم من الحسنات انتهى قال مولانا العلامة فى رد قول
المصنف هذا على عادة المقربين فى استعظام الصغير من السيئات واستصغار العظيم
من الحسنات لما عرفت ان النهى ارشادى لا تكليفى فلا دلالة فيه على ان الصغيرة من
الذنوب يعاقب عليها ان لم تغفر انتهى قلت قد عرفت جوابه فتذكر قال مولانا ابن
تمجيد معترضا على المصنف جعل زلة آدم من الصغاير محل نظر عند من جعل الكبيرة ما
توعد عليه الشارع واكل الشجرة وقد توعد عليه الحق سبحانه بقوله ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ولا يجوز الكبيرة من الانبياء قبل الوحى وبعده

وكذا الصغيرة عمدًا بعد الوحي انتهى قلت قوله لا يجوز الكبيرة من الانبياء قبل الوحي
وبعده مخالف لما هو المنقول عن جمهور اهل الحق لان المذهب عندهم يجوز الكبيرة
عنهم قبل الوحي وهذا القول قول الروافض واكثر المعتزلة فانهم يقولون لا يجوز ان
يبعث الله من صدر عنه كبيرة قال الامدي في الابكار ولا يمتنع عقلا ارسال من
اسلم بعد كفره عند القاضي ابي بكر الباقلاني ووافقه اكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة
انتهى وقد سبقه الى ذلك الامام محمد بن جرير الطبري فقال بذلك عند قوله تعالى
فلما جن عليه الليل الخ فراجع تفسير الحبر الطبري ان شئت وفي الحاشية السنانية معترضا
على هذا القول من المصنف فيه انه يحتمل ان يكون قول آدم مبنيا على ظن ان ما فعله
كبيرة كما يوهمه ظاهر المؤاخذة فلا دلالة فيه على ما ذكره انتهى قلنا المراد من الدليل في
قول المصنف دليل على ان الصغاير الخ هو الدليل الذي الملازمة الواقعة بينه وبين
مدلوله هو اللزوم على مصطلح اهل الشرع والاصول واهل العربية لا اللزوم الذي
بمعنى امتناع الانفكاك بين اللازم والملزوم وهو مصطلح اهل المنطق مثل لزوم
الزوجية للاربعة ولزوم الفردية للثلث فان اراد المعترض بقوله لا دلالة فيه
على ما ذكره الدلالة القطعية التي لا احتمال لغير المدلول فهو حق ولا يضر المصنف
لان مراده من الدليل ههنا هو الدليل الخطابي الذي يستعمل في الخطابيات والمحاورات
وان اراد انه لا دلالة دليل ههنا على ما ذكره ولو خطابيا فهو انكار للامر البديهي
خصوصا بعد انضمام القراين الحالية والمقالية **قوله** ولذلك قالوا انما قالا ذلك
على عادة المقربين في استعظام الصغير من السيئات واستحقار العظيم من الحسنات
هذا من تتمة كلام اهل الاعتزال وضمير قالوا راجع اليهم قال صاحب الانتصاف وهذا
ايضا اعتزال خفي لانهم يزعمون ان اجتناب الكباير يوجب تكفير الصغاير وان لم يتب العبد
منها فهذا معنى قول الزمخشري وان كان صغيرا مغفورا وانما وسمت هذا الاعتزال
بالخفاء لان هذا الكلام يستقيم وروده من اهل السنة لكنهم يعنون بكونه مغفورا
ان الله يتفضل بغفرانه ولو شاء لواخذ به لا كما يزعمه المعتزلة من وجوب مغفرته **قوله**
الخطاب لآدم وحوا وذريتهما اولهما ولابليس في الحاشية السنانية انه قد
يقضي العجب من الزمخشري في انه ذكر في سورة البقرة كون الخطاب لهما فقط وكونه
لهما ولابليس ثم حكم بان الاول هو الصحيح ولم يذكر ههنا الا الثاني انتهى قلت وهو
وارد **قوله** قرناء ابدا في الحاشية السعدية فيه شيء انتهى يريد المناقشة بان الشياطين
انما هي قرناء للطالحين لا للصالحين لقوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين وقوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان والجواب ان معيتهم معية العداوة وسوء
القصد للجميع ابدا لكن سلطانه انما هو على الذين يتولونه لا على المخلصين مع ترقبهم
لانتهاز الفرصة والحاصل ان قول المصنف ابدا في قوله قرناء ابدا معناه في الدنيا
والاخرة بالنسبة الى الطالحين وفي الدنيا فقط بالنسبة الى الصالحين فلا غبار
عليه ولعل قول مولانا اشارة الى سؤال وجواب **قوله** في موضع الحال او اعتراض
او استيناف كذا في الحاشية السعدية **قوله** اي خلقناه بتدبيرات سماوية واسباب
نازلة في الحاشية السنانية كل من الانزال واللباس على حقيقته والتجوز في ايقاعه

في ايقاعه عليه اما بملابسة ان سببه وهو الماء ينزل من السماء او ان قضاه وكتبه
فيها ثم نزل فالمجاز حكمي ولك ان تجعل اللباس مجازا عن الماء بعلاقة السببية فالمجاز
لغوي فيكون قوله يواري بمنزلة ترشيح الاستعارات انتهى وهو غير ظاهر والظاهر ان
الانزال اما مجاز مرسل او استعارة في الخلق فالمجاز على كلا التقديرين لغوي لا عقلي
قوله لا نطوف في ثياب عصينا الله فيها فنزلت اخرجه عبد بن حميد عن سعيد بن جبير
واصله في صحيح مسلم من حديث ابن عباس في الحاشية السعدية فنزلت الى اخر الايات
الثلث بعدها **قوله** ولباسا يتجملون به قال العلامة الطيبي انما عطف ريشا على لباسا
ليوذن بان الزينة ايضا غرض صحيح لقوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة كما
ان ستر العورة مأمور به كذلك اخذ الزينة مأمور به قال تعالى خذوا زينتكم عند
مسجد **قوله** خشية الله وقيل الايمان وقيل السمت الحسن وقيل لباس الحرب مثل الدرع
والمغفر والجوشن فعلى هذا يكون اللباس على حقيقته والاضافة من قبيل اضافة المسبب
الى المسبب وفي الوجوه الثلثة الاول اللباس ليس على حقيقته فيكون الاضافة من قبيل
اضافة المشبه به الى المشبه مثل لجين الماء **قوله** او خبر وذلك صفته كانه قيل ولباس
التقوى المشار اليه خير في الكشاف ولباس التقوى ولباس الورع والخشية من الله و
ارتفاعه على الابتداء وخبره اما الجملة التي هي ذلك خير كانه قيل ولباس التقوى هو خير
لان اسماء الاشارة تقرب من الضماير فيما يرجع الى عود الذكر واما المفرد الذي هو خير
وذلك صفة المبتداء كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير ولا يخلو الاشارة من
ان يراد بها تعظيم لباس التقوى وان يكون اشارة الى اللباس المواري للسوءة لان
مواراة السوءة من التقوى تفضيلا له على لباس الزينة انتهى قال نور الدين الحكيم
الوصف بذلك غير سديد على الظاهر لان مواراة السوءة من التقوى تفضيلا له على
لباس الزينة انتهى قال نور الدين الحكيم الوصف بذلك غير سديد على الظاهر لان حق
الموصوف ان يكون اخص وذلك اخص من لباس التقوى وقد صرحوا بان عامهم هذا
جائز والعام غير جائز والمضاف الى المعرف باللام احط درجة من المعرف باللام
قال ابو البقاء يجوز ذلك على تاويل المذكور او المشار اليه وقال صاحب الكشف كانه
قيل المشار اليه خير كما تقول زيد هذا قائم في حاشية المولى التفتازاني قوله كانه
قيل ولباس التقوى المشار اليه خير اشارة الى ما ذكره ابو البقاء من جواز وصف المعرف
باللام او الاضافة باسم الاشارة بتأويل المذكور او المشار اليه والا فاسم الاشارة
اخص واعرف من المعرف باللام فضلا عن المضاف اليه ومن حق الموصوف ان يكون
اخص على انه كثيرا ما يذكر في هذا الكتاب وجوه الاعراب على خلاف المشهور وخلاف
المفصل وسيجيء في سورة الناس ان الذي يوسوس صفة الخناس انتهى قال في المفصل
ومن حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف
المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام لكونهما **قوله** تعليل للنهي
وتاكيد للتحذير من فتنة وقبيله جنوده ورؤيتهم ايانا من حيث لا نراهم في الجملة
لا يقتضي امتناع رؤيتهم وتمثلهم في الكشاف وفيه دليل بين ان الجن لا يرون ولا
يظهرن للانس وان اظهارهم انفسهم ليس في استطاعتهم وان زعم من يدعي رؤيتهم

دور ومخرقة انتهى قال العلامة الطيبى هذا يناقض ما رواه فى الاحقاف عن عبد
الله بن مسعود فى قصة الجن وفيها غشيته اى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اسود
كثيرة حالت بينى وبينه الى قوله عليه السلام هل رأيت شيئا قلت نعم رجالا سودا
مستنفرى ثياب بيض فقال اولئك جن نصيبين واورده الامام احمد فى مسنده
والحق ان الآية واردة فى التحذير منهم ومن مكايدتهم والخطاب عام ويمكن ان
يمكن الله تعالى بعض البشر على رؤيتهم وقد ورد فى الصحاح احاديث كثيرة فى ذلك
منها ما رواه البخارى عن ابى هريرة وكلنى رسول الله بحفظه زكاة رمضان فاتانى
آت فجعل يحثو الى ان ساق الحديث الى قوله عليه السلام تعلم من تخاطب منذ ثلث
يا ابا هريرة قلت لا قال ذاك شيطان انتهى فى حاشية الكشف عند قول الزمخشرى
وفيه دليل بين لا دليل فيه اصلا اذ ليس فيه الا تبيين انهم بمنزلة العدو المداجى
ومثل هذا التمثيل يصح فى انسان يكمن لآخر اذا اريد تحذير الآخر كيف وقد تواترت
فى الامم رؤيتهم ودل على ذلك نصوص كثيرة فى ذلك لا عقلا ولا نقلا انتهى فى
حاشية المولى التفتازانى وحديث رؤية البعض الجن مما يكاد يكون متواترا وسيجئ
دلالة ذلك فى قصة سليمان وفى سورة الاحقاف وفى سورة الجن من اخبار ابن
مسعود برؤية جن نصيبين والقول بان خبر الواحد لا يعارض انما يصح لو ثبت
دلالة النص واذا جاز عند اهل السنة ان يخلق الله تعالى فى عيون الناس قوة رؤية
الله تعالى فرؤية الجن اولى قال المولى التسكونى فى كتاب التمييز هذا الكلام من الزمخشرى
اشارة منه الى الاعتزال من ان بعض الموجودات لا تصح رؤية وان الوجود ليس
بمصحح للرؤية قد اقمنا قاطع الدلالة فى المقدمة على صحة رؤية كل موجود فما ذكره
الزمخشرى ههنا لا يعول عليه وكم جاء فى الحديث الصحيح وعن الصالحين مما يدل
على رؤيتهم وقد جاء فى الصحيح ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ربط عفريتا من
الجن تعرض له فى صلاته الى سارية المسجد وقال عليه السلام لولا انى ذكرت
دعوة اخى سليمان يعنى قوله وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى لاصبح يتلاعب
صبيان المدينة او كلاما هذا معناه وكيف يعقل ان يتلاعب الصبيان بما لا
يرون فدل ظاهر ذلك كله على رؤيتهم وقد وقع الاتفاق على ان نبينا عليه السلام
كان يرى الملائكة والشياطين وقد نقل القاضى عياض فى الشفاء نحو ذلك و
تسخيرهم لسليمان ثابت وقول عفريت انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك فذلك
ظاهر على ما قلنا فوجب حمل هذه الآية على اكثرهم فيكون قوله تعالى هو وقبيله من
حيث لا ترونهم عام دخله التخصيص بما تقدم جمعا بين الادلة والفاظ العموم قابلة
للتخصيص الا ما دل الدليل على استحالة تخصيصه كقوله تعالى بكل شئ عليم وقوله تعالى
وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها على ما هو مقرر فى اصول الفقه انتهى قال
الامام البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يتناول اوقات الاستقبال من غير
تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور انفسهم باى صورة شاؤا لوجب
ان ترتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذى اشاهده واحكم عليه بانه ولدى
او زوجى جنى صور نفسه بصورة ولدى او زوجى وعلى هذا التقدير فترتفع

فترتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وازالة
العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس فلم لا يفعلون
ذلك فى حق اكثر البشر وفى حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم و
بين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يوجد شئ من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم
على البشر بوجه من الوجوه ويتأكد هذا بقوله تعالى ما كان لى عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لى انتهى قلت وقد اجبنا فيما سبق عن هذه الشبهة الواهية
المبنية على اصول الفلسفة واصول اهل الاعتزال بما لا مزيد عليه فلا حاجة بنا الى
الاعادة وقد كان لنا من جملة المقاصد من جمع هذه الحاشية بيان فساد امثال
هذه المواضع التى تقع فى تفسير الامام وهذا من جملة تلك المواضع الفاسدة الخارقة
لاجماع القرون الثلثة قبل ظهور البدع والاهواء والمراد من البعض فى قول الامام
هو الجبائى وعبد الجبار وابو مسلم وكل منهم قائل بذلك كما سبق عن الامام مرارا و
الامام مال الى هذا القول الباطل منهم كما تقدم ذلك منه مرارا فى مواضع من تفسيره
وكذا المص فيما سبق اغتر بكلام الامام ووجدت منه ميلا الى هذا القول الباطل
فى مواضع وقد سبق منا التنبيه على ذلك ايضا مرارا فتذكر كلا من ذلك والله يقول
الحق وهو يهدى السبيل فى الحاشية السنانية عند قول المص ورؤيتهم ايانا من حيث
لا نراهم فى الجملة الخ يعنى انها مطلقة عامة لا دائمة فلا ينافى ان يروا فى بعض الاحوال
ففيه رد على الزمخشرى حيث زعم ان فى الآية دلالة على عدم رؤيتهم قيل وايضا يخالف
هذا ما رواه فى الاحقاف عن ابن مسعود عند رؤيته جن نصيبين فى ليلة الجن واجيب
بانه ان صح كان ذلك معجزة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومراده عدم رؤيتهم
لا بطريق خرق العادة قوله وتمثلهم لنا بالجر عطف على رؤيتهم يشير الى انه وان امتنع
رؤيتهم حال كونهم على صورهم لخاصية فيها لا يمتنع ان يتمثلوا باخرى فيرون قلت وعلى
قوله واجيب بانه ان صح كان معجزة الى آخر القول ايراد من وجوه منها انه شك فى ورود
الحديث فقال ان صح مع ان الحديث ورد فى الصحيح كما تحققت فالحديث فيه وفى مثله
بلغ حد التواتر كما تحققت ومنها قوله كان ذلك معجزة لرسول الله تعالى عليه وسلم
تخصيص من غير مخصص لما سمعت ما ورد فى هذه القصة من خطابه عليه السلام
لابن مسعود بقوله هل رأيت شيئا فقال ابن مسعود نعم رأيت رجالا سودا وما ورد
فى قصة قصده عليه السلام ربط عفريت من الجن اراد اذاءه عليه السلام فى الصلوة
من قوله عليه السلام فاردت ربطه بسارية من سوارى المسجد حتى اصبح صبيان المدينة
يتلاعبون به فذكرت دعوة اخى سليمان فرده الله تعالى خاسئا ففى كل من القصتين اشارة
الى جواز وقوع ذلك لغير النبى عليه السلام اما فى القصة الاولى فظاهر واما فى القصة
الثانية فلم يذكر عليه السلام مانعا عن رؤية صبيان المدينة وتلاعبهم بذلك
العفريت لربطه عليه السلام بالسارية الا التأدب والتعظيم لجناب نبى من انبياء
الله تعالى وقوله عليه السلام صدق وخبره واقع والحديث اورده البخارى وغيره وما
المانع فى قصة ابن مسعود ان ما رآه من صورهم هى صورهم التى كانوا عليها وكذا فى
قصة العفريت تعلق الرؤية من الصبيان على وقوع الربط بالعفريت ان يكون على

صورة العفريت الذى كان عليها ومنها ان من اصول اهل السنة على الاجماع و
الاتفاق ان كل شئ يصح ان يتعلق به الرؤية حتى المطعوم والروايح فبدا رصحة الرؤية
على الوجود فكل شئ موجود يصح رؤيته غايته ان وقوعها يتوقف على مشية الله تعالى
فمتى اراد تعالى رؤيتنا للملائكة والجن يقع رؤيتنا لهم على صورتهم التى كانوا عليها
فمتى لم يرد لم تقع هذا هو الاصل الذى اجمع عليه اهل السنة والجماعة نصرهم الله
وقد خالفهم فى هذا الاصل الفلاسفة اصالة وقالوا لا يرى من الموجودات الا
الالوان والاشكال واهل الاعتزال تبعا لهم ولذا انكروا رؤية الله تعالى ورؤية
الملائكة والجن ثم ما ذكره فى بيان كلام المصنف من قوله وتمثلهم لنا بالجر عطف
على رؤيتهم يشير الى انه وان امتنع رؤيتهم حال كونهم على صورهم لخاصية فيها
لا يمتنع ان يتمثلوا باخرى فيرون كلام لا يظهر صحته لمخالفته لاصول اهل السنة
نصرهم الله تعالى كما تحققت فقول المصنف لا يقتضى امتناع رؤيتهم الى تمام القول
جواب واحد لان قوله وتمثلهم لنا جواب تسليمى وما قبله جواب منعى كما زعم
القائل فالمقصود من المجموع ان فى وسعهم وقدرتهم ان يظهروا فى صورهم التى كانوا
عليها وان يظهروا فى صور اخرى غير صورتهم التى هم كانوا عليها فرؤيتهم ايانا من حيث
لا نراهم فى الجملة لا يقتضى ان يكون رؤيتهم ممتنعا لنا مطلقا بل هم يرون فى بعض
الاحيان على الوجه الاول وفى بعضها على الوجه الثانى بشهادة نصوص الشارع و
بشهادة ما تواترت به الاخبار شرقا وغربا عن الامم والاجيال بحيث كان انكاره مصادما
للمعقول والمنقول لا المنقول عن الشارع فقط بل المنقول من الامم المختلفة ايضا
قال مولانا سعدى فى الكشاف الضمير فى انه يراكم ضمير الشان والحديث قال ابو حيان
لا ضرورة تدعو الى هذا بل الظاهر انه ضمير عايد على الشيطان قال ابن هشام فى المغنى
ويؤيد ذلك انه قرئ وقبيله بالنصب وضمير الشان لا يعطف عليه **قوله** والاية
مقصود القصة وفذلكة الحكاية اى قوله تعالى يا بنى آدم الاية مقصود من سوق
قصة آدم ههنا وفذلكة ونتيجة من ايراد هذه الحكاية **قوله** فان المراد بالفاحشة
ما ينفر عنه الطبع السليم ويبغضه العقل المستقيم فى تفسير الثعلبى فاحشتهم انهم
كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء ويقولون نطوف كما ولدتنا امهاتنا
ولا نطوف فى ثيابنا التى قارفنا الذنوب فيها وكانت المرأة تضع على قبلها النسعة
او الشئ فتقول اليوم يبدو بعضه او كله وما بدا منه فلا احله وفى الاية اضمار
معناه واذا فعلوا فاحشة فنهوا عنها انتهى وفى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى فيمن عنى
بهذه الاية ثلثة اقوال احدها انهم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراة والفاحشة
كشف العورة رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس وبه قال مجاهد وزيد ابن اسلم والسدى
والثانى انهم الذين جعلوا السائبة والوصيلة والحام وتلك الفاحشة روى هذا
المعنى ابو صالح عن ابن عباس والثالث انهم المشركون والفاحشة الشرك قاله الحسن وعطا
قال مولانا العلامة وفى الاية دليل على ان فى بعض الاية دلالة على ان فى بعض الافعال
قبيحا يثبته العقل مع قطع النظر عن السمع وان لم يدل على ترتب الذم عليه اجلا قبل
النهى عنه انتهى وهو كلام لا طائل تحته فان ثبوت الحسن والقبح العقليين بمعنى

بمعنى الكمال والنقصان عند العقل والعقلاء مثل العلم حسن والجهل قبيح لا ينكره
احد من العقلاء حتى يستشهد ويحتج لاجل اثباته بالاية بل هو امر مذكور فى العقول
تلقته عامة العقلاء بالقبول ثم ان الظاهر من هذا الكلام من المصنف انه ممن
ينكر ثبوت الحسن والقبح العقليين بمعنى مناط الثواب والعقاب مع ان بعض
المواطن من كلامه سابقا ولاحقا يشعر اشعارا بينا انه ممن يقول بالحسن والقبح
العقليين وبالحكمة ومقتضيات العقول فى بعض الافعال مثل كثير من الماتريدية
لا يقال ان المصنف من الاشاعرة المنكرين بالحسن والقبح العقليين بمعنى مناط
الثواب والعقاب لانا نقول قد علمت ان بعضا من الاشعرية تقول بالحسن والقبح
بذلك المعنى كما ان بعضا من الحنفية ينكر ذلك ويقول كما قالت الاشعرية كما تحققت
وغاية ما يمكن ان يقال انه لا يلزم من منع دلالة دليل مخصوص على دعوى انكار
ذلك الدعوى وانه ليس على سبيل الارتضاء والاختيار فيكون مثل هذا مثل
ما كان يقع فى هذا الكتاب كثيرا من التقريرات الموافقة لتقريرات صاحب الكشاف و
المبنية على اصول اهل الاعتزال مع انا نعلم انه برئ عن المعتقدات الاعتزالية و
الاصول الفلسفية **قوله** وقيل هما جوابا سؤالين مترتبين كانه قيل لهم لما فعلوها
لم فعلتم فقالوا وجدنا عليها اباءنا فقيل ومن اين اخذ اباؤكم فقالوا الله امرنا بها
قال مولانا العلامة وفيه ان حق النظم ح والله امرهم بها انتهى واجيب عنه بان
المضاف محذوف والتقدير الله امر اباءنا بها انتهى فان اراد المجيب به دفع الايراد
عن الظاهر فهذا الكلام لا يدفع عن الظاهر وان اراد عن المراد فلعل مولانا لم يورد
على المراد مثل المصنف حيث اورده بصيغة التزييف فيكون وجه تزييف المصنف انه
غير ظاهر عن السبك والنسق **قال** تعالى واقيموا وجوهكم قال ابو حيان واقيموا
معطوف على ما ينحل اليه المصدر الذى هو القسط بان اقسطوا واقيموا وكما ينحل المصدر
لان والفعل الماضى نحو عجبت من قيام زيد وخرج اى من ان قام وخرج ولان والمضارع
نحو للبس عباءة وتقر عينى كذلك ينحل لان وفعل الامر الا يرى الى ان ان توصل بفعل
الامر نحو كتبت اليه بان قم كما توصل بالماضى والمضارع بخلاف ما المصدرية فانها
لا توصل بفعل الامر وبخلاف كى اذا لم يكن حرف جر وكانت مصدرية فانها توصل
بالمضارع فقط ولما اشكل هذا التخريج جعل الزمخشرى واقيموا على تقدير وقل فقال وقل
اقيموا فيحتمل قوله وقل اقيموا ان يكون اقيموا معمولا لهذا الفعل الملفوظ به ويحتمل
ان يكون قوله واقيموا معطوفا على قوله امر ربى فيكون معمولا للقول الملفوظ به
اولا وقدرها ليتبين انها معطوفة وعلى ما خرجناه نحن يكون فى حيز معمول **قوله**
اى وخذل فريقا الاولى ترك هذا التعبير وايراد تعبير هو نص فى رد اهل الاعتزال و
مخالفتهم **قوله** يدل على ان الكافر المخطئ والمعاند سواء فى استحقاق الذم وللظاهرى
ان يحمله على المقصر فى النظر وفى شرح البديع واذا اجتهد واحد فى اصل من اصول
الدين وادى اجتهاده الى مخالفة ملة الاسلام فهو مخطئ آثم كافر اجتهد وبالغ
او لم يجتهد وهذا ايضا مجمع عليه قبل مجئ المخالف وهو الجاحظ وعبد الله بن
الحسين العنبرى فانهما ذهبا الى انه لا اثم على المجتهد لكونه معذورا من حيث ان

اجتهاده ادّى الى معتقده بخلاف الكافر المعاند فانه ليس بمعذور فان المراد
بنفى الاثم فى المسائل الكلاميّة اذا ادّى اجتهاده الى واحد منها كعدم الرؤية
او عدم غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة فانه ليس باثم بخلاف الكفر الصّريح و
الدّليل على بطلان هذا المذهب اجماع المسلمين قبل ان يخلق الله المخالفين على وجوب
قتال اهل الكفر وانّهم من اهل النّار مؤبّدا من غير فرق بين ان يجتهدوا ولم يجتهدوا وما
نُسب الى بعض ائمّة الكبار من السّلف كالامام احمد بن حنبل وعبد الله بن المبارك
والحسن البصرى وغيرهم افتراء عليهم وساحتهم برآء عما يفترى عليهم المتعصّبون
الضالّون انتهى قال المص فى كتابه المشهور بالطّوالع ويرجى عفو الكافر البالغ فى اجتهاده
الطالب للهدى من فضله وكرمه تعالى انتهى وقال صاحب المواقف ردّا عليه اعلم
انّ الكتاب والسّنة والاجماع يُبطِل ذلك اذ علم قطعا انّ كفار عهد الرّسول الذين
قتلوا وحكم بخلودهم فى النّار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر
بعد بذل المجهود وفيهم من بقى على الشّك بعد افراغ الموسع لكن ختم الله على قلوبهم
ولم يشرح صدورهم للاسلام انتهى قال الحافظ المتقن القاضى عياض اليحصبى
المالكى فى كتابه الموسوم بالشفاء وذهب عبد الله بن الحسين العنبرى الى تصويب اقوال
المجتهدين فى اصول الدّين فيما كان المخطئ فيه آثما عاصيا فاسقا وانما الخلاف فى
تكفيره وقد حكى القاضى ابو بكر الباقلانى مثل قول عبد الله عن داود الاصفهانى قال
وحكى قوم عنهما انهّما قالا ذلك فى كلّ من علم الله سبحانه وتعالى من حاله استفراغ
الوسع فى طلب الحقّ من اهل ملّتنا او من غيرهم وقال نحو هذا القول جاحظ وثمامه
فى ان كثيرا من العامّة والنّساء والبله ومقلّدة النّصارى واليهود وغيرهم لا حجّة
لله تعالى عليهم اذ لم تكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال وقد نحا الغزالى قريب
من هذا المنحى فى كتاب التفرقة وقائل هذا كلّه كافر بالاجماع على كفر من لم يكفّر احدا
من النّصارى واليهود وكلّ من فارق دين المسلمين او وقف فى تكفيرهم او شكّ قال
القاضى ابو بكر لان التّوقيف والاجماع على كفرهم فمن وقف فى ذلك فقد كذّب النّص
والتوقيف او شكّ فيه والتكذيب والشكّ فيه لا يكون الّا من كافر انتهى قال الامام
الغزالى فى كتابه الموسوم بالمستصفى ذهب الجاحظ والعنبرى الى انّ مخالف ملّة
الاسلام من اليهود وغيره ان كان معاندا فيما يخالف اعتقاده فهو آثم وان نظر
فعجز عن درك الحقّ فهو معذور غير آثم وان لم ينظر لانّه لم يعرف وجوب النظر فهو
ايضا معذور غير آثم وانّما الاثم المعذّب المعاند فقط ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
وهؤلاء عجزوا عن درك الحقّ فلازموا عقايدهم خوفا من الله تعالى وما ذكره ليس
بمحال عقلا لو ورد الشرع به فهو جائز لو ورد التعبّد بذلك لكن الواقع خلافه
وما ذكره العنبرى والجاحظ باطل بادلّة سمعية ضرورية فانّا كما نعلم امره عليه
السّلام بالصّلوة ونحوها ضرورة نعلم امر اليهود وغيرهم بالايمان واتباعه و
ذمّهم وقتالهم وقتلهم وتعذيبهم وكما نعلم قطعا قطعا ان المعاند تقليدا لا
يعذّب بالايات التى لا تحصى الدالّة على خلاف ما ذكره وفى القران التصريح به قول
العنبرى كلّفهم ما لا يطيقون الضرورة قائمة على انّ الله اقدرهم بما رزقهم من العقل

وصاحب التلويح ايضا ذكر فى التلويح ان مسئلة خلق القران وخلق الافعال ونفى الرؤية وامثالها لا يكفر فيها المخالف بل لا يأثم انتهى قلت والظاهر من كلمات اهل الحقّ انّه يأثم بل الظاهر من نقلات المحققين مثل البخارى وغيرهم ان المعتزلة يكفرون بقولهم بخلق القران وكذا روى عن ابى يوسف عن امامنا ابى حنيفة

من العقل ونصب لهم من الادلّة وبعث الرّسل المؤيّدة بالمعجزات حتّى لم يبق لهم حجّة
عليه وقوله وكلّ مجتهد فى العقليات مصيب كالفروع باطل لان الحرمة والحلّ يختلف
باختلاف العقايد وقد انكره اصحابه وقالوا انّه اقبح من مذهب الجاحظ انتهى كلام
المستصفى قال مولانا شهاب فى شرح الشفاء جوابا عن طرف الامام الغزالى لصاحب
الشّفاء بعد نقل هذا الكلام من المستصفى فكيف مع هذا يقول المص انه نحا نحوهم
وحاشاه منه وانّما اوهمه ذلك قوله انه جائز عقلا ولا يلزم من مجرّد جواز العقلى
هل النظر فى الادلّة واستماع ما قال الله تعالى ورسوله انّه يجوز شرعا فكم من جائز
عقلىّ ممتنع شرعا ونقلا واىّ محذور فى مثله وانّما ذكره بيانا لمنشاء غلطهم
الّذى اضلّ عقولهم فى بوادى الجهالة وهو كلام حقّ لا يرتاب فيه عاقل فضلا عن فاضل
انتهى كلام الشّهاب قلت قال الامام الغزالى فى كتاب التفرقة الكفرة ثلث فرق منهم
من بلغه اسم محمّد وصفته ودعوته فهم الخالدون فى النّار ومنهم من بلغه اسمه
دون صفته بل سمع ان كذابا اسمه محمّد ادّعى النبوّة وهذا الكافر معذور لان هذا
السّمع لا يوجّه النفس الى طلب الاسلام ومنهم من لم يبلغه اسمه ولا وصفه بل لم
يسمع اسم الاسلام وهذا معذور بحاله لامتناع توجّه النّفس نحو المجهول المطلق
انتهى كلام التفرقة وتنصيص صاحب الشّفاء فى حقّ الغزالى بانّه نحا الى قريب من هذا
المنحى ليس بالنسبة الى جميع كتبه بل بالنسبة الى كتابه الموسوم بالتفرقة ولا شكّ انّ
ما ذكره فى كتاب التفرقة على طبق ما ذكره صاحب الشفاء والّذى ذكره فى كتابه الموسوم
بالمستصفى وهو الملايم والموافق لما فى الكتاب والسّنة والاجماع الامّة ولم يقل
صاحب الشّفاء ان ما ذكره الغزالى فى المستصفى قريب من هذا المنحى بل نسب ذلك
الى كتابه الموسوم بالتفرقة فقول الشّهاب فكيف مع هذا يقول المص انه نحا نحوهم
وحاشاه منه ان اراد انّه لم ينح نحوهم بالنسبة الى ما ذكره فى المستصفى فهو مسلّم
ولا يفيده اصلا اذ لم يقل صاحب الشّفاء انّه نحا نحوهم فى المستصفى وان اراد انّه
لم ينح نحوهم فى كتاب التفرقة فهو فاسد لما تحقّقت انه نحا الى هذا المنحى فى كتاب التفرقة
بحيث يكون انكاره مكابرة وقوله انّما اوهمه ذلك قوله انّه جائز عقلا غلط وضح
ناشى من عدم فهم مراد صاحب الشّفاء وعدم التّفرقة بين الامام الغزالى رضى الله
تعالى عنه رجع عمّا قاله فى التّفرقة وبين ما قاله فى المستصفى مع غاية ظهور المراد
ووضوحه لان من اصول الاشاعرة ان عدم تعذيب الكفرة والمشركين بل اثابتهم
جائز عقلا ممتنع نصّا لتصريح الكتاب والسّنة بتعذيبهم وخلودهم ولا مخلص
ههنا الا ان يقال لعلّ الامام الغزالى رضى الله تعالى عنه رجع عمّا قاله فى التّفرقة
الى ما قاله اخرا فى كتابه المستصفى وان ما ذكره فى التفرقة مدسوس عليه وهو برئ
منه والّا فلا يفيد ما ذكره الشهاب من التوجيه فلنرجع بعد ذلك الى ما نحن بصدده
فنقول قول المص يدلّ على ان الكافر المخطئ والمعاند سواء فى استحقاق الذم كلام من
طرف اهل الحقّ وبيان الاحتجاج بهذه الاية الكريمة من طرفهم وقوله وللفارق ان
يحمله على المقصّر فى النظر اشارة الى ما مال اليه وذكره فى الطوالع وقد تحقّقت انّه كلام
مردود مخالف للكتاب والسّنة واجماع الامّة كما بيّنه قاضى عضد فى المواقف كما

تحققت فما في الحاشية السنانية بعد بيان مراد المص في المقامين لكن بقي شيء وهو
ان الاختلاف انما هو في خلوده في النار وفي استلزام الذم المذكور اياه انتهى كلام
في غاية السقوط اذ المصنف كما تحققت جوز ما جوزه العنبري والجاحظ من ان
الكافر الذي اجتهد في النظر ولم يقصر فيه معذور لم يخلد في النار ولا يلحقه الذم
فقول المص وللفارق ان يحمله على المقصر في النظر مراده ان هذا النظم الشريف
يجوز ان يكون مختصا لمن قصر في النظر فالذم والخلود انما يلحق بمثله فيكون
النظم الشريف ساكتا عن الكافر الغير المقصر في النظر بل اجتهد فيه اجتهادا بليغا
فلم يتم الاستدلال بهذا النظم الشريف في مطلق الكفرة على ما هو مذاق الجاحظ والعنبري
فح يكون هذا القول من مولانا سنان مما لا محصل له اذ نقول ان قوله ان الاختلاف
انما هو في خلوده في النار وفي استلزام الذم المذكور اياه كلام سمج ركيك يوهم خلاف
الواقع اذ الفرق بين المعاند والمخطئ والمقصر لم يذهب اليه الجمهور لا من اهل الحق ولا
من اهل الاعتزال بل الكل من الطايفتين اجمعوا على انه لا فرق بين الكافر المخطئ والمعاند
وبين المقصر وغير المقصر في استحقاق الخلود والذم وانما قال بالفرق رجل من المعتزلة
مخالفا لجمهورهم يقال له العنبري وتبعه الجاحظ ولا يقال لمثله اختلاف بل انفراد و
شذوذ عن دائرة الجمهور فيقال لمثله قول انفرد به ويؤيد ما قلنا ما سبق في المستصفى
ان اصحاب العنبري انكروا عليه هذا القول المنفرد منه ثم العجب كل العجب ما وقع في تفسير
مولانا ابي السعود على طبق ما ذكره المص من قوله وللفارق ان يحمله على المقصر في النظر
انتهى قال مولانا العلامة انهم اي ان الذين حق عليهم الضلالة اتخذوا الشياطين
اولياء من دون الله فاطاعوهم تعليل للمفسر او تحقيق للمفسر ويحسبون انهم مهتدون
ولولا حسابهم هذا لكان فيه تاثير لانذار النذير فهو تعميم للتعليل او التحقيق وتنبيه
على ان الضلال انما حق على من ضل وزعم انه اهتدى ومن ههنا ظهر ان المكلفين
غير محصورين في الفريقين المذكورين فان المعاند بمعزل عن الحسبان المذكور انتهى
وكتب مولانا حاشية ههنا وقال فيه رد لمن زعم ان فيه دلالة على ان الكافر المخطئ
والمعاند سواء في استحقاق الذم انتهى وهو كلام من لم يمعن النظر في هذا المقام
ولم يتامل التامل بل تساهل في التفتيش والتنقير ههنا والا فقد تحققت ان هذا
الاستدلال قول وقع عن اجماع من الفريقين اعني اهل السنة واهل الاعتزال
وانهم انما قالوا ذلك ردا وابطالا لقول العنبري والجاحظ المخالف لاجماع الفريقين
كما تحققت فتوهم مولانا انه قول اخترعه المص واستدلال اورده من عنده فنقش
عليه بما ذكره من الشبهة الواهية من اهلا عن كونه احتجاجا من الفريقين لابطال
دعوى العنبري والجاحظ بان هذا الذم والانذار انما يلحق المعاند فقط واما المجتهد
المخطئ في الاصول الدينية فليس بداخل في مفهوم هذا النظم الشريف فدخول المعاند
في مفهوم هذا النظم الشريف مما اتفق عليه العنبري والجاحظ والفريقان بل مما اجمع
عليه الامة ولم ينازع فيه احد من جانبي الخصمين فقول مولانا بعد ذلك لغو من
الكلام آب عن المقام فكان اللايق لمولانا ان يترك هذا الرد ويشتغل بالرد على
المص لمخالفته الكتاب والسنة واجماع الامة وميله الى مذهب العنبري والجاحظ

والجاحظ فاشتغل بلغو من الكلام وترك ما هو اهم المهام ولا شك ان قوله
تعالى فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة كلام حاصر للمكلفين في السعداء
والاشقياء لا شك ان المعاند ممن حقت عليهم الضلالة وهم الاشقياء وان
الشيطان زين له هذا العناد والتعند في قلبه وصوبه له مع انك قد تحققت
ان هذا القول من المصنف قول فاذ مخالف لاجماع الفريقين اعني اهل السنة و
اهل الاعتزال فالتسامح والتساهل في التفتيش والتنقير وبقلة التامل والتدبر
في المقام وقع في هذه الداهية الدهياء والطامة الشنعاء كثيرون غافلين عن
الامر الذي هو المقرر عند جمهور المتكلمين وتقليدا لما وقع في السطور فالله يلهمنا
رشدنا ويغفر لنا ولهم بمنه وكرمه والله يقول الحق ويهدي السبيل **قوله** فهم المسلمون
فنزلت في معالم التفسير قال الكلبي كانت بنو عامر لا يأكلون في ايام حجهم من الطعام
الا قوتا ولا يأكلون دسما يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون نحن احق ان نفعل ذلك
يا رسول الله فانزل الله تعالى وكلوا يعني اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا بتحريم ما
احل الله لكم من اللحم والدسم انه لا يحب المسرفين الذين يفعلون ذلك **قوله** وعن
ابن عباس كل ما شئت والبس ما شئت ما اخطأتك خصلتان سرف ومخيلة ابن ابي
شيبة عن طاوس عن ابن عباس بهذا لكن بلفظ خلتان بفتح الخاء المعجمة الخصلة و
رواه البخاري تعليقا عند المخيلة الكبر النهاية اختال فهو مختال وفيه خيلاء ومخيلة
يقال اخطاء فلان كذا اذا عدمه الاساس ومن المجاز ان يخطيك ما كتب لك وخطأ
المطر الارض لم يصبها وتخطأت به النبل تجاوزته انتهى وروى النسائي وابن ماجة
واحمد والحاكم من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده رفعه كلوا واشربوا وتصدقوا
والبسوا ما لم يخالطه اسراف ومخيلة انتهى قلت والاولى للمصنف ذكر هذا الحديث
لانه مرفوع وحديث ابن عباس موقوف عليه وبعد رفعه ورد بصيغة الجمع للامر
الحاضر كما ورد هذا النظم الشريف كذلك وفيه زيادة الامر بالتصدق وانه من
احاديث الكتب الستة ولها مزية على ساير الاحاديث عند المحدثين حتى قالوا اذا
كان الحديث اخرجه احد من اصحاب الكتب الستة واخرجه غيره ينبغي ان يعزى
الى اصحاب الكتب الستة دون غيرهم **قوله** وقال علي بن الحسين بن واقد جمع الله الطب
كله في نصف اية كلوا واشربوا ولا تسرفوا في الكشاف ويحكى انه كان للرشيد طبيب
نصراني حاذق فقال لعلي بن الحسين بن واقد ليس في كتابكم شيء من علم الطب والعلم
علمان علم الابدان وعلم الاديان فقال له قد جمع الله الطب كله في نصف اية من كتابه
قال قوله وكلوا واشربوا ولا تسرفوا فقال النصراني ولا يؤثر عن رسولكم شيء في الطب فقال
قد جمع رسولنا الطب في الفاظ يسيرة قال وما هي قال قوله المعدة بيت الداء والحمية
راس كل دواء واعط كل بدن ما عودته فقال النصراني ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس
طبا انتهى قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي هكذا نقلت هذه الحكاية الا ان هذا الحديث
المذكور فيها عن النبي لم يثبت انتهى قال خاتمة الحافظ لم اجد لهذه الحكاية اسنادا
ولم اجد هذا الحديث انتهى قلت والذي ذكره الحفاظ انه من كلام حارث بن كلدة
الثقفي طبيب العرب قال الحافظ العسقلاني ايضا وروى العقيلي في الضعفاء من

رواية ابراهيم بن جريج الرهاوي عن زيد بن ابي انيسة عن الزهري عن ابي سلمة
عن ابي هريرة رفعه المعدة حوض البدن والعروق اليها واردة فاذا صحت
المعدة صدرت العروق بالصحة واذا فسدت المعدة صدرت العروق بالسقم
وقال حديث باطل لا اصل له وقال الدارقطني ولا يصح ولا يعرف من كلام النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسند ابراهيم بن جريج غير هذا وكان طبيبا فجعل له
اسنادا انتهى قلت وهذا من دأب الوضاعين كانوا يستحسنون كلاما ورد
عن الحكماء وغيرهم فيضعون له اسنادا ويروون ذلك للناس على انه حديث ورد
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الاسناد وقد اورد العلامة الطيبي
هذا الكلام على انه حديث ورد عن رسول الله برواية ابي هريرة وجعله بيانا
للكلام السابق المأثور عن طبيب العرب على انه حديث مرفوع ورد عن رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم فجعل حديث المعدة حوض البدن الى آخره مفسرا وبيانا لحديث المعدة
بيت الداء الى آخره وقال في الحديث الذي جعله بيانا ومفسرا اخرجه البيهقي في
شعب الايمان وسكت عن الحديثين ولم يذكر في جرحهما شيئا فلعله لم يطلع على
ما قاله الحافظ ابو الفرج والحافظ العسقلاني في حق حديث المعدة بيت الداء الى
آخره وعلى ما قاله العقيلي وعلى ما قاله الدارقطني في حق حديث المعدة حوض البدن
الى آخره بل اكتفى في الاول بما ذكره الزمخشري وغيره وفي الثاني بقول الامام البيهقي ثم
قال الطيبي بعد بيان حديث المعدة حوض وايضاحه وهذا الحديث اعرف واجمع
وابين مما ذكره المص انتهى قلت وفيه نظر اذ الذي حكم عليه انه اعرف ليس بمعروف
على مصطلح اهل الحديث بل هو موضوع مختلق بشهادة العقيلي والدارقطني وابن
حجر لكن قال الامام البيهقي في شعب الايمان اني لا اعلم في الاحاديث التي جمعتها في
هذا الكتاب حديثا موضوعا والله اعلم بالصواب ولعل المص اقتصر في ذكر الحكاية
المذكورة على قدر ما ذكره اتباعا للامام البغوي ولعدم ثبوت الحكاية والحديث المذكور
فيها كما تحققت على وجه التفصيل قال مولانا العلامة ولما كان حذف المفعول
في الموضعين مظنة التوسيع والتعميم لدائرة الرخصة في الاكل والشرب كما وكيفا
تدورك في دفعه بقوله ولا تسرفوا انتهى وهذا انما يجري في الوجهين الاخيرين
المذكورين في الاسراف لا في الوجه الاول فيه **قوله** وقيل اشرب خمرا في تفسير ابي الفرج
ابن الجوزي وفي الاثم ثلثة اقوال احدها الذنب الذي لا يوجب الحد قاله ابن عباس
والضحاك والفراء والثاني المعاصي كلها قاله مجاهد والثالث انه الخمر قاله الحسن
وعطا وقال ابن الانباري انشدنا رجل في مجلس ثعلب بحضرته وزعم ان ابا عبيدة
انشده. نشرب الاثم بالصواع جهارا. وترى المتك بيننا مستعارا. فقال ابو العباس
لا اعرفه ولا اعرف الاثم الخمر في كلام العرب وانشد رجل. شربت الاثم حتى ضل عقلي.
كذاك الاثم يذهب بالعقول. قال ابو بكر وما هذا البيت معروفا ايضا في شعر من
يحتج بشعره وما رأينا احدا من اصحاب الغريب ادخل الاثم في اسماء الخمر ولا سمتها العرب
بذلك في جاهليتها وفي اسلامها انتهى في الصحاح المتك ما تبقيه الخاتنة واصل المتك
الذماورد وقرئ فاعتدت لهن متكا قال الفراء حدثني شيخ من ثقات اهل البصرة

البصرة انه الذماورد وقال بعضهم انه الاترج في حاشية مولانا سعدي بيان
الاثم بشرب الخمر ليس بصحيح لان السورة مكية ولم يحرم الخمر الا بالمدينة بعد احد
كذا في البحر انتهى ويمكن ان يقال ان معنى كون السورة مكية مثلا ان اكثر الايات
المذكورة فيها نزلت في مكة لا ان كل واحدة من الايات التي ذكرت فيها بحيث
لا يشذ شيء منها نزلت في مكة وانما يقال لها مكية باعتبار غالب الايات المذكورة
فيها فيجوز ان يكون بعض منها نزلت في المدينة **قوله** تهكم بالمشركين وتنبيه على
تحريم اتباع ما لم يدل عليه برهان قال صاحب الانتصاف وانما يتلقى التهكم منه
لان الكلام جرى مجرى ما له سلطان الا انه لم ينزل لانه انما نفى تنزيل السلطان به
ولم ينف ان يكون له سلطان وكان اصل الكلام وان تشركوا به ما لا سلطان به
فينزل فيكون على طريقة على لاحب لا يهتدى بمناره انتهى قال العلامة الطيبي قلت
هذا هو الحق لان المعنى حرم ربي ان تشركوا بالله شركاء لا ثبوت لها ولا انزل الله باشراكها
سلطانا بالغ في نفي الشريك فنفى لازمه لينتفي ملزومه بالطريق البرهاني قال صاحب
الكشف لانه لا يجوز ان ينزل برهانا بان يشرك به غيره انما جاء التهكم من حيث الايهام
يوهم اولا انه لو كان عليه سلطان لم يكن محرما دلالة على انهم على التقليد والغي
والمعنى على نفي الانزال والسلطان معا على الوجه الابلغ على اسلوب ولا ترى الضب بها
ينجحر كما صرح به في تفسير قوله تعالى بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومنه يظهر
ان لا منع من الجمع **قوله** ذكره بحرف الشك للتنبيه على ان اتيان الرسل امر جائز لا واجب
اختلف العقلاء في البعثة فجمهور البراهمة وجمهور الصابئية والتناسخية ذهبوا
الى ان البعثة ممتنعة عقلا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره ومنهم
من لم يعترف بغير براهم ومن الصابئية من اعترف برسالة هرمس وعاديمون وهما شيث
وادريس والحكماء والمعتزلة ذهبوا الى ان البعثة واجبة عقلا وكذا من قال من الحنفية
بوجوب شكر المنعم عقلا ان البعثة واجبة عقلا وجمهور الاشاعرة والحنفية التي لم
يقولوا بالحسن والقبح العقليين ذهبوا الى ان بعثة الرسول ممكنة ان تكون وان لا تكون
وفي شرح المقاصد انه يلزم من مقالات الفلاسفة التنافي لاختيار الباري تعالى
شانه وعلمه تعالى بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزول الملك من السماء انكار
النبوة ولاح ذلك الانكار ايضا من افعال قوم اصروا على الخلاعة والمجون وعدم
المبالات ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوايف لا
طائفة معينة تكون لها نحلة وملة انتهى قلت مثل ابي الطيب المتنبي وابي العلاء
المعري وابن الراوندي وبشار الاعمى واضرابهم فانه يلوح من مقالات هؤلاء الطعن
في دين الاسلام ثم المنقول عن ارسطو واتباعه في كتب الكلام وكتب الملل والنحل مثل
الملل والنحل للشهرستاني والملل والنحل لابن حزم وغيرهما اثبات النبوة والمعجزات و
ظهور الملك للبشر فالقول بان عامة الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات ونفي
الاختيار ونفي العلم بالجزئيات انكروا النبوة كلام مخالف لما هو المذكور في كتب الكلام
وفي كتب الملل والنحل والله اعلم **قوله** كما ظنه اهل التعليم اي كما ظن وجوبه اهل التعليم
قالوا ان من فوايد بعثة النبي ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر

المعاش قال تعالى فى داود وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى لنوح واصنع الفلك
باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجرى مجراها
اشد من الحاجة الى الدرع فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومن فوائدها ان يعلم
منافع الادوية التى خلقها الله تعالى فى الارض لنا فان التجربة لا تفى بمعرفتها الا بعد
تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر فى الاكثر وفى البعثة فائدة معرفة طبايعها
ومعرفة منافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك تعلم خواص الكواكب فان المنجمين
عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر
فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفى بادوار الكواكب الثابتة واول من علم هذا
القسم من العلوم ادريس واساطين الحكماء بعده تلقوا امثال هذه العلوم من
حكمة واصوله وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة
جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فوجب بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم
ايضا لان كل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم
انتهى اقول وكل هذه المقدمات مبنية على اصولهم الفاسدة من جملتها قدم العالم
ونفى حشر الاجساد ونفى التنعيم والتعذيب الجسمانى الاخروى وان البعثة من الله تعالى
عندهم لمجرد نظام العالم وبقائه فنظرهم مقصور على هذا العالم الدنيوى يعلمون
ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة غافلون وليس هذا الاثبات والاحتجاج منهم
على بعثة الرسل موافقا لاثبات اهل الشرع واثبات جمهور المتكلمين الذين يقولون بالمعاد
الجسمانى وينكرون قدم العالم ويقولون بحدوثها وحدوث ما سوى الله تعالى بان
كان موجودا بعد ان لم يكن روحا وجسما سماويا وارضيا فعلى هذا يكون مراد المص
من اهل التعليم هم الفلاسفة ويحتمل ان يكون المراد منه هم الباطنية لان من جملة
اسمائهم المعلمية وقولهم لا بد من المعلم وتعليمه وهو الامام المنتظر والا فليس لنا
احاد الامة ان تفهم معنى القران قوله للمبالغة فى الوعد والمسامحة فى الوعيد نشر على
ترتيب اللف اى ادخال الفاء فى فلا خوف عليهم للمبالغة فى الوعد وترك الفاء فى
اولئك اصحاب النار للمسامحة فى الوعيد وجه ذلك هو دلالة الفاء على لزوم الجزاء
للشرط وتركه على عدم اللزوم فدلالة على انه منجز فى وعده ومسامح فى وعيده بمقتضى قوله
سبقت رحمتى على غضبى وكما قيل واذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى
كذا ذكره مولانا ابن المجيد يريد ان اهل الحق اتفقوا على انه لا يجوز التخلف فى وعده
تعالى لكن اختلفوا فى وعيده تعالى فمنهم من يقول بعدم التخلف فى وعيده تعالى ايضا
ومنهم من يقول بجواز التخلف فيه واليه ذهب كثير من المتاخرين لكن يرد عليه ان الوعيد
الواقع ههنا هو وعيد الكفار والمشركين ولم يذهب من المخالف والموافق الى جواز تخلف
الوعيد منه تعالى فى حق الكفار والمشركين وانما الاختلاف فى وعيد عصاة المؤمنين فان
اراد بالمسامحة فى قول المصنف المسامحة فى الوعيد حملها على وعيد الكفار وجواز التخلف
فيه فاسد لانه لم يقل به احد وان اراد بها حملها على وعيد عصاة المؤمنين فهو ليس
بمراد ههنا فالصواب ان يحمل كلام المص على معنى لا يخالف اجماع اهل الحق واتفاقهم فى
الحاشية الشهابية ووجه المبالغة فى الوعد لعدم تخلفه جعله مسببا عن التقوى

عن التقوى والعمل الصالح المشعر بانه لا ينفك عنه اذ المعلول لا يتخلف عن العلة
غالبا بخلاف الوعيد فانه يجوز تخلفه انتهى وفيه نظر اذ الكلام فى الذين كذبوا بايات
الله واستكبروا عنها وهم الكافرون والذين يجوزون الخلف فى الوعيد من اهل السنة
واهل الاعتزال انما يجوزون فى وعيد عصاة المؤمنين واما فى وعيد الكافرين و
المشركين فلم يذهب احد من الموافق والمخالف الى تجويز الخلف فيه فان اراد بجواز
التخلف فى قوله يجوز تخلفه بالنسبة الى عصاة المؤمنين فليس الكلام فيه وان
اراد تخلفه بالنسبة الى الكفرة والمشركين عن خلودهم فى النار فلم يقل به احد فالصواب
ان المراد من قوله للمبالغة فى الوعد والمسامحة فى الوعيد ان الوعد هو من قبيل الكرم
والجود والرحمة والوعيد من قبيل القهر والتسخط فبموجب سبقت رحمتى غضبى ومقتضى
رحمتى وسعت كل شئ وبموجب ان الله تعالى كتب الاحسان فى كل شئ ان الوعد احيث
وقوعا عنده تعالى من الوعيد والاحسان اوقع واكرم عند الله تعالى من العقاب فادخال
الفاء فى الاول وتركه فى الثانى ايماء وتلميح الى تفاوت الاول والثانى بان الاول احب واجمل
واكرم عنده تعالى من الثانى فاختير فى الاول ما يشعر المبالغة والاهتمام فى ترك ذلك
فى الثانى قال الامام وقد تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة
لا يبقى مخلدا فى النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عن قبولها
هم الذين يبقون مخلدين فى النار وكلمة هم تفيد الحصر وذلك يقتضى ان من لا يكون
موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا فى النار وذكر فى الحاشية الكازرونية
نكتة فى ترك الفاء ان لفظة من شرطية فى الجملة الاولى فتدخل الفاء على جوابه واما
لفظة الذين فى الجملة الثانية فليست بكلمة شرط بل متضمنة لمعناه فادخال الفاء فى
الاولى دون الثانية لهذا التفاوت قوله وقيل الكتاب اللوح لا يظهر المقابلة بينه
وبين ما قبله فالظاهر حذف قيل وبيان الكلام الاول به قوله وهى التى يبتدا بعدها
الكلام اى حتى هذه هى التى الى اخره قوله غابوا عنا فى الكشاف غابوا عنا فلا نراهم
ولا ننتفع بهم اعترافا منهم بانهم لم يكونوا على شئ فيما كانوا عليه قوله يعنى كفار الامم
الماضية من النوعين ووجه العناية ان الامم الماضية من النوعين منقسمة على قسمين
قسم من اهل السعادة والايمان وقسم من اهل الشقاوة والطغيان وظاهر النظم الشريف
يوهم الشمول للقسمين فصرفه عن اطلاقه وقيده بكفارهم قال الله تعالى كلما دخلت
امة لعنت اختها كتب مولانا العلامة فى الحاشية ههنا ويرد عليه انه يلزم ح ان
يكون سلسلة الامم الداخلة فى النار غير متناهية لانه موجب ما ذكر ان يكون لكل امة
داخلة فى النار قادة مضلة لها وهى ايضا من الامم الداخلة فيها فيلزم ان يكون لها
ايضا قادة مضلة وهكذا الى غير النهاية انتهى والجواب ان كلمة كل وكلما الواردة
فى القران العظيم تصرف كل منهما على ما يقتضيه المقام ففى قصة عاد فى حق الريح المرسلة
اليهم تدمر كل شئ بامر ربها قال المفسرون معناه تدمر كل شئ يقبل التدمير فى ديارهم
لان السموات والارضين وساير البقاع فى الشرق والغرب على حالها ما دمرت وما هلكت
وفى قصة بلقيس واوتيت من كل شئ قال المفسرون معناه واوتيت بلقيس كل شئ يعطى به
ملوك اليمن لا انها اعطيت ملك الشرق والغرب وملك السماء والارض وكذلك كلما دخل

عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال المفسرون كلما دخل على مريم زكريا وهى
حبلى بعيسى على نبينا وعليهم التحية والسلام وجد زكريا عند مريم رزقا فوجدان
زكريا رزقا عندها مقيدة بمرات الدخول الواقعة وقت حملها بعيسى عليه السلام
لا فى غير تلك المرات فضلا عن وجدانها ابد الآبدين ودهر الداهرين لما يمنعه العقل
والنقل والواقع وكذا فى قصة نوح ويصنع الفلك كلما مر عليه ملاء من قومه سخروا منه
معناه كلما مر على نوح عليه السلام ملاء من قومه وقت اشتغاله بصنعة السفينة
وعملها اشتغلوا بالسخرية والاستهزاء به عليه السلام لا انهم يدخلون على نوح
ابد الآبدين ويستهزؤن به دهر الداهرين لما يمنعه العقل والنقل والواقع وهو
ظاهر وكذا الكلام فى قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها معناه كلما دخلت فى
النار امة اقتدت بامة اخرى فى الدنيا واتبعتها فى الغواية والضلالة والكفر لعنت
تلك الامة المقتدية بكسر الدال للامة التى وقع اقتداؤهم بها فى الغى والضلالة ولا شك
ان المقتدى بكسر الدال والمقتدى بفتح الدال كل منهما امر منحصر معدود فى عدد معين
لا يتعدا ذلك العدد باتفاق واجماع من عامة المتكلمين من اهل الاسلام واليهود و
النصارى والمجوس لبطلان قدم العالم وبطلان ذهاب الامم والاشخاص الى غير النهاية
فى جانبى الماضى والمستقبل فاذا ثبت حدوث العالم واستحال قدمه عند هؤلاء الطوائف
بالاجماع يكون الامم الداخلة اللاعنة والملعونة هم الذين نشاؤا وحدثوا باين
تكون آدم وبين نفخ الصور الاول فيكون هذا البين امرا ممتدا منحصرا بين الحاصرين
اوله خروج آدم من الجنة وآخره نفخة الصور الاولى فاللاعنة والملعونة من الانس
امم موجود فيما بين هذين الحاصرين فيكون قوله تعالى كلما دخلت امة الى مثل قوله
تعالى كلما مر عليه ملاء من قومه سخروا منه فى كون كل من مضمونى الشرط والجزاء امرا
محصورا بين حاصرين غاية ان زمان احدهما اطول من زمان الآخر مع ان كلا
من الزمانين محصور منقطع لا ممتد الى غير النهاية **قوله** لعنت اختها التى ضلت
بالاقتداء بها فى الوسيط قال الزجاج لعنت اختها لانهم ضل بعضهم باتباع بعض والزمخشرى
والمص تبعا لتفسير الزجاج فى تفسير ابى الفرج وهذه اخوة الدين والملة لا اخوة النسب
قال ابن عباس يلعنون من كان قبلهم قال مقاتل كلما دخل اهل ملة لعنوا اهل ملتهم
فيلعن اليهود اليهود والنصارى النصارى والمشركون المشركون والاتباع القادة
يقولون انتم القيتمونا هذا الملقى حين اطعناكم **قوله** اى تداركوا وتلاحقوا اصل
اداركوا تداركوا فادغمت التاء فى الدال بعد قلبها دالا وتسكينها ثم اجتلبت همزة الوصل
وقوله تلاحقوا بيان لمعناه اى لحق بعضهم بعضا وادركه فى الكشاف اى تداركوا
بمعنى تلاحقوا واجتمعوا فى النار **قوله** دخولا او منزلة وهم الاتباع فى الكشاف قالت
اخريهم منزلة وهى الاتباع والسفلة فاقتصر الزمخشرى على منزلة وزاد المص دخولا و
الاوفق لتفسير الزجاج هو مسلك الزمخشرى **قوله** واما القادة فبكفرهم وتضليلهم
واما الاتباع فبكفرهم وتقليدهم يعنى ان تضليل الناس واضلاله كفر زايد على كفر
من اتصف بالكفر كما ان تقليد من قلد كافرا فى كفره كفر زائد على كفره الذى اتصف به
فضوعف عذاب الكافر المقلد لكفره فى نفسه وكونه كافرا ولكونه مقلدا فهذا الكفر

فهذا الكفر لآخر وضوعف عذاب الكافر المضل ايضا لامرين لكفره وكونه كافرا
فى نفسه ولكونه ضل آخر بهذا الكفر فالكفر فى نفسه سبب العذاب وتضليل
آخر بهذا الكفر سبب آخر للعذاب وكذا تعدد سبب العذاب فى الكافر المقلد من
جهة الكفر والتقليد فمن ضل من الكفرة المقلدين آخر بهذا الكفر يكون سبب
العذاب فيه من ثلثة اوجه الكفر والتقليد والتضليل فيكون عذابه اشد من
عذاب المقلد الغير المضل فمن قلد فى الكفر من القادة المضلة غيره يكون سبب
العذاب فيه ايضا من جهات ثلثة الكفر وتضليل الآخر به وتقليد غيره فى هذا
الكفر فقول مولانا العلامة اعتراضا على المص واما التقليد فى الباطل فلا يصلح
وجها لعدم اختصاصه بالاتباع فان القادة ايضا قد يكونون مقلدين انتهى
فغير وارد اصلا لما تحققت ان كلام المصنف افاد ان كلا من الكفر والاضلال به
والتقليد فيه سبب العذاب فمن اجتمع فيه هذه الثلثة يكون عذابه اشد بالنسبة
الى عذاب من لم يجتمع هذه الثلثة فاذا كان المضل بالكفر ايضا مقلدا فيه فاى
محذور يترتب على نسق المصنف وتقوين قول مولانا العلامة قبل هذا الكلام
عند قوله تعالى لكل ضعف مثل زايد على مثل لان كلا من الفريقين ضال ومضل
وهذا فى حق القادة ظاهر واما فى حق الاتباع فلانهم بالاتباع للقادة وصدور
هم عن رأيهم اى الاتباع برأيهم زادهم طغيانا وثباتا فى الضلالة وقوة على الاضلال
وقد افصح عن هذا المعنى قوله تعالى وان كان رجال من الانس يعوذون برجال من
الجن فزادوهم رهقا انتهى وهو كلام حسن وقع اتباعا للعلامتين الطيبى و
صاحب الكشف الا انه لا يخلو عن نوع تقصير اذ اضلال الكافر لغيره سبب للضعف
من العذاب سواء كان ذلك الغير من قادته اولم يكن منهم بل ممن سواهم لان الذين
قالوا اجعل الالهة الها واحدا وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا كانوا يلومون
من اتبع الرسول ويسمونهم صباة ويسفهونهم وقالوا ان هذا الرجل الذى اتبعتموه
ترك دين ابائه الاقدمين وسفه احلامهم وعقولهم فهذا عين الاضلال مع التقليد
ومثل الاضلال الذى ذكره مولانا لا يتمشى هنا لان اباءهم الذين هم قادتهم قد خلت
فى القرون الاولى فالاضلال الذى ذكره انما هو اضلال المعاصرين للمعاصرين فالوجه
ان يحمل الاضلال على مطلق الاضلال الصالح للمقام سواء كان اضلالا للقادة او لغيرهم
من المعاصرين وسواء كانت القادة والمتبوعين معاصرين للتابعين اولم يكن كما قد
ذكرناه فالحاصل ان مولانا العلامة ذكر فى تفسير اختها معنيين احدهما مثلها فى
الدين التى ضلت هى بها وقيل بالاقتداء ورجح الاول وزيف الآخر مع انه قول الزجاج
وتبعه الزمخشرى والمص ونقله منه اصحاب الروايات مثل الواحدى وابى الفرج وغيرهما
بدون الاشعار بالتزييف والتمريض فالسؤال بالتسلسل غير وارد على المراد على كل
من المعنيين من حيث الواقع والتحقق ومن حيث النظر الى القرائن اللفظية والمعنوية
وهو ظاهر لا سترة فيه كما فصلناه بما لا مزيد عليه وبدون النظر الى القرائن اللفظية
والمعنوية بل بمجرد قصر النظر على ظاهر هذا النظم يتوهم هذا التسلسل على كل من
المعنيين فتزييف احدهما وترجيح الآخر ان كان لمثل ذلك فلا وجه له ثم ان تفسيرا

اوليهم في الموضعين بالقادة واخريهم بالاتباع والسفلة مما اتفق عليه المفسرون
من اصحاب الروايات فعرده المص والزمخشري كلاهما بريئان في ذلك فكل من
المعنيين رواية وقعت عن ائمة التفسير ههنا هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام ولا
يلتفت الى ما قيل ويقال **قوله** وقراء عاصم برواية ابي بكر بالياء على الانفصال في
الحاشية السنانية لا مرية في ان لكن لا يعلمون من جملة مقول القول ولكل ضعف
ملحق الى الاتباع لانه جواب قولهم فاتهم الخ فاذا قرئ لا تعلمون بالخطاب يكون موجها
اليهم واذا قرئ بالغيبة يكون منفصلا عن ملحق اليهم **قوله** عطفوا كلامهم على جواب
الله تعالى لاخراهم ورتبوه عليه قال العلامة الطيبي اي رتبوا كلامهم على كلام الله
تعالى على وجه التسبيب لان اخبار الله تعالى بقوله لكل ضعف سبب لعلمهم بالمساواة
وحملهم على ان يقولوا واذا كان كذلك فقد ثبت ان لا فضل لكم علينا في استحقاق
الضعف انتهى في تفسير ابي الفرج قوله تعالى فما كان لكم علينا من فضل فيه قولان
احدهما في الكفر بالحق وانتم فيه سواء قاله ابن عباس والثاني في تخفيف العذاب
قاله مجاهد في حاشية التفتازاني ان القادة لما سمعوا قوله تعالى لكل ضعف قالوا
للسفلة مالكم فضل علينا ولا اريد حقيقة العطف لزم ان يكون هذا مقول قال
واذا تحققت فالمعنى فقالوا فما لكم علينا من فضل انتهى فقول الامام في تفسيره ولقائل
ان يقول هذا منهم كذب اي قولهم فما كان لكم علينا من فضل لانهم لكونهم رؤساء
وقادة قد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع
والسفلة فهم وان كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين فبطل انه لا فضل للاتباع
على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في الباب ان الكفار كذبوا
في هذا القول يوم القيمة وعندنا ان ذلك جائز وقد قررناه في سورة الانعام في
قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انتهى كلام في غاية السقوط
مبني عن غفلة صاحبه عما قاله حذاق المفسرين في هذا المقام فلا السؤال بشئ
ولا الجواب بشئ فنحن لا نشتغل بشئ منه لما تبينت الحق الصريح وتحققت المقام
بما لا مزيد عليه فظهر من جميع ما ذكرنا ان هذا النسق من المص وتقريره رد لهذا
السؤال والجواب من الامام **قوله** من قول القادة او من قول الفريقين في حاشية
مولانا سعدي من قول القادة على وجه التشفي او من قول الله للفريقين وفي بعض
النسخ او من قول الفريقين وفيه نظر **قال** تعالى ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا
عنها لا تفتح لهم ابواب السماء الاية ان الذين كذبوا باياتنا بجحدنا واعلامنا التي
تدل على نبوة الانبياء وتوحيد الله كذا في الوسيط قال الامام الرازي اعلم ان
المقصود منه تمام الكلام في وعيد الكفار لانه تعالى قال في الاية المتقدمة والذين
كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم شرح تعالى
في هذه الاية كيفية ذلك الخلود في حق اولئك المكذبين المستكبرين فقوله كذبوا
باياتنا اي بالدلائل الدالة على المسائل التي هي اصول الدين فالدهرية ينكرون
دلائل اثبات الذات والصفات والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ومنكرو
النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكرو نبوة محمد ينكرون
الدلائل الدالة على صحة نبوته ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة
على صحة المعاد فقوله كذبوا باياتنا يتناول الكل انتهى وهو كلام في غاية النفاسة
والنباهة **قال** تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وهذا على عادة العرب يقولون لا
افعل ذلك حتى يؤوب القارض العنزي قال الامام البغوي والمراد انهم لا يدخلون
الجنة ابدا لان الشئ اذا علق على ما يستحيل كونه دل على تاكيد المنع كما يقال لا افعل
ذلك حتى يشيب الغراب او يبيض القار يريد لا افعله ابدا **قوله** وهي الحبل الغليظ
من القنب وقيل حبل السفينة يعني المذكورات على القرات الخمس قال مولانا سعدي
وما ذكره الكواشي ههنا من تفسير الاربعة الاخيرة بالبعير ليس بذلك انتهى لان كل واحد
من القراءات الخمس المذكورة بمعنى الحبل الغليظ ليس الا **قوله** لهم من جهنم مهاد فراش
كذا في الكشاف ايضا قال مولانا العلامة لهم من جهنم مهاد جمع مهد وهو الوطاء
الذي يفترش ومنه مهد الصبي وتمهيد الامور بتسويتها واصلاحها فهو على طريقة
قوله فبشرهم بعذاب اليم فلهذا اي لما في لفظ المهاد من التهكم اثره على لفظ الفراش
مع ما فيه من صنعة التجنيس اعتبارا لجانب المعنى وترجيحا للمزية المعنوية على اللفظية
انتهى كتب في الحاشية من لم يتنبه لهذا فسر بالفراش وكتب في الحاشية ايضا يرشدك الى
هذا قول الزمخشري في الاساس مهد المهد والمهود والمهاد والمهد وان لم يساعده ما
في الكشاف في تفسيره بالفراش انتهى وتفسير المهاد بالفراش ههنا مروي عن ائمة التفسير
مثل مجاهد ومحمد بن كعب القرظي وابن قتيبة بل مروي عن ابن عباس ثم تبعهم في ذلك
الامام الثعلبي والواحدي والبغوي وابو الفرج وكل من هؤلاء الاعلام امام في اللغة
والعربية كما انهم امام في الحديث فالزمخشري والمصنف حرجا عن عهدة هذا التفسير
وقد فسروا الغواشي ههنا باللحف ثم التهكم غير مختص بما ذكره مولانا وهو ظاهر **قوله**
والتنوين فيه للبدل عن الاعلال عند سيبويه وللصرف عند غيره وقرئ غواش على
الغاء المحذوف وفي الحاشية السنانية فان امثاله عند سيبويه غير منصرف للجمعية
المتكررة وكان اصله غواشي استثقلت الضمة على الياء فحذفت ثم حذفت الياء اكتفاء
بالكسرة فعوض التنوين عن الياء فهو عنده ليس للتمكن وعند غيره للتمكن والصرف
لان شرط عدم انصراف هذا الجمع ان يكون بعد الفه حرفان او ثلثة وسطها ساكن و
ليس ههنا كذلك فانصرف وله ان الياء مقدرة بعد الشين بدليل قولك جاءني غواش
بكسر الشين ولو لم يقدر لقلت غواش بضمها كما قراءه بعضهم على الغاء المحذوف و
جعله نسيا منسيا ثم الاختلاف المذكور في حالتي الرفع والجر واما في حالة النصب فغير
منصرف بلا اختلاف لخفة الفتحة على الياء ولا اختلاف ايضا في الانصراف في الحالات الثلث
على قراءة غواش بالرفع على الالغاء **قوله** عبر عنهم بالمجرمين مرة وبالظالمين اخرى اشعارا
بانهم بتكذيبهم الايات اتصفوا بهذه الاوصاف الذميمة وذكر الجرم مع الحرمان من
الجنة والظلم مع التعذيب بالنار تنبيها له على انه اعظم الاجرام في الكشاف وكذلك
ومثل ذلك الجزاء الفظيع نجزي المجرمين ليؤذن ان الاجرام هو السبب الموصل الى
العقاب وان كل من اجرم عوقب وقد كرره فقال وكذلك نجزي الظالمين لان كل
مجرم ظالم لنفسه انتهى فترك المص في سبكه وتقريره اتباع الزمخشري في سبكه وتقريره

لانه حمل القول الثاني على التكرير والتوكيد للقول الاول بخلاف المص لانه حمله على
التأسيس دون التأكيد فالذي يشعر به كلام المصنف انه حمل الظلم ههنا على
الشرك دون ساير المعاصي والقرينة على ذلك قوله تعالى ان الذين كذبوا باياتنا
واستكبروا عنها لان ايات الله تعالى وحجة تدعوهم الى التوحيد وهؤلاء المكذبون
بها هم المشركون فلما لم يؤمنوا وكذبوا واستكبروا عنها يلزم بقاؤهم على شركهم فالمراد
من الظلم قول المصنف هو الشرك ولقد نطق بذلك اية اخرى يا بني لا تشرك بالله ان
الشرك لظلم عظيم ويدل على نسق المصنف وسبكه ما رواه الامام الواحدي عن ابن
عباس حيث قال في قوله تعالى وكذلك نجزي الظالمين يعني الذين اشركوا به واتخذوا
من دونه الها فما في حاشية مولانا سنان عند قول المص تنبيها على ان الظلم اعظم
الاجرام يعني ان العذاب انقطع من عدم دخول الجنة وعظم الجزاء من عظم موجبه و
تحقيق هذا ان دخول الجنة يوجب الاثابة والاثابة بجزاء الطاعة والمجرم تارك لها
فلا يدخل الجنة والظلم لكونه تعديا يوجب العقوبة سوى الحرمان انتهى كلام ليس
فيه شفاء لعليل او رواء للقليل وكذا ما قاله الشهاب يعني ذكر الخاص الذي هو الظلم
بعد ذكر الجرم الذي هو العام وذكر معه التعذيب بالنار الذي هو اشد من الحرمان
من الجنة لما ذكر ووضع الظالمين موضع ضمير المجرمين وهما بمعنى للتنبيه على جمع
الصفتين وقد قيل بتغايرهما ايضا انتهى كلام لا محصل له بل هو كسراب بقيعة
لا يحسبه الظمآن ماء قال تعالى وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدينا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق في الكشاف اي وفقنا لموجب هذا الفوز
العظيم وهو الايمان والعمل الصالح وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله اللام لتوكيد النفي
يعنون وما كان يستقيم ان نكون مهتدين لولا هداية الله وتوفيقه لقد جاءت رسل
ربنا بالحق فكان لنا لطفا وتنبيها على الاهتداء فاهتدينا يقولون ذلك سرورا و
اغتباطا بما نالوا وتلذذا بالتكلم به لا تقربا وتعبدا قال صاحب الانتصاف وهذه
الاية تكفح وجوه القدرية بالرد فانها شاهدة شهادة ناصة مؤكدة باللام على ان
المهتدي من خلق الله له الهدى وان غير ذلك محال ان يكون فلا مهتدي الا من هدى الله
ولو لم يهدي لم يهتدوا اما القدرية فيزعمون ان كلا خلق لنفسه الهدى فهو اذا مهتد
وان لم يهده الله اذ هدى الله للعبد خلق الهدى وفي زعمهم ان الله لم يخلق لاحد من
المهتدين الهدى ولا يقف ذلك على خلقه تعالى الله عما يقولون ولما فطن الزمخشري
لذلك جرى على عادته في تحريف الهدى من الله تعالى الى اللطف الذي بسببه يخلق العبد
الاهتداء لنفسه فانصف من نفسك واعرض عن قول القائل المهتدي من اهتدى بنفسه
من غير ان يهديه الله اي يخلق له الهدى على قوله تعالى حكاية عن قول الموحدين في دار
الحق وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله وانظر باين هذين القولين اعني قول المعتزلي في
الدنيا وقول الموحد في الاخرة في مقعد صدق واختر لنفسك اي الفريقين تقتدي به
وما اراك والخطاب لكل عاقل تعدل بهذا القول المحكي عن اولياء الله في دار السلام
منوها به في الكتاب العزيز قول قدري ضال يتذبذب مع هواه وتعصبه في دار الغرور
والزوال نسال الله تعالى سبحانه حسن المآب والمآل قوله لما جزاؤه هذا اسناد بهذا الكلام

بهذا الكلام الى ان نسبة الهداية الى دخول الجنة الذي هو المشار اليه بكلمة هذا مجاز
عقلي لان الهداية من الله كانت في الدنيا الى الايمان والعمل الصالح الذي هو سبب
لدخول الجنة فالمحمود عليه الذي هو الباعث على هذا الحمد الواقع من اصحاب الجنة
هو هدايته تعالى اياهم في الدنيا للايمان والعمل الصالح الذي هو السبب لدخول
الجنة والتنعم بها فالهداية المبتغية ههنا الى دخول الجنة المجعولة محمودا عليها ههنا
من قبيل نسبة الهداية الى امر هو مسبب عن شئ فيكون مجازا عقليا في الحاشية
السنانية لما لم يكن الهداية الا الى سبب دخول الجنة لا الى نفس الدخول كان اسنادها
اليه مجازا وقوله لما جزاؤه هذا بيان لحقيقة هذا الاسناد لا لتقديره في الكلام
لان حذف الموصول مع بعض الصلة ضعيف لا ينبغي كلام رب العزة عليه وفي
الكشاف الموجب هذا ففيه حذف المضاف ومثله شايع انتهى ويخدش هذا التقدير
ان ليس هذا المجاز العقلي في الاسناد بل في النسبة كما تحققت من تقريرنا وانما ترك
المص ما ذكره الزمخشري من حذف المضاف الذي هو لفظ موجب مع كون حذف
المضاف امرا شايعا لعدم ملائمة لفظ الموجب لاصول اهل السنة لان العمل الصالح
والايمان ليس بموجب للجنة عندهم كما هو موجب عند المعتزلة لا يقال ان السبب مثله
لانا نقول السبب اعم من ان يكون موجبا او غير موجب عاديا او غيره وهو ظاهر قوله
فاهتدينا بارشادهم يقولون ذلك اغتباطا وتبجحا بان ما علموه يقينا في الدنيا
صار لهم عين اليقين في الاخرة قال مولانا سعدي لا يخفى عليك عدم ملائمة هذا
الكلام لقوله فاهتدينا بارشادهم فان المقصود بالجملة القسمية على هذا يكون بيان
اي على تقدير ان يكون
صدق الانبياء في وعدهم بالجنة لا تعليل الاهتداء فتأمل قلنا نعم ان المقصود الاصلي
هذا الكلام منهم اغتباطا وتبجحا
من هذه الجملة القسمية هو بيان صدق الانبياء في وعدهم بالجنة وقوله فاهتدينا
بارشادهم بالفاء التفريعية المؤذن بالتعليل وقع على وجه التبع والادماج و
الادراج وسبك المصنف ونسقه مشعر بذلك حيث قال يقولون ذلك اغتباطا الى
آخر الكلام على وجه الفصل لا على وجه التفصيل لا على وجه الاجمال ولعله لهذا
قال فتأمل فما في الحاشية الشهابية عند قول المصنف يقولون ذلك اغتباطا وتبجحا
الى آخره اي من قوله الحمد لله الى هنا فلا يرد عليه ما قيل انه لا يلايم الحي دعوى دفع
الايراد من غير ذكر دافع له ويفعل مثل ذلك كثيرا في هذه الحاشية وقول المصنف
اغتباطا ذكر في تاج المصادر اغتبط سر او صار مغبوطا قوله وتبجحا بتقديم الجيم
على الحاء المهملة الفرح ومعنى اغتباطا وتبجحا انهم لا يقولون ذلك على وجه التقرب
والتعبد حتى يرد ان الجنة ليست بدار التكليف والعبادة كذا قيل والاظهر ان
التعبد والتقرب من صاحبه على نوعين الاول لدفع العقاب ونيل الثواب وذلك
حال العباد والزهاد والمترسمين كغالب الفقهاء والثاني لا لنيل الثواب ولا لدفع
العقاب بل للتعظيم والاجلال كما هو حال الصديقين والعارفين وعدم تحقق
الثاني في الجنة محل كلام قال تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون
في الكشاف المراد بسبب اعمالكم لا بالتفضل كما تقول المبطلة انتهى قال صاحب
الانتصاف يعني بالمبطلة قوما سمعوا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في الصحيح لن

يدخل الجنّة احد بعمله قالوا ولا انت يارسول الله قال ولا انا ان يتغمّد فى الله برحمته
فقالوا صدق رسول الله وهؤلاء هم اهل السّنّة قيل لهم فما معنى قوله تعالى تلكم
الجنّة اورثتموها بما كنتم تعملون قالوا الله تفضّل علينا بان جعل الجنّة جزاء العمل
فضلا منه ورحمة لا انّ ذلك مستحق عليه وواجب على الله تعالى للعباد وجوب
الديون التى لا اختيار فى ادائها جمعا بين الدّليلين فانظر ايّها المنصف هل تجد
فى هذا الكلام من الباطل ما يوجب ان يلقّب اصحابه بالمبطلة وحاكم نفسك اليها
ثم اذا وضح لك انّهم برآء من هذا التّنابز فاعرضه على قوم زعموا انّهم يستحقّون على الله
تعالى حقّا باعمالهم التى لا ينتفع بوجودها ولا يتضرّر بتركها تعالى وتقدّس عن
ذلك ويطلقون القول بلسان الجرأة ان الجنّة ونعيمها اقطاعهم بحق مستحق
على الله تعالى لا تفضّل له عليهم فيه بل هو بمثابة دين تقاضاه بعض النّاس
من مديانه وانظر اىّ الفريقين المذكورين احقّ بلقب المبطلة انتهى قال صاحب
التّمييز قال الزمخشرى بسبب اعمالكم لا بالتفضّل كما تقول المبطلة وهو اعتزال وضلال
وتعطيل لفضل الله تعالى ومناقضة لقوله تعالى ليجزى الّذين امنوا وعملوا الصالحات
من فضله ولقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته ولقوله عليه السّلام
فى الصّحيح ولا انا الّا ان يتغمّدنى الله تعالى بفضله ورحمته ولدلائل العقول القاهرة
القاضية بانّه تعالى الخالق لاعمال عباده فعلم ان ثوابه تعالى لهم على الاعمال الاصل
فيها خلقه وهدايته ولولا ذلك لما صحّ منها شئ لا وجودا ولا ثبوتا انتهى والعجب
كل العجب ان المصنّف مع سكوته على هذا الاجتراء العظيم والفساد الجسيم من الخصم اللّئيم
وعدم ابطاله وعدم ردّه كلامهم اتى فى تفسير النّظم الشريف بكلام يوافق كلام الخصم
ظاهرا ويوهم بظاهره المعنى المراد هؤلاء المبتدعة اللّئام وهذا من جملة مساهلاته
التى ابتلى بها فى تفسيره فى كثير من المواضع فى هذا الكتاب مع سكوته عن ابطال كلام الخصم
يورد نسقا يوافق ظاهره نسق الخصم وكان اللّائق له غير ذلك والله يقول الحق وهو
يهدى السّبيل قال مولانا العلّامة تبعا للامام النّسفى فى تفسير التيسير وانّما سمّاها
ميراثا لانّها ليست ممّا يستحق بالعمل بل هو محض فضل الله تعالى ووعده على الطاعة
كالميراث من الميّت لا يكون عوضا مستحقّا عن شئ بل هو عطيّة خالصة ففيه حفظ
السّامع عن المتبادر الى الفهم من الباء السّببيّة فى قوله بما كنتم من ان تكون تلك
الاعمال اسبابا حقيقيّة فان سببيّتها له انما هو بحكم الوعد وهذه طريقة بليغة
انتهى وهو جواب حسن عن طرف اهل السّنّة سيّما ومدار الجواب من منطوق النظم
الشريف شكر الله سعيها وقال صاحب الكشف فى الجواب عما قاله الزمخشرى والجواب
ان هذا عين التفضّل اعنى ترتّبه على العمل الّذى لو جعل شكر بعض المنن السوابق
لكان محض العدل بعد تسليم قاعدتهم **قوله** والمنادى له بالذات اورثتموها بما
كنتم تعملون قوله والمنادى له بفتح الدّال وهو مبتدا خبره اورثتموها وقوله بالذات
اشارة الى ان المنادى له فى الظاهر تلكم الجنّة **قوله** اى اعطيتموها بسبب اعمالكم
قال مولانا سعدى ينبغى ان يقول بعوض اعمالكم حتّى يندفع التعارض بينهما وبين
قوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم لن يدخل احدكم الجنّة بعمله فان المراد فيه بسبب

بسبب عمله على ما قالوا انتهى كانه قال ينبغى ولم يقل كان عليه لجواز ان يكون
المراد بالسبب المنفى فى قوله عليه السّلام بعمله هو السّبب الموجب المؤثّر كما زعمه
المعتزلة والمراد بالسّبب المثبت فى قول المصنّف بسبب اعمالكم هو السّبب الظاهر
والسّبب العادى لا السّبب الموجب فيكون قوله عليه السّلام دليلا لاهل السّنّة
وردّا لاهل الاعتزال وبيانا وتفسيرا لهذا النّظم الشريف سيّما واخر الحديث هكذا
قالوا ولا انت يارسول الله قال ولا انا الّا ان يتغمّدنى الله برحمته انتهى والحديث
صحيح وهو صريح فى ردّ كلام المعتزلة من كون العمل موجبا للجنّة **قوله** وان فى
المواقع الخمسة هى المخففة او المفسّرة لان المناداة والتأذين من القول اى المواقع
الخمسة التى فيها المنادات والتأذين الاوّل ان تلكم الجنّة والثانى ان قد وجدنا
والثالث ان لعنة الله والرابع ان سلام عليكم والخامس ان افيضوا علينا من الماء
قوله وانّما لم يقل ما وعدكم كما قال وعدنا لان ما ساءهم من الموعود لم يكن باسره
مخصوصا وعده بهم كالبعث والحساب ونعيم اهل الجنّة فى الكشاف فان قلت هلّا
قيل ما وعدكم ربّكم كما قيل ما وعدنا ربّنا قلنا حذف ذلك تخفيفا لدلالة وعدنا
عليه ولقائل ان يقول اطلق ليتناول كلّ ما وعد الله من البعث والحساب والثواب
والعقاب وسائر احوال القيمة لانّهم كانوا مكذّبين بذلك اجمع ولان الموعود
كلّه ممّا ساءهم وما نعيم اهل الجنّة الّا عذاب لهم فاطلق لذلك انتهى فى حاشية
الطيبى يعنى انّ الله تعالى وعد المؤمنين الثواب والكافرين العقاب فلو قيل وعد
كم لاختصّ بالعقاب لان المخاطبين اصحاب النّار كما ان وعدنا مختصّ بالثواب
يدلّ عليه ذكر الجنّة والنّار فى قوله ونادى اصحاب الجنّة اصحاب النّار فاطلق ليتناول
الثّواب والعقاب وما يتصلّ بهما يعنى هل وجدتم الموعود كلّها صدقا توبيخا و
تقريعا اذ قالوا كذلك شماتة انتهى فى حاشية القطب وتبعه التفتازانى وهذا
وارد ايضا فى اصحاب الجنّة لانّهم مصدّقون بالكلّ والكلّ يسرّهم فكان ينبغى ان
يطلق وعدهم ايضا انتهى واورد صاحب الانتصاف ايضا فقال ولقائل ان يقول
ولو ذكر المفعول حسب ذكره فى الاوّل فقيل فهل وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّا لكان
الفعل ايضا مطلقا باعتبار الموعود به لانه لم يذكر فكان يتناول كلّ موعود من
البعث والحساب والعقاب الذى هو انواع من جملتها التحسّر على نعيم اهل الجنّة
فليس ذلك خاصّا بحذف المفعول الواقع على الموعودين فالوجه ان حذفه ايجاز و
تخفيف واستغناء عنه بالاوّل انتهى قال مولانا ابو السعود حذف المفعول من الفعل
الثانى اسقاطا لهم عن رتبة التشريف عند الوعد انتهى وهو كلام لا حاصل له اذا
الفعل الثانى توسّط بين الخطابين فاين الاسقاط فى الحاشية الشهابيّة فى بيان
المراد من كلام الزمخشرى ههنا يعنى لم يذكر مفعوله لان المراد مطلق الموعود به
سواء كان لهم اولغيرهم فليس القصد الى تخصيص موعود ولا موعود به ولو قيل
كذلك لتقيّد بما وعدوا به فلا يرد عليه ما قيل الخ فنقل كلام الانتصاف الّذى
ذكرناه بعينه ردّا عليه ودفعا لاعتراضه ثم قال عند قول المصنّف لان ما ساءهم
من الموعود الخ قيل لا خفاء فى كون اصحاب الجنّة مصدّقين بالكلّ والكلّ ممّا يسرّهم

وكان ينبغي ان يطلق وعدهم ايضا فلا بد من حمله على الاكتفاء بالسابق ولا على
الاطلاق انتهى قلت وهذا كلام العلامتين القطب والتفتازاني كما سمعت و
مقتضى كلامهما ان الوجه المعول عليه في الكشاف هو الوجه المذكور اولا فيه
من ان الحذف للايجاز والاكتفاء بالاول وهو خلاصة كلام الانتصاف فاتفق
النحارير الثلثة القطب والتفتازاني وصاحب الانتصاف وتبعهم مولانا سنان
على ان الوجه الاول هو هو فان اراد بقوله قيل لا خفاء في كون اصحاب الجنة الخ
ترنيف هذا القول يكون هذا الترنيف ترنيفا لمقالات هؤلاء النحارير الاربعة
مع عدم ظهور وجه الترنيف وعدم بيانه وان اراد بذلك الارتضاء والقبول
يكون تهافتا من القول وبنهرجا من الرأي لرده كلام الانتصاف اولا وغاية ما
في الباب ان يقال لعله اشار بهذا اي بنقل هذا القول ثم السكوت عليه الى
اندفاع هذا الرد بالاخرة قوله والعوج بالكسر في المعاني والاعيان ما لم تكن منتصبة
وبالفتح في المنتصبة كالحائط والرمح يعني ان الفرق بين كل واحد من مفتوح الاول
ومكسوره بامرين احدهما ان ما اوله مفتوح لا يستعمل في المعاني واما المستعمل
فيها ما اوله مكسور وثانيهما ما اوله مفتوح لا يستعمل من الاعيان والاجسام الا
في الاجسام المنتصبة وما اوله مكسور ان استعمل في الاعيان والاجسام لا يستعمل
الا فيما لا يكون منتصبة ولما كان سبيل الله من قبيل المعاني دون الاعيان لا بد
ان يستعمل فيها ما اوله مكسور فاذا مال الرمح او الجدار وخرج عن حد الاستقامة
لا يستعمل في كل واحد منهما الا ما اوله مفتوح ولا يصح فيه استعمال ما اوله مكسور
كما قد تحققت قال تعالى وعلى الاعراف رجال الآية وفي تفسير الحافظ ابي الفرج ابن الجوزي
وفي اصحاب الاعراف قولان احدهما انهم من بني آدم قاله الجمهور وزعم مقاتل انهم
من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة وفي اعمالهم تسعة اقوال احدها
انهم قوم قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم (اضافة الى المفعول) فمنعهم من دخول الجنة معصية آبائهم
ومنعهم من دخول النار قتلهم في سبيل الله وهذا مروي عن النبي عليه السلام والثاني
انها قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يبلغ بهم حسناتهم دخول الجنة ولا
سيئاتهم دخول النار قاله ابن مسعود وحذيفة وابن عباس وابو هريرة والشعبي
وقتادة والثالث انهم اولاد الزنا رواه ابو صالح مولى التوءمة عن ابن عباس والرابع
انهم قوم صالحون فقهاء علماء قاله الحسن ومجاهد فعلى هذا يكون لبثهم على الاعراف
على سبيل النزهة والخامس انهم قوم رضي عنهم اباؤهم دون امهاتهم او امهاتهم
دون ابائهم رواه عبد الوهاب بن مجاهد عن ابراهيم والسادس انهم الذين ماتوا
في الفترة ولم يبدلوا دينهم قاله عبد العزيز بن يحيى والسابع انهم انبياء حكاه
ابن الانباري والثامن انهم اولاد المشركين ذكره المنجوقي في تفسيره والتاسع انهم
قوم عملوا لله لكنهم رأوا في عملهم ذكره بعض العلماء والقول الثاني انهم ملائكة قاله
ابو مجلز فاعترض عليه فقيل لانهم رجال فكيف تقول ملائكة فقال انهم ذكور و
ليسوا باناث استشكل الامام على هذا القول من ابي مجلز فقال في تفسيره ولقائل
ان يقول الوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل في مقابلة الرجل

الرجل من يكون انثى ولما امتنع كون الملك انثى امتنع وصفهم بالرجولية انتهى فقول
ملائكة يرون في صورة الرجال دفع لاشكال الامام عن طرف ابي مجلز فيكون
الكلام من قبيل الاستعارة مثل قوله تعالى عجلا جسدا له خوار على ما ذكره ائمة البيان
قوله وانما يعرفون ذلك بالالهام او بتعليم الملائكة قال مولانا العلامة وقد
دل الباء السببية على انهم يعرفونهم بالامارات الظاهرة فلا وجه لما قيل وعرفانهم
لا يكون الا بالالهام من الله تعالى او بتعليم الملائكة في الحاشية السعدية معترضا
على هذا القول من المصنف ايضا فيه بحث الا ان يكون المراد معرفة خصوص الرجال
او الباء في بسيماهم للملابسة والله اعلم ويجوز ان يقال المراد انهم يعرفون كون المعلم
بتلك العلامة من اهل الجنة والمعلم بتلك العلامة من اهل النار بالالهام الخ انتهى
في الحاشية الكازرونية في هذا الحصر للمص خفاء اذ يمكن ان يعلمهم الله تعالى بطريق آخر
كما يكون بخلق صورة تخبر عن حلية كل واحد من الفريقين فيوم القيمة لكل امرئ منهم
يومئذ شأن يغنيه عن التشعر بآخر والاشتغال بغيره وقد سئل عليه السلام عن
كون اهل المحشر عراة مكشوف السوءة سيما طائفة النساء فقال عليه السلام ما
معناه ان كل احد يشتغل بنفسه ويذهل عمن سواه فان كان المراد باصحاب الاعراف
الكاملين فلا اشكال في المعرفة والتسليم والنداء وان كان المراد بهم المقصرين يكون
معرفتهم كلا بسيماهم خصيصة لهم من الله الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهم
مع تقصيرهم بحيث كانوا مظنة الدهشة والحيرة اراد الله سبحانه وتعالى معرفتهم
كلا بسيماهم وندائهم اهل الجنة بالتسليم واهل النار بالتقريع والتوبيخ ولعل في قول
المصنف اشارة الى ما ذكرنا من رد الامام ثم في القصة دليل لتأييد قول من يقول انهم
عباد الله المقربون مثل الانبياء او الاولياء او العلماء العاملين او الملائكة حيث
ان لهم المعرفة بالسعداء والاشقياء ولم يذهلوا بدهشة يوم الحشر وشدته عن مثل
ذلك فقول الامام فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص كلام من لم يمعن النظر في
النصوص الدالة على احوال اهل الحشر ومن جملة المؤيدات تسليمهم لاصحاب الجنة
بقولهم سلام عليكم ومنها خطابهم لضعفاء المؤمنين بقولهم ادخلوا الجنة لا
خوف عليكم ولا انتم تحزنون على اظهر الوجوه ههنا وقد قال المص ههنا وهو اوفق
للوجوه الاخيرة واعلم ان صاحب الكشاف قال في بيان قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
من المسلمين من آخرهم دخولا في الجنة لقصور اعمالهم كانهم المرجون لامر الله يحبسون
بين الجنة والنار الى ان يأذن الله لهم في دخول الجنة انتهى فاقتصر على الاقوال المختصة
بالمؤمنين المقصرين ولم يذكر شيئا من الاقوال المختصة بخواص عباد الله المؤمنين
مثل الانبياء والاولياء والعلماء العاملين والملائكة كما ذكره المصنف وقد علم اولا
كون الاحتمال الثاني مزيفا مرجوحا بقوله وقيل قوم علت الخ ثم ذكر بعده ما يشعر
بعدم كون ذلك الاحتمال مزيفا في موضعين فلو اسقط كلمة قيل من البين لكان
احسن والمؤيد للاحتمال الثاني في النظم الشريف غير قليل وقد عرفت بعضا منه في
تقرير ترنيف كلام الامام ومن المؤيد لذلك نداؤهم اصحاب الجنة بالتسليم عليهم
وندائهم اصحاب النار وخطابهم بقوله ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون

وبالتعيير والانكار عليهم بقولهم اهؤلاء الذين اقسمتم الاية على وجه والامر والخطاب
لضعفاء المؤمنين بقولهم ادخلوا الجنة على وجه لان الظاهر ان امثال تلك الامور
لا يصدر الا من خواص المؤمنين الذين لهم الزلفة والكرامة عند الله تعالى لا من المؤمنين
المقصرين فى العمل المحبوسين بين الجنة والنار ولعل الزمخشرى اقتصر على الاحتمال الاول
ولم يلتفت الى الاحتمال الثانى دسا لمذهبه الاعتزالى فى بيان النظم الشريف حيث قال
عند قوله تعالى ادخلوا الجنة يقال لاصحاب الاعراف ادخلوا الجنة وذلك بعد ان
يحبسوا على الاعراف وينظروا الى الفريقين ويعرفوهم بسيماهم ويقولوا ما يقولون
وفائدة ذلك بيان ان الجزاء على قدر الاعمال وان التقدم والتاخر على حسبها وان احد
لا يسبق عند الله الا بسبقه فى العمل ولا يتخلف عنده الا بتخلفه فيه انتهى وهذا كله
كما ترى اعتزال وعدول عن سنن اهل السنة ثم قال وليعلم ان العصاة يوبخهم كل احد
حتى اقصر الناس عملا انتهى فكان كلام الزمخشرى مظنة اشتباه الامام بخلاف كلام جمهور
ونسقه حيث انه بعد ما كان موافقا للنسق النظم الشريف كما علمت وموافقا لاقوال
الائمة الذاهبين الى الوجوه الاخر كان بحيث يندفع بذلك النسق اشتباه الامام كما عرفت
تفصيلا ثم انه يرد على صاحب الكشاف انه اقتصر فى رجال الاعراف على الذين حبسوا فى
الاعراف لقصور اعمالهم فان كان هذا القصور من الكبائر كما نطقت به الروايات
اذ عد من اهل القصور ههنا رجال كانوا يراؤن اولهم عقوق لامهاتهم او لابائهم ولا
شك ان الرباء والعقوق من الكبائر فيبطل مذهبه بالمرة وان كان من الصغاير والصغائر
عند اهل الاعتزال مغفورة البتة حتى لا احتياج فيها عندهم الى التوبة فما هذا الحبس
والمؤاخذة وانما قلنا يبطل مذهبه لان صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة يجب على الله
تعذيبه وتخليده فى النار عندهم وقد كان النظم الشريف ههنا صريحا بانهم بعد هذا
الحبس بالاخرة يكونون من اهل الجنة فان قالوا لعلهم تابوا وماتوا تائبين فنقول
ان قبول التوبة واجب على الله تعالى عندهم فيلزم ح ان يدخلوا دخولا اوليا بدون
حبس مدة طويلة وكذا ان صدر منهم صغاير يجب ان يدخلوا الجنة دخولا اوليا بدون
ابتلائهم بالحبس قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون قال الحافظ ابو الفرج وفيه قولان
احدهما انه اخبار من الله تعالى لنا ان اصحاب الاعراف لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون
فى دخولها قال الجمهور والثانى انه اخبار من الله تعالى لاهل الاعراف اذا راوا زمرة
يذهب بها الى الجنة ان هؤلاء لم يدخلوها وهم يطمعون فى دخولها هذا قول السدى
قوله حال من الواو على الوجه الاول ومن الاصحاب على الوجوه قال الامام واختلفوا
فى المراد بقوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم على وجوه القول الاول وهو قول ابن عباس
ان سيماء الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه وكون وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم
اغر محجلا من اثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم وكونها عليها غبرة ترهقها
قترة وكون عيونهم زرقا ولقائل ان يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة فى الجنة
واهل النار فى النار فاى حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات
لان هذا يجرى مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فهذه

الاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا
الوجه لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها
شخص دون شخص انتهى يريد الامام بهذا الكلام الطعن على الرواية المنقولة عن ابن
عباس فى تفسير قوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم والرد عليها وخلاصة الطعن والرد
ان هذه المعرفة والاستدلال من اصحاب الاعراف لا يصح على هذا الوجه المنقول عن ابن
عباس سواء قلنا ان هذه المعرفة والاستدلال منهم وقعت بعد دخول اهل الجنة
فى الجنة واهل النار فى النار او وقعت قبل دخول اهل الجنة فى الجنة واهل النار فى
النار اما عدم صحة هذه المعرفة والاستدلال بعد الدخول فواضح لان الاستدلال
انما يكون على المجهول وكون اصحاب الجنة من اهل الجنة وبعد دخولهم واستقرارهم
فيها امر مشاهد محسوس وكذا كون اصحاب النار من اهل النار بعد دخولهم واستقرارهم
فيها امر مشاهد محسوس فيبطل الاستدلال قطعا واما عدم صحة هذه المعرفة و
الاستدلال من اصحاب الاعراف قبل دخول اصحاب الجنة فى الجنة واصحاب النار فى
النار فلان هذه المعرفة لا تصح ان تكون مختصة باصحاب الاعراف على هذا الوجه
المنقول عن ابن عباس لما علمت ان سيماء المسلمين بياض وجوههم وكونها مسفرة
ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم اغر محجلا من اثار الوضوء وعلامة الكفار
سواد وجوههم وكونها عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا ولا شك ان
هذه الامور امور محسوسة مبصرة فلا يختص بمعرفتها قوم دون قوم من اهل الحشر
وشخص دون شخص يوم القيمة فلا يصح هذا الاختصاص لاصحاب الاعراف على هذا
الوجه هذا ايضاح مراد الامام من هذا الكلام بما لا مزيد عليه فنقول فى الجواب
انه وقع الاختلاف من الصحابة والتابعين وائمة التفسير فى اصحاب الاعراف فى هذا
المقام بانهم من جنس المقصرين او من جنس الكاملين بعد الاتفاق من الجميع على
انهم من جنس المؤمنين فان كان المراد من اصحاب الاعراف هم الكاملون مثل الانبياء
والشهداء او العلماء العاملون او الملائكة يكون قوله تعالى لم يدخلوها وهم
يطمعون حالا من اصحاب الجنة وهو قول عامة المفسرين ههنا فيكون المعروفون
بالسيماء من اهل الجنة لاصحاب الاعراف حين معرفة اصحاب الاعراف اياهم بالسيماء
ومناداتهم اياهم وتسليمهم عليهم لم يكونوا داخلين فى الجنة بالفعل وتسميتهم
باصحاب الجنة باعتبار ما يؤل مثل قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فيكون عدم دخولهم
فى الجنة ح منطوق هذا النص الشريف فيكون معرفة اصحاب الاعراف لاصحاب
الجنة بسيماهم لا عبار عليه وان كان المراد من اصحاب الاعراف ههنا هم المقصرون
من المؤمنين فيكون منطوق النظم الشريف عدم دخول اصحاب الاعراف فى الجنة حين
معرفتهم اصحاب الجنة بسيماهم وحين ندائهم بالتسليم مثل ما سبق انفا واما
كون اصحاب الجنة فى الجنة حين معرفة اصحاب الاعراف اياهم بسيماهم فالنظم
الشريف ساكت عنه وليس فى لفظ اصحاب الجنة دليل عليه لما عرفت بل القرينة على
خلافه قائمة وهى قوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم فمن اين حصل الجزم للامام كون
الذين عرفوا بالسيماء ونودوا بالتسليم داخلين بالفعل وقت المعرفة و

التسليم فان اراد من الاحتمال الثانى فهو فاسد لما قد عرفت وان اراد من الاحتمال
الاول فهو فاسد فسادا واظهر بطلانا لما عرفت تفصيلا فقول الامام فى الطعن
والاعتراض ايضاً لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها شخص دون
شخص كلام فى غاية السقوط ناشى عن الذهول عن النصوص الواردة فى احوال
اهل المحشر يوم القيمة من جملتها قوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما
ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن
عذاب الله شديد **قال** تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم
الفرق بين هذه المعرفة وبين المعرفة السابقة مع ان المعرفة فى كل منهما من
اصحاب الاعراف وحاصلة لهم بالسيماء ان المعرفة السابقة هى معرفة صنف من
صنف وتميز كل من الصنفين عن الآخر بعلامات دالة على كل من الصنفين وهما
صنفا اهل الجنة واهل النار ثم ان تلك المعرفة حاصلة لهم قبل دخول اهل الجنة
فى الجنة واهل النار فى النار واما هذه المعرفة وان كانت حاصلة لاصحاب الاعراف
من سيما اهل النار الا ان سيماهم ههنا ليس بدليل على كونهم من اهل النار كما فيما
سبق لانهم فى النار مستقرون فيها بل يجعل اهل الاعراف السيما ههنا دليلا على
معرفة الاشخاص الذين كانوا يعرفونهم فى الدنيا باشخاصهم مميزين لهم عن سائر اهل
النار فيكون هذه المعرفة بعد دخولهم فى النار ويؤيد ما ذكرنا قول الحافظ ابو
الفرج فى بيان يعرفونهم بسيماهم روى ابو صالح عن ابن عباس قال ينادون يا وليد بن
المغيرة يا ابا جهل ابن هشام يا عاص ابن وائل يا امية بن خلف يا ابى بن خلف
ما اغنى عنكم جمعكم فى الدنيا المال والولد وما كنتم تستكبرون اى تتعظمون عن
الايمان انتهى فقول صاحب التيسير فى بيان قوله يعرفونهم بسيماهم يعرفونهم
بسواد الوجوه ونحوه انتهى ليس بذاك اذ المعرفة بالسيماء ليس كونهم من اهل النار
لان هذا النداء من اصحاب الاعراف وقع على هؤلاء بالرجال حال كونهم معذبين
فى النار بل جعل اصحاب الاعراف السيماء آلة لمعرفة هؤلاء الرجال وتميزهم فيما بين
اهل النار قال ابو حيان هذا النداء واولئك الرجال فى النار ومعرفتهم اياهم فى
الدنيا بعلامات انتهى وكذا قول مولانا ابو السعود عند قوله يعرفونهم بسيماهم
الدالة على سوء حالهم انتهى ليس بذلك ايضاً اذ سيماهم التى جعلها اهل الاعراف
آلة ليس لمعرفة شقاوتهم وكونهم من اهل النار بل لتميزهم فيما بين اهل النار كما
عرفت والعجب ان مولانا قال اولا عند قوله ونادى اصحاب الاعراف رجالا من
رؤساء الكفار حين رأوهم فيما بين اصحاب النار انتهى ثم وصف عقيب هذا
الكلام سيماهم المذكورة ههنا بما وصفه **قوله** وهو اوفق للوجوه الاخيرة اختلف
مقالات اصحاب الحواشى ههنا فتقرير مولانا ابن تمجيد ومولانا شيخ زاده يشعر
بحمل كلمة اوفق ههنا على اصل الموافقة لا على الزيادة كما يظهر بالمراجعة الى كلامهما
وتقرير مولانا سعدى يشعر بحمله على معناه الظاهرى الذى هو تحقق الموافقة
فى كل من الوجوه الاولى والاخيرة مع زيادة الموافقة فى الوجوه الاخيرة كما هو مقتضى
صيغة التفضيل حيث قال عند قول المصنف وهو اوفق للوجوه الاخيرة وموافقة

وموافقة للوجه الاول بتأويل ادخلوا بدوموا على الدخول ويحتمل ان يكون
كونهم على الاعراف قبل دخول بعض اهل الجنة الجنة انتهى فيشعر اشعارا بينا انه
حمل اوفق على الزيادة ولم يجعله من قبيل اعلم من جدا لكن لا يخفى على الناظر ان
ما ذكره لا يدل على المقصود اصلاً لان المقصود تحقق الموافقة فى كل من الوجه
الاول والثانى مع الزيادة فى الثانى ولا اشعار بذلك فيما ذكره بل توجيه لصحة
الامر بدخول الجنة فى ادخلوا على تقدير صدور هذا الامر من اصحاب الاعراف
على الوجه الاول والثانى وعلى وجه كون المخاطبين لهم فى الجنة وقت الخطاب
اوليسوا فى الجنة وقت الخطاب فظهر ان ما ذكره مجرد توجيه وتأويل للامر بالدخول
الصادر من اصحاب الاعراف مع السكوت عن بيان تحقق الموافقة على الوجه
الاول ايضا مع ان الظاهر عدم تحقق الموافقة فى الحمل على الوجه الاول كما تحقق
فى الحمل على الوجه الثانى كما يظهر فى تقرير من حمل اوفق على اصل الموافقة بدون الزيادة
قال تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا الآية قال الامام
الواحدى والامام البغوى وابو الفرج ابن الجوزى وابو حيان قال ابن عباس لما صار
اصحاب الاعراف طمع اهل النار فى الفرج بعد اليأس فقالوا يا رب ان لنا قرابات من
اهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فنظروا اليهم والى ما هم فيه من النعيم فعرفوهم
ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل جهنم فلم يعرفوهم قد اسودت وجوههم وصاروا
خلقاً آخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة باسمائهم واخبروهم بقراباتهم فينادى
الرجل اخاه يا اخى قد احترقت فاغثنى فيقول ان الله حرمهما على الكافرين انتهى قال
السدى عنى بقوله او مما رزقكم الله الطعام قال الزجاج اعلم الله عز وجل ان ابن آدم
غير مستغن عن الطعام والشراب وان كان معذبا انتهى سند الامام الواحدى فى
الوسيط عن محمد بن كعب القرظى قال بلغنى انه لما اشتكى ابو طالب شكواه التى قبض
فيها قالت له قريش يا ابا طالب ارسل الى ابن اخيك فيرسل اليك من هذه الجنة التى
ذكرها شيئا يكون لك شفاء فخرج الرسول حتى وجد رسول الله وابا بكر جالسا معه
فقال يا محمد ان عمك يقول لك يا ابن اخى انى كبير ضعيف سقيم فارسل الى من جنات
هذه التى تذكر من طعامها وشرابها شيئاً يكون لى فيه شفاء فقال ابو بكر ان الله
حرمهما على الكافرين فرجع اليهم الرسول فاخبرهم فقال بلغت محمدا الذى ارسلتمونى به
فلم يجبنى بشئ وقال ابو بكر ان الله حرمهما على الكافرين فحملوا انفسهم عليه حتى
ارسل رسولا من عنده فوجده الرسول فى مجلسه فقال له مثل ذلك فقال رسول الله
ان الله حرمهما على الكافرين طعامها وشرابها ثم المراد بقوله تعالى اصحاب النار هم
الكفار بدليل قوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين وبدليل سرد اوصاف بعده مختصة
بالكافرين انتهى قال ابو حيان هذا النداء يقتضى سماع كل من الفريقين كلام الآخر
وهو جائز عقلا على بعد المسافة بينهما من العلو والسفل وجائز ان يكون ذلك مع رؤية
واطلاع من الله تعالى وذلك احرى وانكى للكفار وجائز ان يكون ذلك وبينهم الحجاب
والسور انتهى **قوله** اى صبوا وهو دليل على ان الجنة فوق النار وهو المذكور فى الكشاف
قال مولانا العلامة ردا لهما ان افيضوا من الفيض وهو السيلان عن الامتلاء و

لما فيه من معنى الاحسان قالوا علينا اى احسنوا علينا مما ازداد منكم من الماء فلا
دلالة فيه على ان الجنة فوق النار انتهى قال مولانا سعدى رد الهما ايضا وتأييدا
للعلامة فيه تأمل انتهى وفيه نظر اذ ليس الكلام فى فاض اذ لم يرد النظم الشريف
ثلاثيا بل ورد رباعيا فالكلام فى افاض ومن جملة معانى افاض صب يقال افاض
الماء على نفسه اى افرغه على ما نص عليه فى الصحاح وغيره فتفسير المص قوله تعالى
افيضوا بقوله صبوا موافق للغات العربية لان معنى افرغ صب فعلى هذا يكون
الدلالة ظاهرة على ان قوله ولما فيه معنى الاحسان قالوا علينا اى احسنوا علينا
مما ازداد منكم من الماء بعد ما كان تعسفا ظاهرا مخالفا للغات العربية اذ الاحسان
انما يتعدى بكلمة الى لا بكلمة على فما قاله مولانا سنان وهو اى لفظ الفيض معدى
بعلى دليل اى امارة ظاهرة على ان الجنة فوق النار لان الحمل على التضمين خلاف الظاهر
فلا يصار اليه مع صحة الاصل انتهى منظور اذ ليس الكلام فى لفظ فاض الذى هو ثلاثى
بل فى افاض الذى هو الرباعى وهو الوارد فى التنزيل كما تحققت مميزا افيضوا علينا
من الماء صبوا كما ورد فى اللغات فح الدلالة على حالها على الاستقامة فلا حاجة الى
التأويل بالامارة والحق ان كون الجنة فى الاعالى والنار فى الاسافل مما علم من الاحاديث
المشهورة المستفيضة مثل اثبات الرؤية فى الدار الاخرة فان اراد العلامة ان
لا دلالة فى هذا الكلام على هذا المطلب دلالة قطعية بحيث تفيد الجزم واليقين فهو
مسلم فلا يفيده اذ يكفينا الظن فى هذا المطلب الذى هو الاستدلال بالاستعمال
العرفى وان اراد انه لا دلالة فيه اصلا فهو غير صحيح لما تحققت **قوله** او من الطعام
علفتها تبنا وماء باردا قال مولانا العلامة فى تفسير او مما رزقكم الله من نوع
آخر من جنس المشروب وانما خصهم بالطلب لما بهم من غلبة العطش وشدة الحرارة
ولهذا اتوا باداة التنويع ولو كان المراد الطعام لما عدلوا عن العطف باداة الجمع اذ
لا بد لهم من طلب الماء انتهى قال الامام الواحدى فى الوسيط فى تفسير او مما رزقكم الله
قال السدى وابن زيد يعنى الطعام قال الزجاج اعلم الله تعالى ان ابن آدم غير مستغن
عن الطعام والشراب وان كان معذبا فاعلمهم ان الله تعالى حرم طعامهم وشرابهم على
اهل النار انتهى فالمص انما ذكر التفسير بالطعام اتباعا لائمة التفسير اذ اسمعيل السدى
تابعى جليل من تلامذة ابن عباس وقد روى عنه الامام البخارى فى صحيحه وكذا ابن
زيد امام جليل من ائمة الحديث والتفسير واما الزجاج وان كان متأخرا عن هذين الامامين
الا انه امام فى الدراية والرواية فاجمع مثل هؤلاء الائمة فى بيان مما رزقكم الله على
الطعام ولذا اقتصر الامام الواحدى على هذا البيان ولم يذكر احتمالا آخر ويدل على ذلك
ايضا الاثر الذى رويه الامام الواحدى عن محمد بن كعب القرظى كما تحققت وفى النهر لابى
حيان واو على بابها من كونها لاحد الشيئين وان او مما رزقكم الله عاما والعطف
باو يدل على ان الاول لا يندرج فى العموم وقيل او بمعنى الواو لقولهم ان الله حرمهما وقيل
المعنى حرم كلا منهما فاو على بابها وما رزقكم الله عام فيدخل الطعام والفاكهة و
الاشربة غير الماء او تضمن افيضوا معنى القوا فيتعدى للماء ولغيره انتهى فى الحاشية
السنانية فالمعنى افيضوا ملقين علينا من الماء او مما رزقكم من الطعام او افيضوا

او افيضوا علينا من الماء او القوا مما رزقكم الله قال ابو حيان والصحيح التضمين
دون الاضمار قلت بل الاصح هو الاضمار دونه لصحة تسليط الافاضة على الماء
من غير حاجة الى تضمين فعل آخر واعتبار تضمينه بعده مما لا يكون وفيه نظر
اذ جميع المواضع التى يجرى فيها التضمين مثله فلو صح ما ذكره لم يصح شئ من
تضمينات العرب **قوله** منعهما عنهم منع المحرم عن المكلف قال مولانا العلامة و
التحريم المنع وتعديته بعلى كتعدية الشهادة بها كما فى قوله تعالى وحرمنا عليه
المراضع من قبل ولا اخفاء فى ان المنع اللغوى ابلغ من التحريم الشرعى فلا وجه لما
قيل منعهما عنهم منع المحرم عن المكلف انتهى كتب فى الحاشية لان المكلف قد لا
يكون ممنوعا بالمنع الحكمى بخلاف المنع الحقيقى فانه لا بد من ان يكون ممنوعا به
انتهى فى الحاشية السنانية ولفظ التحريم اذا استعمل بكلمة على يراد به معناه
الشرعى الا عند قرينة صارفة عنه كما فى الآية فان الدار ليست بدار تكليف فيحمل
على معناه اللغوى تشبيها لمنعهما عنهم بمنع المحرم عن المكلف المطيع وكذا فى قوله و
حرمنا عليه المراضع من قبل وحرام على قرية اهلكناها ثم المنع بالمعنى اللغوى لا
يجب ان يكون حقيقيا اذ قد يكون بمجرد اللسان من غير حصول الامتناع فاضمحل
ما قيل ان التحريم هو المنع وتعديته بعلى كتعدية الشهادة بها كما فى وحرمنا عليه
المراضع من قبل ولا اخفاء فى ان المنع اللغوى الى آخر ما نقل عن العلامة **قال** تعالى الذين
اتخذوا دينهم لهوا ولعبا فى تفسير ابى الفرج قال ابن عباس هم المستهزئون فالمعنى
انهم تلاعبوا بدينهم الذى شرع لهم وقال ابو روق دينهم عيدهم وقال قتادة
لهوا ولعبا اى اكلا وشربا وقال غيره هو ما زينه الشيطان لهم فى تحريم البحيرة
والسائبة والوصيلة والحام والمكاء والتصدية ونحو ذلك من خصال الجاهلية
قوله نفعل بهم فعل الناسين فنتركهم فى النار يعنى انه تمثيل لانه متعال ان ينسى
شيئا لكن شبه معاملته مع هؤلاء المتكبرين بمعاملة من نسى عبده من الخير
فلا يلتفت اليه وكذا وصفهم بالنسيان ايضا تمثيل لانهم لم يكونوا فى الدنيا ذاكرى
الله حتى نسوا فشبه اخطارهم لقاء الله ببالهم وقلة مبالاتهم بحال من عرف
شيئا ثم نسيه كذا فى حاشية الطيبى **قال** تعالى كما نسوا لقاء يومهم هذا قال ابو
حيان والكاف فى كما للتعليل اى لنسيانهم وكونهم جحدوا بآيات الله انتهى قال مولانا
سعدى فان التشبيه غير ظاهر فى وما كانوا الا باعتبار دلالته وهو الترك انتهى فظهر
ان هذا التأويل انما هو لاجل المعطوف لا لاجل المعطوف **قوله** بينا معانيه من
العقايد والاحكام والمواعظ مفصلة فى الكشاف فصلناه على علم عالمين كيف
نفصل احكامه ومواعظه وقصصه وسائر معانيه حتى جاء حكيما قيما غير ذى
عوج ورأيت فى حاشية العلامة الطيبى ههنا كلاما هو فى غاية الحسن والبراعة
فما رأت نفسى تركه وعدم نقله فقال شكر الله تعالى سعيه ورضى الله تعالى
عنه بعد نقل هذا الكلام من الزمخشرى كانه يشير الى ان هذه الآية كالخاتمة لجميع
ما سبق والتخلص الى مشرع آخر من التذكير بالدلائل الدالة على القدرة الباهرة و
تعديد احوال الامم السالفة تنبيها للغافلين وتبصرة للمتذكرين وعبرة للمعتبرين

فاذا الآية متصلة بفاتحة السورة وبما بعدها على سبيل الاعتراض والتخلص
وذلك انه تعالى لما نهاه عن ضيق الصدر وعلله بانزال هذا الكتاب المعجز كما
سبق ثم امره بان ينذرهم بقوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من
دونه اولياء ويذكرهم بقوله ولقد مكناكم في الارض الآية ما اوليهم من نعمة
التمكين وما خولهم من الكرامة بان جعل اباهم مسجودا للملائكة وطرد الشيطان
بسبب امتناعه عن السجود وحذرهم عن متابعته وادمج الكلام بعضه في بعض
على اساليب عجيبة وفنون غريبة عقبه بقوله ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على
علم اي جئناهم بمثل هذا الكتاب الظاهر التفصيل البين التأويل الهادي للسعداء
الى الصراط المستقيم ثم بقوله هل ينظرون الا تأويله اي ما لهم بعد هذا التفصيل
والتوضيح لا يؤمنون وينتظرون فما ينتظرون الا يوم يأتي عاقبة امره وما تطويه
من قوارع الساعة حين لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل وحين يقولون
متحسرين نادمين هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل
فما اخسرهم وما اوخم مآل امرهم ثم قال وضل عنهم ما كانوا يفترون اي يفترونه
في ابطال ما انزل عليهم قال تعالى هل ينظرون الا تأويله في الوسيط يريد عاقبة
ما وعد الله فيه من البعث والنشور والعقاب والحساب والمعنى كانهم ينتظرون
ذلك وان كانوا جاحدين لانه يأتيهم لا محالة في تفسير الثعلبي اي ما يؤول اليه امرهم
من العذاب وورود النار قال قتادة تأويله ثوابه وقال مقاتل جزاؤه وقال
السدي عاقبته وقال ابن زيد حقيقته في تفسير الحبر الطبري عن الربيع بن انس في قوله
هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت
رسل ربنا بالحق فلا يزال يقع تأويله امرا بعد امر حتى يتم تأويله يوم القيمة في
ذلك هل ينظرون الا تأويله حيث اثاب الله تعالى اولياءه واعداءه ثواب اعمالهم
يقول يومئذ الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق قال تعالى يوم يأتي تأويله
في الوسيط قال ابن عباس يريد يوم القيمة قال تعالى يقول الذين نسوه من قبل اي
تركوا العمل والايمان به من قبل مجيئه كذا في الوسيط قوله جواب الاستفهام الثاني
اي على اول الوجوه واما على الاخرين منها فالاستفهام واحد وجوابه فيشفعوا لنا
ونعمل مرفوع على معنى فنحن نعمل اي بعد الرد او منصوب مرفوع على نرد على قراءة النصب
مسبب عنه وقوله وقرئ بالرفع على الوجوه كلها قوله وعن اصحابنا ان الاستواء
على العرش صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى ان له تعالى استواء على الوجه الذي عناه منزها
عن الاستقرار والتمكن قال الامام البغوي في المعالم واولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء
واما اهل السنة يقولون الاستواء على العرش صفة الله تعالى بلا كيف يجب على الرجل
الايمان به ويكل العلم فيه الى الله تعالى عز وجل سأل رجل مالك ابن انس عن قوله الرحمن
على العرش استوى كيف استوى فاطرق رأسه مليا وعلاه الرحضاء ثم قال الاستواء
غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما اظنك
الا ضالا ثم امر به فاخرج وروي عن سفين الثوري والاوزاعي والليث بن سعد
وسفين بن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السنة في هذه الايات التي

التي جاءت في الصفات المتشابهة امروها كما جاءت بلا كيف انتهى قال الامام ابو
المعين مكحول النسفي في كتابه تبصرة الادلة ان نصر ابن يحيى البلخي روى عن عمر بن اسمعيل
بن حماد بن ابي حنيفة عن محمد بن الحسن انه سئل عن الايات والاخبار التي فيها من
صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره الى التشبيه فقال نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا
نقول كيف وكيف قال ابو المعين واليه ذهب من اصحابنا ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي
واليه ذهب ايضا مالك بن انس وعبد الله بن المبارك وابو معاذ خالد بن سليمان
صاحب سفيان الثوري وجماعة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه ومحمد بن
اسماعيل البخاري وابو داود السجستاني قال خاتمة الحفاظ والمحدثين ابن حجر العسقلاني
في شرحه للبخاري في باب قوله تعالى وكان عرشه على الماء من كتاب التوحيد واخرج ابو
القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن امه عن ام سلمة رضي الله
تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار به ايمان والجحود به
كفر ومن طريق ربيعة بن ابي عبد الرحمن انه سئل كيف استوى على العرش فقال الاستواء
غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله تعالى الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا
التسليم واخرج البيهقي بسند جيد عن الاوزاعي كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله
على عرشه ونؤمن بما ورد به السنة من صفاته واخرج الثعلبي من وجه اخر عن الاوزاعي
انه سئل عن قوله تعالى ثم استوى على العرش فقال هو كما وصف به نفسه واخرج
البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال كنا عند الامام مالك فدخل رجل فقال
يا ابا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى فاطرق الامام فاخذته الرحضاء
ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال كيف وكيف
عنه مرفوع وما اراك الا صاحب بدعة اخرجوا من طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول
عن ام سلمة لكن قال فيه والاقرار به واجب والسؤال عنه بدعة من طريق ابي داود
الطيالسي قال كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك
وابو عوانة لا يحدونه ولا يشبهونه ويروون هذه الاحاديث ولا يقولون كيف
قال ابو داود وهو قولنا قال البيهقي وعلى هذا مضى اكابرنا واسند اللالكائي عن محمد بن
الحسن الشيباني قال الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان بالقرآن وبالاحاديث
التي جاء بها الثقات عن رسول الله في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير فمن فسر شيئا
منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي واصحابه وفارق الجماعة لانه
وصف الرب تعالى بصفة لا شيء ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الاوزاعي والامام
مالك والثوري والليث بن سعد عن الاحاديث التي فيها الصفات فقالوا امروها كما
جاءت بلا كيف واخرج ابن ابي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الاعلى سمعت
الامام الشافعي لله اسماء وصفات لا يسع احدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه
كفر واما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الروية
والفكر فنثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه كما نفى عن نفسه بليس كمثله شيء واسند
البيهقي بسند صحيح عن احمد بن ابي الحواري عن سفيان ابن عيينة قال كل ما وصف الله به
نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه ومن طريق ابي بكر الضبعي قال مذهب اهل

السّنة فی قوله الرحمن علی العرش استوی بلا کیف والاثار فیه عن السلف کثیرة وهذه
طریقة الامام الشافعی واحمد بن حنبل الی ان قال قال امام الحرمین فی الرسالة النظامیة
اختلفت مسالك العلماء فی هذه الظواهر فرای بعضهم تأویلها والتزم ذلك فی ای
الکتاب وما یصح من السنن وذهب ائمة السلف الی الانکفاف عن التأویل واجراء الظواهر
علی مواردها وتفویض معانیها الی الله تعالی والذی نرتضیه رأیا وندین الله به عقیدة
اتباع سلف الامة للدلیل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو کان تأویل هذه الظواهر
حتما لما ترکوه ولاشك ان یکون اهتمامهم به فوق الاهتمام بفروع الشریعة واذا انصرم
عهد الصحابة والتابعین علی الاضراب عن التأویل کان ذلك هو الوجه المتبع انتهی و
قد تقدم النقل عن اهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار کالثوری والاوزاعی ومالك
واللیث ومن عاصرهم وکذا من اخذ عنهم من الائمة فکیف لا یوثق بما اتفق علیه اهل
القرون الثلثة وهم خیر القرون بشهادة صاحب الشریعة الی هنا من کلام خاتمة الحفاظ
ابن حجر العسقلانی فی شرح البخاری قال الامام البغوی فی شرح السنة فی بیان قوله علیه
السلام حتی یضع الجبار قدمه القدم والرجل المذکورتان فی هذا الحدیث من صفاته
المنزهة عن التکییف والتشبیه وکذلك کل ما جاء من هذا القبیل فی الکتاب والسنة
کالید والاصبع والعین والکف والنزول والمجیئ والاتیان فالایمان بها فرض والامتناع
عن الخوض فیها واجب والمهتدی من سلك فیها طریق التسلیم والخائض فیها زائغ والمنکر
معطل والمکیف مشبه تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا لیس کمثله شیئ وهو
السمیع البصیر انتهی قلت وکلمات الحنفیة والاشاعرة حیث کانوا یقولون طریقة السلف
اسلم وطریقة الخلف احکم تدل علی انه لا حرج علی السالکین فی ای من هذین الطریقین
سلکوا وکلام الامام البغوی یدل علی ان سلوك طریقة السلف واجب وانه یجب
علینا الایمان بهذه الصفات کما یجب علینا الایمان بالصفات السبعة والثمانیة
المعروفة وانه کما یلزم من نفی هذه الصفات السبعة تعطیل وکون الذین ینفونها معطلة
کذلك نفی هذه الصفات عنه تعالی تعطیل والذین ینفونها عنه تعالی معطلة حیث قال
والمنکر معطل والمهتدی من سلك طریق التسلیم فمن تأمل حق التأمل ان هذا الکلام
لیس بکلام الامام البغوی وحده بل هو کلام القرون الثلثة برمتهم کما تحققت من کلام
امام الحرمین ومن الکلمات التی نقلناها اولا عن الائمة والله ولی التوفیق وبیده ازمة
التحقیق **قوله** والعرش الجسم المحیط بسایر الاجسام سمی به لارتفاعه او للتشبیه بسریر
الملك فان الامور والتدابیر تنزل منه وقیل الملك قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزی فی
تفسیره وقد شذ قوم فقالوا العرش بمعنی الملك وهو عدول عن الحقیقة الی التجوز مع
مخالفة الاثر الم یسمعوا قوله وکان عرشه علی الماء اتراه کان الملك علی الماء وکیف یکون
الملك یاقوتة حمراء یعنی الاثر الوارد علی ان العرش یاقوتة حمراء وبعضهم یقول استوی
بمعنی استولی ویحتج بقول الشاعر حتی استوی بشر علی العراق ۞ من غیر سیف ودم مهراق
وبقول الشاعر ایضا هما استویا بفضلهما جمیعا ۞ علی عرش الملوك بغیر زور وهذا
منکر عند اللغویین قال ابن الاعرابی العرب لا یعرف استوی بمعنی استولی ومن قال ذلك
فقد اعظم وانما یقال استولی فلان علی کذا اذا کان بعیدا عنه غیر متمکن منه ثم تمکن

وهذه الرسالة الفها الامام المذکور للوزیر المشهور بنظام الملك وزیر ملك شاه السلجوقی [illegible] ... السلطنة ... العلماء والصلحاء والمشایخ ... مدارس فی بغداد ... لکل منها النظامیة ... فی مدرسته فی بغداد الامام ... ابو اسحق الشیرازی ... وهذا التحقیق الذی ذکره امام الحرمین ... ذکره خاتمة الحفاظ ... السلف ... الحمد لله رب العالمین

ثم تمکن منه والله تعالی عز وجل لم یزل مستولیا علی الاشیاء والبیتان لا یعرف
قائلهما کذا قال ابن فارس اللغوی ولو صحا فلا حجة فیهما لما بینا من استیلاء من لم
یکن مستولیا نعوذ بالله تعالی من تعطیل الملحدة وتشبیه المجسمة **قوله** ولم یذکر عکسه
للعلم به اولان اللفظ یحتملهما بان تکون المعنی انه یلحق اللیل بالنهار والنهار باللیل
قال مولانا العلامة ولم یذکر عکسه لا لان اللفظ یحتملهما اذ لابد من ارادة احدهما
علی التعیین بل للعلم به **قوله** وهو صفة مصدر محذوف تقدیره یطلبه طلبا حثیثا **قوله**
تعالی بالوحدانیة فی الالوهیة وتعظم بالتفرد فی الربوبیة قال ابو حیان تبارك فعل
جامد لا یتصرف فلا یقال منه مضارع ولا اسم فاعل ولا فعل امر لا یقال یتبارك
ولا تبارك انتهی لا یقال ورد فی الحدیث تبارکت ربنا وتعالیت لانا نقول مراده من
نفی التصرف نفی کونه متصرفا تاما لا نفی اصل التصرف والقرینة علی ذلك قوله فلا یقال
منه مضارع ولا اسم فاعل ولا فعل امر وذلك مثل قولهم فی لیس انه غیر متصرف مع
انه یجیئ منه امثلة مطردة **قوله** وعمد الی ایجاد الاجرام السفلیة عطفه بالواو واشارة
الی ان خلق الارض لم یتعین تأخره عن خلق السماء فیوافق ما مر تحریره فی سورة البقرة کذا
قاله الشیخ زکریا **قوله** فخلق جسما قابلا للصور المتبدلة والهیئات المختلفة ثم قسمها
بصور نوعیة متضادة الاثار والافعال فی حاشیة السنان والشهاب اراد المص
بالجسم ههنا الهیولی لانها مادة المنقسمة الی الاقطار الثلثة انتهی وفیه نظر لانه
ان کان المراد بالخلق فی قول المصنف فخلق جسما اخراج الشیئ من العدم الی الوجود فلا
یصح ارادة الهیولی من الجسم ههنا لان الهیولی قدیم عند من یقول بها وهم ارسطو و
اتباعه فلم یکن مسبوقا بالعدم تقدمه عندهم وان کان المراد بذلك التقدیر فعلی
تقدیر ملائمة لمذهب الحکماء لم یصح ایضا اذ ارباب الشرایع عامة ینکرون وجود الهیولی
لانهم یقولون لا قدیم سوی الله تعالی وصفاته فکان ینبغی ان یحمل الجسم علی معناه
ویراد به العناصر الاربعة ثم بعد ذلك قوله قابلا للصور المتبدلة والهیئات المختلفة
ثم قسمها بصور نوعیة متضادة الاثار والافعال کلام یبتنی علی اصل من اصول الفلاسفة
وهو ان المبداء الفیاض لیس بفاعل مختار بمعنی یصح منه الفعل والترك بل هو موجب
بالذات یقع منه الافاضة علی ما یقتضیه الاستعدادات الواقعة فی موادها وهی
الهیولی **قوله** ثم انشاء انواع الموالید الثلثة وهی النباتات والحیوانات والمعادن
قوله مع الیومین الاولین ای اللذین خلق فیهما السموات کذا قاله الشیخ زکریا **قوله**
بتحریك الافلاك وتسییر الکوکب قال الامام عبد القاهر البغدادی فی کتابه الموسوم
بالتبصرة ذهب اهل الاسلام واهل الکتاب الی ان الافلاك ساکنة وانما یتحرك فیها
الکواکب وهی کلها فی الفلك الاسفل دون ما فوقه والعلم بما عدا الافلاك واقع من طریق
الشرع لا مجال للحس فیه ومن زعم ان الافلاك متحرکة حرکة دوریة ابطل کون العرش والملائکة
فوق الافلاك وبناه علی کون الافلاك مماسة ولا دلیل معه علی ذلك انتهی وعبد القاهر
هذا کان من عظماء الاشعریة وقدمائهم وهو اقدم زمانا من الشیخ الامام سیف الحق
ابی المعین میمون النسفی صاحب تبصرة الادلة وکان ابو المعین فینقل احیانا فی تبصرته
من هذه التبصرة **قوله** وتکویر اللیالی والایام الکور الدور ومعنی قوله عز وجل یکور

الليل على النهار ويكور النهار على الليل ينقص من ذلك ويزيد في هذا وينقص من هذا
ويزيد في ذلك قوله يبعث الانبياء وشرع الاحكام قال في المعالم وهذا معنى قول الحسن
والسدي والضحاك والكلبي وقال عطية لا تعصوا في الارض فيمسك الله المطر ويهلك
الحرث بمعاصيكم فعلى هذا معنى قوله بعد اصلاحها اي بعد اصلاح الله تعالى اياه بالمطر
والخصب قال تعالى خوفا وطمعا حال اي خايفين من الرد طامعين في الاجابة ابن
عطا من النيران وفي الجنان ذو النون من الفراق وفي التلاق او من غيب العاقبة وفي
ظاهر الهداية او من العدل وفي الفضل كذا في تفسير ابي الفضل محمد بن ابي يزيد طيفور
السجاوندي قدس سره قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين قال الامام الثعلبي
في تفسيره وكان حقه قريبة واختلف النحاة فيه واكثروا وانا ذاكر نصوص ما قالوا
قال سعيد بن جبير الرحمة ههنا الثواب وقال الاخفش هو المطر فيكون قريبا نعتا للمعنى
دون اللفظ كقوله واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه
ولم يقل منها لانه اراد بالقسمة الميراث والمال وقال فبدأ باوعيتهم قبل وعاء
اخيه ثم استخرجها من وعاء اخيه والصواع مذكر لانه اراد به المشربة والسقاية و
قال الخليل بن احمد القريب والبعيد يستوي فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع واحتج
بقول الشاعر كفى حزنا اني مقيم ببلدة اخلاي عنها نازحون بعيد وقال آخر كانوا
بعيدا فكنت آملهم حتى اذا ما تقاربوا غدروا وقال في المؤنث فالدار مني قريب
عن بنا زحة لكن نفسي ما كادت مواتاتي وقال سيبويه لما اضاف المؤنث الى
المذكر اخرجه على مخرج التذكير وقال الكسائي اراد ان رحمة الله مكانها قريب كقوله
سبحانه وما يدريك لعل الساعة قريب اي لعل اتيانها وقال النضر بن شميل الرحمة
مصدر ومن حق المصادر التذكير قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه وقال زياد
الاعجم ان السماحة والمروة ضمنا قبرا بمرو على الطريق الواضح ولم يقل ضمنتا لانهما
مصدران وقال ابو عمرو بن العلا القريب في اللغة على ضربين قريب قرب وقريب قرابة
تقول العرب هذه المرأة قريب منك اذا كان بمعنى المسافة والمكان قال امرؤ القيس له
الويل ان امسى ولا ام هاشم قريب ولا البسباسة ابنة يشكرا وقال ابو عبيدة
القريب والبعيد يكونان للتأنيث والتذكير واحتج بقول عروة بن ورد عشية لا عفراء
قريبة فتدنوا ولا عفراء منك بعيد وقال ابو عبيدة القريب والبعيد اذا كانا
اسمين استوى فيهما المذكر والمؤنث وان بنيتهما على قربت وبعدت قلت قربت فهي
قريبة وبعدت فهي بعيدة قوله ترجيح للطمع وتنبيه على ما يتوسل به الى الاجابة وهو
الاحسان لا يقال ان رحمة الله تعالى وسعت كل شئ فما معنى التقريب والتخصيص
ههنا لانا نقول التي وسعت كل شئ هي الرحمة العامة والمختص بالمحسنين والمتصف
بالقرب هي الرحمة الخاصة التي هي نوع من الرحمة العامة قال مولانا العلامة خوفا
وطمعا اي خايفين من عقابه طامعين والخوف هو الانزعاج بما لا يؤمن به من
المضار والطمع توقع المحبوب وانما قدم الخوف لانه اهم ان رحمة الله قريب من المحسنين
استيناف لتعليل ما قدمه من القيدين عبارة واشارة اما الاول فظاهر فان
الاخبار التأكيدي عن قرب رحمته تعالى مطمع واما الثاني فلان اشتراط الاحسان

هذا البيت من قصيدة قالها زيادة الاعجم
في مرثية واحد من اولاد مهلب بن
ابي صفرة وهي طويلة

الاحسان وهو وراء الايمان والاسلام مظنة الخوف لعامة المؤمنين وقد قال
كثير من العلماء ينبغي ان يغلب الخوف على الرجاء طول الحيوة فاذا جاء الموت غلب الرجاء
ومن هنا اتضح وجه آخر لتقديم الخوف على الطمع انتهى وكتب في الحاشية وفيه رد لمن قال
ان فيه ترجيحا للطمع انتهى وقول المصنف ذوي خوف من الرد لقصور اعمالكم وعدم استحقاقكم
وطمع في اجابته تفضلا واحسانا لفرط رحمته صريح في انه حمل الخوف على الخوف من رد الدعاء
والطمع على الطمع في اجابة الدعاء وقول مولانا في بيان قوله تعالى خوفا وطمعا خايفين
من عقابه وطامعين في ثوابه صريح في انه لم يحمل الخوف والطمع على ما حمله المص بل
الخوف من عقابه والطمع على الطمع في ثوابه فبنى كلامه المذكور بعده وهو قوله استيناف
لتعليل ما قدمه الخ وقوله وقد قال كثير من العلماء الخ على هذا البيان فالنكتة التي ذكرها
العلامة بعد ذلك مبنية على ما ذكره من البيان اولا بلا ممانعة لما ذكره المص من
ترجيح الطمع على الخوف اذ الطمع والخوف في نسق المص محمول على معنى وفي نسق العلامة محمول
على معنى آخر فقول العلامة رد لمن قال ان فيه ترجيحا للطمع فالرد مدفوع لا يتوجه
على المص وكل من المعنيين الذين ذكرهما المصنف وذكرهما العلامة في قوله تعالى
خوفا وطمعا مروي عن ائمة التفسير كما ذكره الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي وغيره الا ان ما
ذكره العلامة في بيان خوفا وطمعا مروي عن ابن عباس كما ذكره غير واحد من اصحاب
الروايات فان قال احد ما ذكره العلامة في قوله تعالى خوفا وطمعا ارجح مما ذكره المصنف
فيه لكان له وجه ثم الظاهر من نسق العلامة انه حمل الاحسان على المعنى الاخص له
وهو ان تعبد الله تعالى كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك والظاهر من نسق المصنف
انه حمل الاحسان على معناه الاعم وكل من المعنيين ورد في الشرع الا ان المعنى الاعم اكثر
ورودا في الكتاب والسنة من المعنى الاخص قوله او الذي هو مصدر كالنقيض
بالنون والقاف والضاد المعجمة في القاموس نقيض الادم والرحل والوتر والرحال
والمحامل والاصابع والاضلاع والمفاصل اصواتها قوله او للفرق بين القريب من
النسب والقريب من غيره قال الزجاج هذا غلط اذ كل ما قرب من مكان او نسب
يجوز فيه التذكير والتأنيث كذا في حاشية الجلال السيوطي واورد في الكشاف من الوجوه
التي ذكرها اولا ان تأنيث الرحمة غير حقيقي انتهى قال مولانا العلامة واما التذكير لكون
التأنيث غير حقيقي فوهم لوجوب التأنيث في نحو الشمس طالعة والموعظة نافعة
انتهى فكانه لهذا تركه المصنف قوله جمع نشور بمعنى ناشر وهو جمع مقيس او جمع
ناشر على النسب اي ذات نشر من الطي او نشور من الحيوة كذا في البحر قوله بفتح النون
اي وسكون الشين ايضا قال حتى اذا اقلت غاية لارسال الرياح قوله اي حملت الاظهر
ترك الضمير لان لفظ سحابا لم يذكر ههنا بل ذكر بعده ولعل النسخة التي ذكر فيها الضمير
ذكر سحابا متصلا بفعله ولم يذكر مع وصفه كما في نسختي لكن اكثر النسخ مثل الاول
قوله فان المقل للشئ يستقله استقل الشئ رفعه من مكانه او عده قليلا او حمله
كذا في تاج المصادر وفي التقريب لان المطيق يرى ما يرفعه قليلا قوله جمعه لان
السحاب بمعنى السحايب قال ابو حيان والسحاب اسم جنس بينه وبين مفرده تاء
التأنيث فيذكر كقوله تعالى والسحاب المسخر ويؤنث ويوصف ويخبر عنه بالجمع

كقوله تعالى ثقالا ونقله بالماء الذى فيه ونسب السوق اليه تعالى بنون العظمة
التفاتا اذ فيه خروج من ضمير الغيبة فى رحمته الى ضمير المتكلم فسقناه لما فيه من عظيم
المنة وجليل النعمة **قوله** لاجله او لاحيائه او لسقيه قال ابو حيان واللام فى لبلد لام
التبليغ كقولك قلت لك وقال الزمخشرى لاجل بلد فجعل اللام لام العلة ولا يظهر
ويقال لام الايصال ولام الوصل ايضا
فرق بين قولك سقت لك مالا وسقت لاجلك مالا فان الاول اوصلته لك و
ابلغتكه والثانى لا يلزم وصوله اليه بل قد يكون الذى وصل اليه المال غير الذى
علل به السوق الا ترى صحة قول القائل لاجل زيد سقت لك مالك ودفعه مولانا
العلامة بانه لا يلزم ان يصل له المسوق بل يكفى ان يكون وصوله لما وصل له
لمصلحته فينتظم المسوق الى الجبال والاودية انتهى قلنا انما يتم لو فسر البلد ههنا مثل
ما اشتهر عند العامة من الارض العمران بالابنية والقصور وسكانها وليس كذلك
بل فسر ههنا بكل موضع من الارض عامرا او خرابا مسكونا او غير مسكون كما سيجيء
ثم قال ابو حيان ووصف البلد بالموت استعارة حسنة لجدبه وعدم نباته كانه
كانه من حيث عدم الانتفاع به كالجسد الذى لا روح فيه **قوله** فانزلنا به الماء بالبلد
او بالسحاب او بالسوق او بالريح وكذلك فاخرجنا به ويحتمل فيه عود الضمير الى
الماء واذا كان للبلد فالباء للالصاق فى الاول وللظرفية فى الثانى واذا كان لغيره
فهى للسببية من كل الثمرات من كل انواعها قال مولانا العلامة فانزلنا به الماء
اى بالبلد او بالسوق او بالسحاب والباء للسببية وعلى الاول يحتمل الظرفية و
الالصاق الماء المعهود وهو ما تقل به السحاب فاخرجنا به اى بالماء لانه اقرب
لفظا ومعنى لا الى البلد على ان الباء للظرفية لقوله من كل الثمرات فان جميع انواعها
لا يخرج فى البلد ولقوله تعالى وهو الذى انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات
كل شىء فانه صريح فى المعنى الاول والقرآن يفسر بعضه بعضا انتهى وقوله لا الى البلد
على ان الباء للظرفية معناه لا يصح ان يرجع الى البلد بان يكون الباء على تقدير رجوع
الضمير الى البلد للظرفية كما قال به البيضاوى ومحصل اعتراضه ان ضمير به فى فاخرجنا
رجوعه الى الماء متعين بحيث لا يصح غيره لامرين احدهما من كل الثمرات فان جميع
انواعها لا يخرج فى البلد وثانيهما قوله تعالى وهو الذى انزل من السماء ماء
فاخرجنا به نبات كل شىء وهو صريح فى الرجوع الى الماء فقول القاضى وكذلك
فاخرجنا به ويحتمل فيه عود الضمير الى الماء مردود لانه جعل الضمير فى الثانى
مثل الضمير فى الاول فى رجوعه الى الامور الاربعة بدون التمريض والترنيف
وجعل رجوعه الى الماء مرتفيا مرجوحا مع ان الواقع فى كل منهما خلافه فهذا محصل
ما كتب فى الحاشية من ان فيه ردا لرجوع الضمير الى البلد والسحاب والسوق انتهى
قوله لا الى البلد فان جميع انواعها لا يخرج فى البلد ان اراد من البلد البلد المعين
فلا يضرنا ولا ينفعه وان اراد البلد المطلق فلا نسلم عدم الخروج قال مولانا سعدى
دفعا لشبهة العلامة الظاهر ان الاستغراق فى كل عرفى انتهى ولا حاجة اليه اذ
لا ضرورة لنا فى الصرف عن الاستغراق الحقيقى وفى بعض الحواشى للكشاف ان البلد
ههنا كل موضع من الارض عامرا او غيره مسكون او غير مسكون وفى لباب التفاسير

التفاسير يطلق البلد على كل جزء من الارض عامرا كان او خرابا انتهى سيما اذا
قلنا ان المقصود اظهار القدرة فى ابنات انواع المتفننة فالحمل على الاستغراق
الحقيقى ابلغ فى اظهار القدرة قوله وثانيهما قوله تعالى انزلنا من السماء ماء فاخرجنا به
نبات كل شىء وهو صريح فى الرجوع الى الماء قلنا نعم الا انه لا يضر الزمخشرى والقاضى
ولا ينفعك لانه ذكر فى هذا المقام قبله الريح والسحاب والسوق حيث قال و
هو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه
لبلد ميت فالضمير فى سقناه متعين للسحاب لا غير ثم الضمير فى به فى قوله فانزلنا به
الماء وقد ذكر قبله البلد ايضا يحتمل رجوعه الى البلد او السحاب او السوق او
الريح فالضمير فى به فى قوله فاخرجنا به من كل الثمرات يحتمل رجوعه الى واحد من
الامور الاربعة السابقة تطبيقا للسوق وقد تقدم ههنا الماء ايضا ففيه
احتمال زايد على الاول فهذا قول المصنف وكذلك فاخرجنا به ويحتمل فيه عود
الضمير الى الماء فلم يقل المص الامام اقتضاه السياق والسباق واما قوله تعالى
وهو الذى انزل من السماء ماء فانبتنا به نبات كل شىء لم يذكر قبل الضمير ههنا لا الريح
ولا السحاب ولا السوق ولا البلد فتعين الضمير هناك للماء لذلك الذى
ذكرنا فتعين الماء هناك لا يدل على تعينها فيما نحن فيه لما علمت سيما وقد قيل
اولا سقناه لبلد ميت فالضمير فيه متعين للسحاب فلكل مقام مقال والغرض
من فن المعانى تطبيق الكلام لمقتضى الحال فالرد على الكشاف والقاضى بان
الضمير ههنا متعين للماء كما تعين فى الآية التى ذكرها غير موجه ولعل مولانا
اغتر بكلام صاحب الكشف ههنا حيث قال رجوعه الى الماء انسب للقرب لفظا
ومعنى ويطابقه والانفكاك الضمير لا بأس به اذا قام الدليل عليه وحسن الملاءمة
انتهى لان صاحب الكشف لا يقول بعدم صحة الرجوع الى غير الماء من البلد و
السحاب والسوق والريح بل يقول بصحة كل من ذلك ومناسبة للمقام كما لا يخفى
على من له معرفة باساليب الكلام وانما يقول يكون ما قاله انسب واحسن الجلال
مولانا فانه يقول يكون غيره مردودا **تنبيه** اقتصر فى الكشاف فى ارجاع الضمير
فى به فى الموضعين على البلد والسحاب والسوق ولم يذكر الريح والمص زاده فى
الموضعين فصار الاحتمال اربعة على تقريره وثلثة على تقرير الزمخشرى والمصنف
زاد على الاحتمالات الاربعة فى الثانى احتمالا خامسا وهو الارجاع الى الماء والزمخشرى
ترك ههنا هذا الاحتمال ايضا فاقتصر فى الاول والثانى على الثلثة المذكورة وقد
اقتصر ايضا فى قوله تعالى لبلد ميت على احتمالين والمص زاد ههنا لاحيائه وكذا
اقتصر فى بيان اسم الاشارة فى قوله كذلك نخرج الموتى على اخراج الثمرات والمص
زاد فيه احياء البلد ايضا وهذه عدة زيادات زادها المص فى هذا المقام ولا
يخلو شىء منها عن فائدة جديدة ونكتة جيدة وتعريض وطعن للزمخشرى فى
تركه **قوله** بعد جمعها وتطريتها بالقوى والحواس وفيه نظر لانه يلزم ان يكون
الحواس والقوى موجودة فى البدن قبل تعلق النفس به والوجه ان يقال بعد
جمع ابدانها وتهيئتها لتعلق النفس وصلوحها للقوى والحواس حتى اذا تعلق النفس

فاض معها القوى والحواس كذا فى حاشية الكازرونى والجواب ان الامام ابو منصور
الماتريدى والامام ابو زيد الدبوسى والراغب الاصفهانى والامام الغزالى وغير
هم ذهبوا الى ما ذهب اليه الحكماء من ان النفس الناطقة امر مجرد ليس بجسم
ولا بجسمانى بل هو متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وتحقق الحواس لا يتوقف
على تحقق النفس الناطقة اولا بدليل تحققها فى الحيوانات مع انهم لا يقولون بتحقق
هذا الامر المجرد فيها فقوله والوجه ان يقال الخ لا حاجة اليه اصلا قوله بمشيئته و
تيسيره عبر به عن كثرة النبات وحسنه وغزارة نفعه لانه اوقعه فى مقابلة
والذى خبث فى الكشاف باذن ربه بتيسيره وهو فى موضع الحال كانه قيل يخرج
نباته حسنا وافيا لانه واقع فى مقابلة نكدا انتهى لفظ مقابلة فى كلامى القاضى
والزمخشرى وقع مضافا الى ما بعده والمضاف اليه فى كلام الزمخشرى لفظة نكدا
وفى كلام المصنف والذى خبث لا يخرج الا نكدا اى مجموع هذه الجملة فى حاشية الطيبى
انما فسر باذن ربه بقوله حسنا وافيا وان كان معناه بتيسيره وتسهيله لكونه
واقعا فى مقابلة نكدا فالمطابقة اذن معنوية الجوهرى نكدت الركية قل ماؤها
ورجل نكد عسر انتهى فاللفظان المتقابلان على ما يقتضيه سبك الزمخشرى احدهما
باذن ربه والثانى نكدا وعلى ما يقتضيه سبك المصنف احدهما باذن ربه والثانى
مجموع قوله والذى خبث لا يخرج الا نكدا فضمير به فى قوله عبر به راجع الى قوله باذن
ربه ويحتمل رجوعه الى مجموع قوله يخرج نباته باذن ربه فيكون المقابل الاول
هو هذا المجموع ح لا قوله باذن ربه فقط ويؤيد هذا الاحتمال ذكر المقابل الثانى
مجموعا مركبا لا لفظا مفردا مثل الزمخشرى فالمتقابلان على تقرير المصنف فى كل
منهما هو مجموع المقيد والقيد وعلى تقرير الزمخشرى كل منهما هو القيد فقط ولعل
المصنف ترك سبك الزمخشرى لهذا قال مولانا سنان عبر به اى بخروج النبات عن
كثرته وحسنه بدليل انه اوقع ذلك فى مقابلة قوله والذى خبث لا يخرج الا نكدا اى
قليلا غير نافع وفى الكشاف حاصله ان ما عبر به هذا المعنى هو قوله باذن ربه لوقوعه
فى مقابلة قوله نكدا وما قاله المصنف اولى اذ لولا قوله باذن ربه لفهم هذا المعنى
ايضا بمعونة المقابلة لان الخروج فى الثانى لما قيد بالنكد دون الاول حمل هو على
خلافه ويوافقه كلام ابى حيان انتهى وفيه نظر اذ الظاهر من اول سبك المصنف
هو ما ذكرناه اولا ومن آخر سبكه هو ما ذكرناه ثانيا واما ما ذكره فليس بظاهر لا من
اول كلامه ولا من آخره اما الاول فظاهر واما الثانى فلان آخر كلامه انما يدل على ما
ذكرنا لا على ما ذكره لان المصنف ذكر فى المقابلة مجموع المقيد والقيد حيث قال لانه
اوقعه فى مقابلة الخ فيكون المقابل الاول ايضا هو المقيد والقيد معا لا المقيد
بدون قيده قال ابو حيان وفى الكلام حال محذوفة اى يخرج نباته وافيا حسنا وحذفت
لفهم المعنى ولدلالة والبلد الطيب عنها ولمقابلتها بقوله الا نكدا ولدلالة باذن
ربه لان ما اذن الله تعالى فى اخراجه لا يكون الا احسن انتهى وليس فى هذا السبك
ردا او مخالفة لتقرير الزمخشرى بل هو تقرير لكلام الزمخشرى بما يلوح من نسقه حيث
قال وهو اى باذن ربه فى موضع الحال ولم يقل حالا لانه قال وكانه قيل يخرج نباته

نباته حسنا وافيا فكل منه يلوح ما ذكره ابو حيان فجعل كلام ابى حيان مخالفا لكلام
الزمخشرى ههنا من سوء الفهم وعدم الاتقان لكلام الزمخشرى قوله كالحرة بفتح الحاء
والراء المهملتين وتشديد الراء ارض ذات حجارة سود قوله والسبخة ارض مالحة
لا تنبت شيئا قوله الا نكدا فى الكشاف النكد الذى لا خير فيه قوله وقرئ يخرج اى يخرجه
البلد فيكون الا نكدا مفعولا فى تفسير ابى الفرج وقراء ابن عبلة يخرج بضم الياء وكسر
الراء نباته بنصب التاء والذى خبث لا يخرج كذلك انتهى فمعنى قول المصنف وقرئ
يخرج وقرئ فى الموضعين يخرج من باب الافعال وقوله اى يخرجه البلد تفسير للفعل
الاول وبيان ان الفاعل هو ضمير البلد والمفعول هو نباته الذى يلى هذا الفعل وعبر
عنه بالضمير تصويرا للحاصل المعنى وقوله فيكون الا نكدا مفعولا بيان للفعل الثانى وكان
عبارة المصنف لا يخلو عن الانغلاق اذ كان ينبغى ان يذكر هذه القراءة عند الفعل
الاول الا انه اخرها للاشارة الى الفعلين معا ايجازا قوله والآية مثل لمن تدبر
الايات وانتفع بها ولمن لم يرفع اليها رأسا ولم يتأثر بها فمثل من تدبر الايات وانتفع بها
مثل البلد الطيب الذى يخرج نباته باذن ربه ومثل من لم يرفع اليها رأسا مثل الذى
خبث لا يخرج الا نكدا فى الكشاف وهذا التمثيل واقع على اثر ذكر المطر وانزاله بالبلد الميت
واخراج الثمرات به وقد قال قبله باسطر وهذا مثل لمن تنجع فيه الوعظ والتنبيه فيه
من المكلفين ولمن لا يؤثر فيه شئ من ذلك على طريق الاستطراد قال العلامة الطيبى
يعنى ان قوله والبلد الطيب الآية بالنظر الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون
تمثيل وتقريره انا بينا تلك الايات الدالة على القدرة الباهرة والعلم الكامل لعلكم
تتفكرون فيها ايها النظار لتعلموا انكم الينا ترجعون لكن لا تنجع تلك الايات الا فيمن
شرح الله صدره فتخرج نبات فكره طيبا ومن جعل صدره ضيقا لا تخرج نبات فكره
الا خبيثا فلا يرفع بها رأسا وبالنظر الى قوله تعالى اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت
الى اخره استطراد ولما كان هذا اصلا للكلام جيئ فى المستطرد بالواو للمناسبة بينهما
واما قوله كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون فمن باب الترقى لان من تذكر الاء الله
تعالى عرف حق النعمة فشكر فى حاشية الكشف وهذا التمثيل كالتفصيل للمتذكرين
وتفاوت السامعين المتدبرين وغيرهم وايثار خصوص التمثيل بالارض الطيبة والخبيثة
استطراد عقيب ذكر المطر وانزاله بالبلد وموازنة بين الرحمتين ولقربه من الاغراض
جيئ بالواو فى قوله والبلد الطيب وافاد ان ايثار الطيب الذى هو صفة مشبهة
فى مقابل الذى خبث اشارة الى ما ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم من ان كل مولود
يولد على الفطرة الحديث قال تعالى لقد ارسلنا نوحا الى قومه الآية قال الامام اعلم
ان الله تعالى لما ذكر فى تقرير المبداء والمعاد دلائل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين
باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء وفيه فوايد احدها التنبيه على ان اعراض الناس
عن قبول هذه الدلائل والبينات ليست من خواص قوم محمد عليه السلام بل هذه
العادة المذمومة كانت حاصلة فى جميع الامم السالفة والمصيبة اذا عمت هانت
فكانت ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول
وتخفيف ذلك على قلبه وثانيها انه تعالى حكى فى هذه القصص ان عاقبة اولئك

المنكرين كان الى اللعن فى الدنيا والخسار فى الاخرة وعاقبة امر المحققين الى الدولة فى
الدنيا والسعادة فى الاخرة وذلك يقوى قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين
وثالثها التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل
ينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ما فى ذكر هذه القصص من العبرة كما قال
تعالى لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب وخامسها ان ذكر هذه القصص
دال على نبوة محمد عليه السلام لانه كان اميا وما طالع كتابا ولا تلمذ لاستاذ فاذا
ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا اخطاء دل ذلك على انه انما عرفها
بالوحى من الله وذلك يدل على صحة نبوته ولقائل ان يقول الاخبار عن الغيوب
الماضية لا تدل على المعجزة لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقايع فالقاها
اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان علم الغيب ليس الا لله سبحانه
انتهى ثم ان الامام ترك هذه الشبهة على حالها ولم يذكر لها بعدها جوابا لا اجمالا
ولا مفصلا ولا مبهما ولا مبينا ولقد سبق فى هذا التفسير ايضا فى ذكر قصة حنين
الجذع فقال هناك ايضا مثل ما قال ههنا ان حنين الجذع لا يدل على المعجزة لاحتمال
ان الشيطان دخل فى باطن هذا الجذع فصرخ صراخا استمعه الحاضرون من الصحابة ولا
اعلم شيئا وقع فى هذا التفسير اشنع من هاتين المقالتين مع كثرة ما وقع فى هذا
التفسير من الامور الشنيعة الفظيعة التى يجب انكارها على من له حظ من الاسلام
وغالب ظنى ان مثل هاتين المقالتين مع تلك الامور الفضيحة المنكرة مدسوس
على الامام دسها بعض من الملاحدة فى خلال كلام الامام فى هذا التفسير اما ترويجا
لباطله وتنفيرا للناس عن الامام وقد اجمع ارباب التواريخ انه كان من اشد
المنكرين على الملاحدة الباطنية وعلى الفرق الضالة وقد قصدوا قتله واتلافه
فسلمه الله تعالى منهم وكان اذا ركب ومشى بين الناس يمشى بين يديه ومن
خلفه اشخاص كثيرة مصلتين سيوفهم خوفا من غوائل الباطنية وحفظا له من
غيلتهم وعندى ان النظر فى هذا التفسير احوج من النظر فى تفسير الكشاف على رجل
لم يتضلع من اثار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يتضلع من الاصول الدينية
واكتفى بالاشتغال بتأليفات الفلاسفة المشحونة باباطيلهم المزخرفة التى
هى كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء لانه ليس فى تفسير الكشاف ما يقاوم
الضروريات الدينية مثل حدوث العالم والحشر الجسمانى وغيرهما وانما فيه مقالات
تبتنى على اصول الاعتزال بحيث لا يؤدى تلك الاصول الى الكفر عند المحققين لعدم
مقاومتهما للضروريات الدينية بخلاف هذا التفسير فان فيه طامات ودواهى
لا يتفوه بها مسلم بل ينكرها ويستنكف عنها مثل اهل الاعتزال والروافض
والخوارج وغيرهم من الفرق الضالة لمقاومتها الضروريات الدينية فامثال
هذه الطامات ان شاء الله تعالى مدسوسة على الامام والامام برئ من جميعها
ان شاء الله تعالى ثم هذه الشبهة فى غاية السقوط بحيث لا يحتاج الى الجواب
فلنتقل على وجه التبرع ان القرآن مع اعجازه الذى اعترف به الموافق والمخالف قال
تعالى فى شأنه يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وقد قال تعالى ولو فتحنا عليهم بابا من

من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون
فمشاهدة معجزات جميع الانبياء من لدن آدم الى نبينا انما تنجع وتنفع لمن شرح الله
صدره للاسلام والا فمن لم يجعل الله له نورا يجعل لها محامل فاسدة تعوق له عن
الاعتراف بها والاذعان والقبول بها مثل هاتين الشبهتين المذكورتين فى تفسير الامام
ولقد شاهد قريش انشقاق القمر واستقصوا فى تحققه وسئلوا عن السابلة والسيارة
من الاطراف والنواحى فاخبروا بذلك جميعا فعند ذلك قالوا هذا سحر مستمر وكذا القبط
شاهدوا من موسى ايات باهرات فعند ذلك قالوا يا ايها الساحر ادع لنا ربك الخ و
كذا فرعون وكان قوم عيسى عليه السلام يقولون انما يخرج الشياطين ببعلزبول
معناه انما يخرج المسيح الشياطين عن المصروعين والمجانين بالشيطان الكبير فلما
سمع عليه السلام هذه المقالة منهم انزعج وتألم وشرع عليه السلام يجيبهم بجواب
شاف واف مذكور فى الاناجيل تركناه حذر الاطالة قال تعالى الى قومه قال مولانا
العلامة انما قال الى قومه لان بعثته كانت مخصوصة لقومه كبعثة ساير الانبياء
عليهم السلام غير نبينا فان بعثته عامة خاصة ولا ينافى هذا قول نوح رب لا تذر
على الارض من الكافرين ديارا لان من لم تعم دعوته لا يدخل تحت هذا الدعاء انتهى
ويرد عليه ان الحنفية وطايفة من الشافعية يقولون بالحسن والقبح العقليين
فلو لم يبعث للناس رسول لوجب عليهم الايمان بالله تعالى بعقولهم فهم مؤاخذون
بترك الايمان بالله تعالى فى الدنيا والاخرة ومن جملة القائلين به الامام الهمام ابو
حنيفة واصحابه رضى الله تعالى عنهم قوله لان من لم تعم له دعوته لا يدخل تحت هذا
الدعاء مما فيه نعم يتم هذا الكلام على مذهب الاشعرى الا ان مولانا حنفى الا ان
يقال انه مما اختار مذهب الاشعرى فى الحسن والقبح والله اعلم قوله اول نبى بعده بعث الخ
فى تفسير القرطبى ونوح اول الرسل الى الارض بعد آدم بتحريم البنات والاخوات والعمات
والخالات قوله بالغ فى النفى كما بالغوا فى الاثبات وعرضهم به اما انهم بالغوا فى الاثبات
فمن وجوه ايرادهم جملة اسمية وتوكيدهم بان واللام وجعلهم خبر الجملة ما يفيد الاستمرار
التجددى وجعلهم الضلال ظرفا حاويا له عليه السلام وجعلهم هذا الضلال عظيما
فى الغاية ووصفهم هذا الضلال بالوضوح ونهاية الظهور بحيث لا يخفى على احد واما
انه عليه السلام بالغ فى نفى ما قالوه فيه فمن وجوه ايضا عدوله عن التصريح فى النفى
الى الكناية وعن الظرفية الى التلبيس الذى هو ابلغ فى التنزه وعن تعظيم الضلال الى غاية
التحقير والتقليل وقد قصر عليه السلام السلب على نفسه حيث قال ليس بى ضلالة
فقدم الجار والمجرور واعتنى بى على الضلالة فحصل به التعريض لهم بانهم فى ضلال مبين
سيما وقد اورد عقيب هذا النفى هذا الاستدراك الذى يشعر بانه عليه السلام
معدن الهداية ومنبع الرشاد فى الكشاف فان قلت لم قال ليس بى ضلالة ولم يقل
ضلال كما قالوا قلت الضلالة اخص من الضلال فكانت ابلغ فى نفى الضلال عن نفسه
كانه قال ليس بى شئ من الضلال كما لو قيل لك الك تمر فقلت ما لى تمرة انتهى قال
صاحب الانتصاف تعليله بكون نفيها ابلغ من نفى الضلال بانها اخص منه غير
مستقيم والله اعلم فان نفى الاخص اعم من نفى الاعم فلا يستلزمه ضرورة ان

الاعم لا يستلزم الاخص بخلاف العكس الا ترى اذا قلت هذا ليس بانسان لم
يستلزم ذلك ان لا يكون حيوانا ولو قلت هذا ليس بحيوان لاستلزم ان لا
يكون انسانا فنفى الاعم كما ترى ابلغ من نفى الاخص والتحقيق في الجواب ان يقال
الضلالة ادنى من الضلال واقل لانها لا تطلق الا على الفعلة الواحدة منه واما
الضلال فيطلق على القليل والكثير من جنسه ونفى الادنى ابلغ من نفى الاعلى لا من
حيث كونه اخص وهو من باب التنبيه بالادنى على الاعلى والله اعلم انتهى قال العلامة
الطيبي روى عن المصنف انه قال نفى ان يكون معه طرف من الضلال واثبت في الغاية
القصوى من الهدى حيث كان رسولا من رب العالمين وفيه اظهار لمكابرتهم وفرط
عنادهم حيث وصفوا من هو بهذه المنزلة من الهدى بالضلال المبين الظاهر
شانه لا ضلال بعده ثم قال وقال صاحب التقريب وفي قول المصنف نظر لان الضلال
اما ان يراد به الكثير والجنس فعلى الاول لا نسلم ان الواحد اخص بل الصحيح العكس
لانه كلما وجد الكثير وجد الواحد ولا ينعكس فالواحد اعم ويتم الجواب اي يلزم من نفى
العام نفى الخاص من غير عكس فكان نفيها ابلغ اي ليس بي شيء من الضلال وعلى الثاني
يصح ان الضلالة اخص ولكن لا يتم الجواب اذ لا يلزم من نفى الخاص نفى العام
ولما تضمن كونه رسولا معنى كونه مهتديا صح الاستدلال به على انتفاء الضلالة
وقريب من هذه المعاني ذكره صاحب الانتصاف وقلت وبالله التوفيق والعجب
من هذه الفضلاء كيف يتكلمون بما لا جدوى معه وطولوا من غير النظر الى المقام
فان المصنف انما يتكلم لمقتضى الحال ومطابقة الجواب للسؤال ولا يعتبر مفردات
اللفظ بيانه ان القوم لما اثبتوا له نوعا من الضلال وهو كونه ضلالا مبينا
لا مطلق الضلال كما توهموه يدل عليه ما رويناه عنه وصفوه بالضلال المبين
الظاهر شانه لا ضلال بعده فالجواب انما يطابق اذا كان ابلغ منه فاذا لم تحمل
الضلالة على ما قدره فمن اين تفيد الابلغية ولو لم ترد المبالغة لكان مقتضى
الظاهر ان يقال في جواب انا نراك في ضلال ليس بي ضلال فلما اثبتوا التنوع
نفى الواحدة فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام نفى الجنس لتنتفي الماهية
قلت فاذن يفوت مقتضى العدول من لفظ الضلال الى الضلالة وارادة الندرة
منها لان نفى الشيء مع الصفة في مقام نفيه ابلغ من نفيه وحده كما ستقف عليه
في قوله ولا شفيع يطاع ولان نفى الواحدة لارادة انتفاء الماهية ابلغ من العكس
لمكان الكناية واستلزام الاستغراق بحسب افراد الجنس كما قال صاحب المثل فاذا
نفى نوح عليه السلام عن نفسه المرة الواحدة من الضلال فقد نفى ما فوقها من
المرتين والمرات الكثيرة فظهر ان التركيب انما يفيد المطلوب اذا وقع جوابا مع
ارادة المبالغة لا بالنظر الى اللفظ من حيث هو هو انتهى قال صاحب الكشف عند
قول الزمخشري قلت الضلالة اخص من الضلال فكانت ابلغ في نفى الضلال عن
نفسه اشار به الى ان التاء للمرة لان مقام المبالغة في الجواب لقولهم الاحمق يقتضي
ذلك الا ترى الى قوله ولكني رسول الدال على انه منبع الهداية والواحدة المستفادة
منه باعتبار اقل ما يتطلق فرجع حاصل المعنى ليس بي اقل قليل من الضلال فضلا

فضلا عن الضلال المبين وما يتخايل ان نفى الماهية ابلغ لان نفى الشيء مع قيد
الوحدة قد يكون بانتفاء الوحدة الى الكثرة مضمحل بما حققناه ان الوحدة ليست
صفة مقيدة بل اللفظ موضوع للجزء الاقل وهو الواحد المتحقق مع الكثرة ودونها
ويشهد له قول المصنف في قوله تعالى ولا يخافون لومة لائم اللومة المرة من اللوم
وفيها وفي التنكير مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللوام قوله
استدراك باعتبار ما يلزمه وهو كونه على هدى كانه قال ولكني على هدى في الغاية
لاني رسول من الله قال ابو حيان عند قوله تعالى قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني الآية
لم يرد النفي منه على لفظ ما قالوه فلم يأت التركيب لست في ضلال مبين بل جاء في
غاية الحسن من نفى ان يلتبس به ويختلط ضلالة ما وفي ندائه لهم ثانيا والاعراض
عن جفائهم ما يدل على سعة صدره والتلطف بهم ولما نفى التباس ضلالة ما به
دل على انه على الصراط المستقيم فصح ان يستدرك كما تقول ما زيد بضال لكنه مهتد
فلكن واقعة بين نقيضين لان الانسان لا يخلو من احد الشيئين الهدى والضلال
فلا تجامع ضلالة الرسالة وفي قوله من رب العالمين تنبيه على انه ربهم لانهم
من جملة العالم اي من ربكم المالك لاموركم الناظر لكم بالمصلحة حيث وجه لكم
رسولا يدعوكم الى افراده بالعبادة انتهى قال مولانا العلامة استدراك بطريق
الكناية كانه قال ولكني على هدى كامل في الغاية لاني رسول قابل تصريحهم بالتعريض
الذي هو اوقع في البلاغة وبالكناية التي هي ابلغ في النكاية واداة ظرفية بالملابسة
لانها اوسع دائرة في النفي يكون اقطع لدابر احتمال الضلال واداة تعظيمه في التضليل
باداة التحقير والتقليل قال تعالى واعلم من الله ما لا تعلمون في تفسير ابي الفرج قال مقاتل
اعلم من نزول العذاب ما لا تعلمونه وذلك ان قوم نوح لم يسمعوا بقوم عذبوا قبلهم
قوله صفات لرسول او استيناف في الكشاف فان قلت كيف موقع قوله ابلغكم قلت
فيه وجهان احدهما ان يكون كلاما مستأنفا بيانا لكونه رسول رب العالمين والثاني
ان يكون صفة لرسول فان قلت كيف جاز ان يكون صفة ولفظه لفظ الغائب قلت
جاز ذلك لان الرسول وقع خبرا عن ضمير المخاطب فكان في معناه كما قال انا الذي
سمتني امي حيدره انتهى في الحاشية السنانية قيل وهو قبيح عند النحاة حتى قال المازني
لولا شهرة وروده لرددته قلت فينبغي حمل الآية على الاستيناف اذ لا معنى لحمل كلام رب
العزة على الوجه الضعيف مع ظهور الوجه القوي انتهى قال صاحب الانتصاف وقد
استدرك ابن جني قول ابي الطيب انا الذي نظر الاعمى الى ادبي عدولا عن لفظ الغيبة وهذه
الآية والرجز العلوي كفيلان بتحسين ما ارتكبه ابو الطيب انتهى وفي الحاشية الشهابية
لا وجه لقول سنان لان ما ذكره المازني في صلة الموصول لا في وصف النكرة فانه
وارد في القرآن مثل بل انتم قوم تجهلون مصرح بحيثه في كتب النحو والمعاني قوله الهمزة
للانكار والواو للعطف على محذوف اي اكذبتم وعجبتم قال ابو حيان تضمن قولهم انا
لنراك في ضلال مبين استبعادهم واستجهالهم ما اخبرهم به من خوف العذاب عليهم
وانه بعثه الله اليهم لعبادته وحده ورفض الهتهم وتعجبوا من ذلك والهمزة للانكار
والتوبيخ اي هذا مما لا يتعجب منه اذ له تعالى التصرف التام بارسال من يشاء لمن

يشاء قال الزمخشري الواو للعطف والمعطوف محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان
جاءكم انتهى وهذا كلام مخالف لكلام سيبويه والنحاة لانهم يقولون ان الواو تعطف
ما بعدها على ما قبلها من الكلام ولا حذف هناك وكان الاصل واعجبتم لكنه اعتني
بهمزة الاستفهام فقدمت على حرف العطف لان الاستفهام له صدر الكلام قوله على
لسان رجل منكم وهذا المعنى هو الذي ذهب اليه ابن قتيبة صاحب كتاب المعارف
وصاحب ادب الكاتب وارتضيه الامام الواحدي ونقل منه وابن قتيبة من قدماء
ائمة العربية والتفسير وكذا الامام الواحدي قال مولانا العلامة ان جاءكم ذكر من
ربكم كل ما يأتي من الله تعالى فله حكم النزول فكان جاءكم معناه نزل فيحسن معه
ان يقال على رجل ولا حاجة الى تقدير لسان انتهى ويرد عليه ان قوله تعالى لقد
جاءت رسل ربنا بالحق وقوله الم يأتكم نذير وقوله تعالى ما جاءنا من بشير ولا نذير
لقد جاءكم بشير ونذير وامثالها كل منها يقال له مما يأتي من الله ومع ذلك لا يلائم
فيها النزول وانما كل منها على معناه الظاهر وتقدير هذا المضاف ههنا بعدما كان
انسب لسبك النظم الشريف فيه حسم لاعتذارهم في تركهم الاتباع لكلامه عليه السلام
بعد فهم كلامه عليه السلام لمخالفة كلامه كلامهم ولغته لغتهم وجنسه جنسهم
واما اذا كان الجنس واللسان واحدا فادعاء عدم الفهم من التعظم والعتو والاستكبار
واني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم واصروا و
استكبروا استكبارا ففيه اشعار بان كلامه عليه السلام كاف واف بليغ بين وفيهم
الاستعداد لفهمه الا انهم لا يريدونه عتوا وعنادا واستكبارا ثم ان المص فسر الذكر
بالرسالة والوعظ وقدم الرسالة على الموعظة ولو عكس الامر لكان اولى لان تفسير
الذكر ههنا بالموعظة جاء عن ابن عباس ورويه عنه ائمة التفسير قوله وفائدة حرف
حرف الترجي التنبيه على ان التقوى غير موجب والترحم من الله تعالى تفضل اراد
بذلك الكلام الى ان في هذا النسق الشريف اشارة الى رد ما ذهب اليه اهل الاعتزال
من انه يجب على الله تعالى اثابة المطيع فالترحم من الله تعالى على اهل التقوى امر يجب
عليه تعالى بحيث لو تركه لكان متصفا بالجور والسفه تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فثواب اهل الطاعة وعقاب اهل المعصية مقطوع بحصولهم عندهم لا يجري
فيه الترجي على سبيل الحقيقة فان جرى فانما هو على طريقة التمثيل مطلقا اي بالنسبة
الى الخالق او بالنسبة الى المخلوق ثم ان هذا الاحتجاج خطابي اقناعي والا فيحتمل وقوعه
تعليما للعباد كما في قوله تعالى ان شاء الله آمنين قوله وان المتقي ينبغي ان لا يعتمد
على تقواه ولا يأمن من عذاب الله يعني يجب للمتقي ذلك لان الامن من عذاب الله مثل
اليأس من رحمة الله تعالى كلاهما كفر وكذا الاعتماد على عمله منهي عنه وقد ورد
في الصحيح انه لا يدخل الجنة احد بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان
يتغمدني الله برحمته ففي هذا الحديث ايضا دليل لاهل الحق على ان الثواب فضل من الله
تعالى وابطال لما قاله اهل الاعتزال من ان الطاعة موجبة للثواب قوله وكانوا
اربعين رجلا واربعين امرأة هذا هو المشهور في كتب الطبقات والسير حتى يقال
للقرية التي نزلوها بعد الطوفان قرية ثمانين فهذا العلم الموضوع لقريتهم التي

التي نزلوها مؤيد لهذه الرواية ولهذا اورد المصنف رواية التسعة بصيغة التمريض
وجوه هذه الرواية عنها قوله عطف على نوحا الى قومه اي عطف مجموع على مجموع
قوله ولذلك قال قال الملاء الذين كفروا من قومه اذ كان من اشرافهم من امن به
كمرثد بن سعد في الكشاف فان قلت لم وصف الملاء بالذين كفروا دون الملاء من
قوم نوح قلت كان في اشراف قوم هود من امن به منهم مرثد بن سعد الذي اسلم
وكان يكتم اسلامه فاريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم نوح مؤمن
ونحوه قوله وقال الملاء من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الاخرة ويجوز ان يكون
وصفا واردا للذم لا غير انتهى قلت ويؤخذ من قول الزمخشري جواب اشكال يورد
ههنا وهو انه ورد في سورة المؤمنين في شان قوم نوح فقال الملاء الذين كفروا من
قومه بوصف الملاء بالكفر ايضا ووجه الدفع انه يجوز ان يكون الوصف هناك
للذم لا للاحتراز ثم ان المنفي في قوم نوح انما هو ايمان اشرافهم لا ايمان قومهم مطلقا
فلا يرد ايمان ثمانين منهم وهو ظاهر قوله متمكنا في خفة عقل راسخا فيها
حيث فارقت دين قومك في الكشاف في سفاهة في خفة حلم وسخافة عقل
حيث تهجر دين قومك الى دين آخر وجعلت السفاهة ظرفا على طريق المجاز ارادوا
انه متمكن فيها غير منفك عنها انتهى قلت ولو اشار المص ايضا الى ما يفيد هذا
المعنى مثل الزمخشري لكان اولى قال مولانا سنان هذا المعنى مستفاد من الظرف
وان واللام انتهى ولما كان مدار الاستفادة على الظرفية والآخران من الامور
المتعلقة بها اقتصر الزمخشري ههنا على الظرفية قال تعالى وانا لنظنك من
الكاذبين فيما جئت به وقال مقاتل فيما تقول به من نزول العذاب كذا في الوسيط
ويؤيد الاول قولهم لا ائتنا ان كنت من الصادقين قال تعالى يا قوم ليس بي سفاهة
قال مولانا العلامة اكتفى بنفي السفاهة ايماء الى ان الاقدام على الكذب في مثل
هذا الامر الخطير لا يخلو عن نوع سفه فنفيه راسا يغني عن نفي الكذب قوله وفي
اجابة الانبياء الكفرة عن كلماتهم الحمقاء بما اجابوا والاعراض عن مقابلتهم كمال النصح
والشفقة وهضم النفس وحسن المجادلة وهكذا ينبغي لكل ناصح في الكشاف وفي
اجابة الانبياء عليهم السلام من نسبهم الى الضلال والسفاهة بما اجابوهم به من
الكلام الصادر عن الحلم والاغضاء وترك المقابلة بما قالوا لهم مع علمهم بان خصومهم
اضل الناس واسفههم ادب حسن وخلق عظيم وحكاية الله تعالى عز وجل تعليم
لعباده كيف يخاطبون السفهاء وكيف يغضون عنهم ويسبلون اذيالهم على ما
يكون منهم انتهى واورد المص قوله الكفرة عن كلماتهم الحمقاء بدل قول الزمخشري
من نسبهم الى الضلال والسفاهة لان نسبة الكفرة انبياءهم الى انواع من الكلمات
الموذية مثل الجنون والسحر والكذب والافتراء على الله وارادة التفضل على الناس
والتولد من غير رشدة وغيرها من الصفات الذميمة ووقع من قوم نوح ههنا نسبتهم
الى الضلالة ومن قوم عاد الى السفاهة ولما ذكر الزمخشري ههنا في بيان النكتة التي
ذكرها الانبياء على وجه العموم والاطلاق دون الخصوص كان الملائم ان
يورد كلاما يعم مفهومه ويشمل معناه الى انواع من الكلمات الموذية الصادرة

من قومٍ في اداء نبيٍّ نجيٍّ ومع ذلك فقد اقتصر على الضلال والسفاهة فلذا اورد
المصنف ههنا كلاماً يشمل انواعاً عن الكلمات الموذية الصادرة من القوم المجرمين
في حق انبيائهم ووصف كلماتهم بالحماقة مجاز من قبيل قولهم مكر الليل والنهار
كما ان المكر ليس حال الليل والنهار بل حال صاحبهما كذلك الحماقة ليست بحال
الكلمات بل حال صاحبها ففي هذا النسق ايماء الى ان انواعاً من الكلمات الموذية
من اقوام الانبياء عليهم السلام منشاؤها ليس الا مجرد الحماقة والجهل وعدم
المبالاة فيما قالوا الانبيائهم شفاها فلله در المص اورد ههنا كلاماً في غاية الايجاز
مع تادية المعنى المقصود بابلغ وجه واتمه واكمله ولعل مراد الزمخشري من قوله
من نسبتهم الى الضلال والسفاهة في قوة مثلا ولم يرد بذكرهما الاقتصار عليهما
ثم ان المصنف اقتصر من قول الزمخشري بما اجابوهم من الكلام الصادر عن الحلم والاغضاء
على قوله بما اجابوا وترك ما عداه فكانه اعتمد على انفهامه من قوله والاعراض عن
مقابلتهم اذ ترك المقابلة بما قالوا لهم ينبئ عن الاغضاء والحلم سيما بقرائن
المقامات وبالنظر الى الصياغات الصادرة منهم في الجوابات لاقوامهم ثم في ذكر
المصنف الاعراض بدل الترك نكتة لطيفة اذ الترك في اللفظ لا يوجب الترك مطلقا
لاحتمال ان يكون المتروك منويا بخلاف الاعراض فانه اصرح وابين في المعنى المقصود
ثم ان الزمخشري جعل نكتة الجميع الادب الحسن والخلق العظيم والمص ههنا آثر الاطناب
مع شغفه بالايجاز والاختصار فقال يدل لكمال النصح والشفقة وهضم النفس
وحسن المجادلة اذ الخلق العظيم والادب والحسن وان كان كلاهما في نفسه امرا
محمودا لكنه ليس بصريح وبين في المعنى المقصود ووضوحه فيما آثر المص من النصح و
الشفقة وهضم النفس وحسن المجادلة لشمول ما ذكره الزمخشري للمعنى المراد ههنا
وغيره بخلاف ما ذكره المصنف فانه اوضح واظهر في تادية المعنى المراد ههنا
وآثر كلمة كمال لكونه ابلغ في افادة المعنى المراد ههنا واصل النصح والشفقة يحصل
فيما اذا لم يعلم كون الخصوم اضل الناس واسفههم وترك بعد ذلك المقابلة بما
قالوا لهم واما اذا علم يقينا ان الخصوم اضل الناس واسفههم ثم اعرض بعد ذلك
عن مقابلتهم بل يجامل في معاملتهم بكل جميل كما في هذا المقام يكون في ذلك
كمال النصح ونهاية الشفقة واكمل الهضم واحسن المجادلة وانفعها اللهم اجعلنا
ممن اقتدى بهدى هؤلاء المهتدين ثم قال المصنف وهكذا ينبغي لكل ناصح بعد
قوله كمال النصح والشفقة وهضم النفس وحسن المجادلة وهذا القول من المص
بدل قول الزمخشري وحكاية الله تعالى تعليم لعباده كيف يخاطبون السفهاء و
يغضون عنهم ويسبلون اذيالهم على ما يكون منهم وكلام المصنف مع كونه
في غاية الايجاز ابلغ واوفى سيما بعد قوله كمال النصح الخ فلله در المص شكر الله
تعالى سعيه ما ادق نظره وما امتن حيث اعرب في بيان النظم الشريف ههنا عما
خفي على مثل امام العربية والبيان وعلى مثل ذلك الذهن الوقاد والطبع النقاد
قوله وفي قوله وانا لكم ناصح امين تنبيه على انهم عرفوه بالامرين في الكشاف اي
عرفت فيما بينكم بالنصح والامانة فما حقي ان اتهم او انا لكم ناصح فيما ادعوكم

ادعوكم اليه امين على ما اقول لكم لا اكذب فيه انتهى والمص اقتصر من الوجهين
على الاول وترك الوجه الثاني ولو ذكره ايضا لكان اولى والحسن في حاشية الطيبي
اشار بالوجه الاول الى ان قوله وانا لكم ناصح امين جملة مستأنفة وقعت معترضة
وبالوجه الثاني الى ان الواو للحال انتهى وفي حاشية الكشف الوجهان بحسب تقدير
متعلق النصح والامانة وجعلهما من قبيل المهجور ذكر متعلقه فالوجه الاول
يفيد انه اوحدي فيه موحد للحقيقتين كانه صناعته فلذلك قال عرفت فيما
بينكم انتهى يعني ان المتعلق في الوجه الاول من قبيل المهجور ذكره وفي الوجه الثاني
يقدر متعلق كل من النصح والامانة فالفرق بين الوجهين بملاحظة التقدير و
عدم ملاحظته لا يقال ان سبك الزمخشري يشعر ان التقدير ملحوظ في كل من
الوجهين حيث قال في الوجه الاول اي عرفت فيما بينكم بالنصح والامانة وفي
الوجه الثاني او انا لكم ناصح فيما ادعوكم اليه امين على ما اقول لكم لانا نقول المراد
في الوجه الاول انما هو ابراز المعنى المقصود لا بيان التقدير واظهاره هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام قال تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء في الكشاف فان قلت
اذ في قوله اذ جعلكم خلفاء ما وجه انتصابه قلت هو مفعول به وليس بظرف اي
اذكروا وقت استخلافكم قال ابو حيان وهو ليس بجيد لان اذ من الظروف التي
لا تتصرف فلا تكون مبتدأة ولا فاعلة ولا مفعولة قال مولانا سنان وهو
مختار المص صرح به في البقرة في واذ قلنا للملائكة الآية فيجب تقدير المفعول عنده
وهو الحادث وقت جعلكم خلفاء او نعم الله بقرينة فاذكروا آلاء الله واذ منصوب
بما دل عليه الآلاء من معنى الفعل قوله تعميم بعد تخصيص اختلف النسخ ههنا
ففي بعضها كتب هذا القول بعد قوله تعالى فاذكروا آلاء الله وفي بعضها بعد قوله
تعالى وزادكم في الخلق بسطة والاول هو الظاهر لان مفهوم قوله تعالى فاذكروا
آلاء الله عام لجميع النعم التي اصابت اليهم ومن جملتها كونهم خلفاء من بعد
نوح وزيادتهم في الخلق بسطة فيندرج كل منهما في آلاء الله بلا اشتباه فيكون
قوله تعالى فاذكروا آلاء الله تعميما واقعا بعد هذا التخصيص واما النسخة الاخرى
فوجهها على تقدير حمل قوله تعالى اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح على جعلهم
ملوكا بعد قوم نوح لا على كونهم ساكنين في مساكن قوم نوح وكل من المعنيين وجه
مذكور في معنى هذا النظم الشريف ولا شك انه ان حمل قوله خلفاء على كونهم ملوكا
يكون معنى خاصا لبعض قوم عادٍ دون جميعهم بخلاف قوله وزادكم في الخلق
بسطة فان معناه امر عام لهم بحسب التحقق فان قوم عادٍ من بين اقوام الانبياء
مخصوصون بالبسطة في الجسم والشدة والقوة حتى قالوا من اشد منا قوة شامل
لجميع قوم عادٍ فعلى هذا يكون قوله تعالى وزادكم في الخلق بسطة بعد قوله واذكروا
اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوحٍ تعميما بعد تخصيص وقد وقع هذا القول
اعني تعميم بعد تخصيص في تفسير مولانا العلامة عقيب قوله وزادكم في الخلق
بسطة فقال مولانا سنان ومن جعل قوله وزادكم في الخلق بسطة تعميما بعد
تخصيص فقد سها انتهى فهو مبني على الذهول والغفلة عما ذكرنا من الوجه فيما

تام هذا الاحتمال فالحكم بالسهو مشكل جدا والشهاب الخفاجي لتوهمه ان حكم مولانا
سنان بالسهو مطلقا صحيح بحيث لا يحتمل خلافه قال وقول المصنف تعميم بعد الخ
اى مطلق الاء الله لا قوله اذكروا كما توهم وهو وهم منه اذ التوهم يستعمل فى الفاسد
وفساد ذلك غير ظاهر مع ان نسخ المصنف مختلفة ههنا ووقوعه فى نسخ المصنف
ايضا محتمل بحيث لم يكن تحريفا من الناسخين فلم يكن مولانا العلامة ح منفردا
فى هذا القول قال تعالى فاذكروا الاء الله اى نعمه جمع إِلْى بكسر الهمزة وسكون اللام
كحِمْلٍ واحمال او بضمها وسكون اللام كقفل واقفال او بكسرها وفتح اللام كعنب و
اعناب قوله لكى يفضى بكم ذكر النعم الى شكرها المؤدى الى الفلاح قد يقال ولك ان
تجعل الذكر كناية عن نفس الشكر فلا حاجة الى التوسيط قوله ومعنى المجيئ اما
المجيئ من مكان اعتزل به عن قومه او من السماء على التهكم او القصد على المجاز
كقولهم ذهب يسبنى فى الكشاف فان قلت ما معنى المجيئ فى قوله اجئتنا قلت فيه
اوجه ان يكون لهود عليه السلام مكان معتزل عن قومه يتحنث فيه كما كان
يفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بحراء قبل البعث فلما اوحى اليه جاء قومه
يدعوهم وان يريد وابه الاستهزاء لانهم كانوا يعتقدون ان الله لا يرسل الا الملائكة
فكانهم قالوا اجئتنا من السماء كما يجيئ الملك وان لا يريدوا حقيقة المجيئ ولكن
التعرض بذلك والقصد كما يقال ذهب يشتمنى ولا يراد حقيقة الذهاب كانهم
قالوا اقصدتنا لنعبد الله وحده وتعرضت لنا بتكليف ذلك قوله قد وجب وحق
عليكم او نزل عليكم على ان المتوقع كالواقع ولما لم ينزل العذاب وقت مخاطبة هود
لقومه بهذا الكلام احتاج الى التوجيه فى ايراد صيغة المضى بقوله قد وقع عليكم
رجس وغضب فوجه الكلام باحد الامور الثلثة فى الحاشية السنانية كلمة
الاستعلاء لقوة الثبوت كانه استعلاء او لان اكثر العذاب ينزل من صوب السماء
فضمن معنى النزول وقوله على ان المتوقع اعتذار عن التعبير بالمضى واما اخباره
بالوقوع فلعلمه به بالوحى انتهى وفيه ان كل واحد من الامور الثلثة المذكورة ههنا
اعتذار عن ذلك لا الثالث فقط كما تحققت ولك ان تقول ان الوقايع الواقعة
فى عالمنا هذا عالم الشهادة تقع اولا فى عالم الملكوت ثم بعد ذلك تقع فى عالم الملك
وعالم الشهادة فمن ذلك ما ورد فى الصحيح انى رأيت الفتن فى خلال بيوتكم كمواقع
القطر وانه قال عليه السلام فى اخذهم فداء اسارى بدر قيل ورود الاذن عرض
على عذابكم ادنى من هذه الشجرة الى شجرة هناك وانه لو نزل ما نجا غير عمر لانه لم
يرض بالفداء ومن ذلك قوله عليه السلام ان البلاء ينزل يتلقاه الدعا فيتعالجان
الى يوم القيمة ومعنى يتعالجان يتحاربان ويتدافعان فيكاشف للانبياء ولورثتهم
ما وقع فى عالم المثال قبل وقوعه فى عالم الاجسام فقول هود عليه السلام ههنا قد
وقع يحتمل ان يكون من هذا القبيل قوله اى فى اشياء سميتموها الهة وليس فيها معنى
الالهية لان المستحق للعبادة بالذات هو الموجد للكل وانها لو استحقت كان
استحقاقها بجعله تعالى اما بانزال الاية او نصب حجة اى انتم عبدتم اشياء وسميتموها
الهة والحال ان ليس فيها معنى الالهية ولا يمكن ان يتحقق ذلك المعنى فيها ثم اقام

اقام لاثبات هذا المعنى السلبى دليلين الاول قوله لان المستحق للعبادة الخ والثانى
قوله وانها لو استحقت الخ اى ان الاشياء التى عبدتموها وسميتموها الهة لو استحقت
للعبادة ولتسميتها الهة كان هذا الاستحقاق ثابتا باحد امرين اما بان ينزل تعالى
اية على عباده يبين فيها ذلك الاستحقاق او بان ينصب تعالى حجة دالة على ذلك
وكل من ذلك منتف اما الثانى فلان حجج الله القائمة انما تدل على وحدانيته تعالى
فى الوهية ومعبوديته لا يشاركه تعالى فى ذلك غيره واما الاول فلان الثابت منه
تعالى انما هو انزال كتب تنفى الشرك وتثبت التوحيد فجعل المص سلطانا فى قوله من
سلطان محتملا لاحد امرين واثر الحجة على البرهان لان الحجة تعم الدليل القاطع وغيره
بخلاف البرهان فان المتبادر منه هو القاطع ففيه السلب لمطلق الدليل هذا
هو تقرير الدليل الثانى واما تقرير الدليل الاول فلان المستحق بالذات هو الموجد
للكل والموجد للكل هو الله تعالى فالمستحق بالذات هو الله تعالى وحده لا يشاركه
تعالى فى ذلك احد ولا يذهب عليك ان المراد من الاستحقاق فى الدليل الثانى هو
الاستحقاق بالذات ايضا فمعنى لو استحقت تلك الاشياء للعبادة بالذات بحيث
يصح ان يسمى كل من تلك الاشياء الها شرعا وليس البيت الشريف والحجر الاسود ونحوهما
مما نحن مأمورون بالتعظيم له داخلا فى شرطية الدليل الثانى لعدم وقوع التسمية
على ذلك بالاله والمفروض ان يقع التسمية بالاله على شيء عند قوم والبيت الشريف
والحجر الاسود لم يسم الها لا عند اهل الجاهلية ولا عند اهل الشرع وانما يصدق هذه
الشرطية المفروضة على اصنام قوم هود مثلا فنقول بالسبر والتقسيم لا بد وان
يستحق فيما سميتم الهة معنى الالوهية التى هو الاستحقاق الذاتى للعبادة بحيث يصح
التسمية بالالوهية اما بانزال اية او نصب ادلة فقيد بالذات مراد فى الدليل الثانى
ايضا وانما لم يذكره المص اكتفاء بذكره فى الاول لان الكلام فيما سمى الها ولا يصح هذه
التسمية الا فيما تحقق فيه معنى الالوهية التى هى الاستحقاق الذاتى فمحصل المعنى
انكم تجادلوننى فى امور ليست هى بمحال للمجادلة بوجه من الوجوه وبخيتم هذه المجادلة
على انكار امر ليس هو بمحل للانكار لثبوته قطعا وعلى استبعاد ترك امر ليس بمحل
للاستبعاد اصلا لثبوت ما انكرتم ثبوته بالبراهين القاطعة ووجوب ترك ما
استبعدتم تركه بالحجج الساطعة فى الكشاف اى فى اشياء ما هى الا اسماء ليس تحتها
مسميات لانكم تسمونها الهة ومعنى الالهية معدوم فيها محال وجوده وهذا كقوله
ما تدعون من دونه من شيء انتهى قلت سكت المصنف ههنا اتم واكمل من سبك
الزمخشرى لان محط الفايدة ههنا انما هو سلب معنى الالهية عن الاشياء التى عبدوها
وسموها الهة والزمخشرى اقتصر على السلب ولم يورد برهانا على ذلك فقال ومعنى
الالهية معدوم فيها محال وجوده فترك اقامة دليل على امر هو احوج شيء الى ذلك
بخلاف المص فانه ذكر ذلك السلب اولا فقال وليس فيها معنى الالهية ثم اقام
على هذا المطلب برهانين كما تحققت تبيينا للمرام وتتميما للكلام فكلام الزمخشرى
ههنا قاصر من وجهين احدهما ترك اقامة دليل على مقدمة هى محتاجة الى ذلك
اشد الاحتياج والثانى ان بيانه مقتصر من هذا النظم الشريف على بيان مجرد قوله

تعالى اتجادلوننى فى اسماءٍ سميتموها انتم وآباؤكم بدون بيان قوله تعالى ما انزل
الله بها من سلطان فالمص مع ايراده ههنا بيانًا وافيًا شافيًا احسن كل الاحسان
واظهر اليد البيضا حيث اورد بيان المقدمة المذكورة على وجه يحصل به البيان
الوافى لقوله تعالى ما انزل الله بها من سلطانٍ ثم ان المص بعد هذا البيان الفايق
والكشف الرايق اراد ان يذكر المقصود من هذا السبك الشريف فاورد كلامًا
على وجه الاستيناف كان قائلا يقول ما المقصود بهذا النظم الشريف وما الفائدة
من البيان بهذا الاسلوب المنيف فاجاب ان المقصود من هذا النسق الشريف
هو اظهار لغاية جهالتهم وكشف لفرط غباوتهم فقال شكر الله تعالى سعيه اماء
الى ما ذكر بقوله ان منتهى حجتهم وسندهم ان الاصنام تسمى آلهة من غير دليل على
تحققه المسمى يعنى انهم يدعون ويقولون بان الاصنام تسمى آلهة فاذا طلب
منهم حجة وسند على ثبوت هذا المدعى يقولون فى اثباته وكلما طلب منهم شئ
فى اثبات زعمهم ومدعاهم لا يقولون الا ذلك وهذا معنى حجتهم وسندهم الح
فقوله من غير دليل يدل على تحقق المسمى تقرير وتوكيد له واسناد الاطلاق بالنصب
عطف على اسم ان فى قوله ان منتهى حجتهم الى من حجران لا يؤبه بقوله اى لا يلتفت
اليه ولا يعتبر بضم الياء وسكون الهمزة وفتح الموحدة التحتانية آخره هاء من أَبَهَ
يأبه صفة لكلمة من فى النهاية لابن الاثير فى حديث رب اشعث اغبر ذى طمرين لا يؤبه له
اى لا يحتفل به لحقارته اظهارًا لغاية جهالتهم وفرط غباوتهم تعليل للبيان فكلمة
من عبارة عنهم وعن ابائهم فانظر رحمك الله الى ما اورده المصنف فى هذا المقام
من الكشف والتحقيق ولا تقل بان الفضل للمتقدم فى جميع الابواب وقل كم ترك الاول
للآخر وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله واستدل به
على ان الاسم هو المسمى وان اللغات توقيفية اذ لو لم يكن كذلك لم يتوجه الذم
والابطال بانها اسماء مخترعة لم ينزل الله بها سلطانًا وضعفهما ظاهر اما وجه
الاستدلال على الاول فبان يقال ان المراد بالاسماء المسميات التى هى الاصنام اذ
المجادلة فيها لا فى مجرد الالفاظ فيكون الاسم عين المسمى واما على الثانى فبان
يقال ما انزل الله بها من سلطان يدل على ان اطلاق الاسماء على معانيها موقوف
على تعيين من الله تعالى وهذا معنى التوقيف واما بيان ضعف الاستدلال
الاول فبان المراد بالاسماء المسميات مجاز ولذا قال فى اسماء سميتموها آلهة
وهذا لا يستلزم ان يكون الاسم عين المسمى واما ضعف الثانى فلان المراد بما
انزل الله بها من سلطان ما انزل الله حجة على استحقاقها للعبادة وهذا لا
يستلزم كون الاسماء توقيفية قوله روى انهم كانوا يعبدون الاصنام فبعث الله اليهم
هودا الح فى تفسير الثعلبى والبغوى وقصة عاد على ما ذكره ابن اسحق والسدى وغيرهما
من الرواة والمفسرين كانوا ينزلون اليمن وكانت مساكنهم منها بالشحر والاحقاف
وهى رمال يقال لها رمل عالج ودهنا يبرين ما بين عمان الى حضرموت وكانوا مع ذلك
قد فشوا فى الارض كلها وقهروا اهلها بفضل قوتهم التى آتاهم الله تعالى وكانوا اصحاب
اوثان يعبدونها من دون الله صنم يقال له صُداء وصنم يقال له صمود وصنم يقال له

يقال له الهبا فبعث الله لهم هودًا نبيًّا وهو من اوسطهم نسبا وافضلهم حسبًا
وامرهم ان يوحدوا الله تعالى ولا يجعلوا معه الها غيره وان يكفوا عن ظلم الناس لم
يأمرهم فيما يذكر بغير ذلك فابوا عليه وكذبوه وقالوا من اشد منا قوة فبنوا المصانع
وبطشوا بطشة الجبارين كما ذكر الله تعالى فلما فعلوا ذلك امسك الله عنهم المطر
ثلث سنين حتى جهدهم ذلك اى شقهم واذاهم ذلك اى الامساك قوله فجهزوا
اليه قيل بن عتر ومرثد بن سعد فجهزوا اى بعثوا وارسلوا قيل بفتح القاف و
سكون المثناة التحتية وعتر بكسر العين المهملة وسكون المثناة الفوقية قوله و
كانوا اخواله واصهاره اى كان قوم عادٍ اخوال معاوية بن بكر لان ام معاوية وهى
كلهدة بنت رجل من عاد وتغنيهم الجرادتان فيه تغليب لان اسم احديهما وردة والاخرى
جرادة قوله قينتان له قاله الجوهرى القينة الامة مغنية كانت او غير مغنية قوله فلما
رأى ذهولهم باللهو عما بعثوا له اهمه ذلك واستحيى ان يكلمهم فيه مخافة ان يظنوا به
ثقل مقامهم اى فلما رأى معاوية بن بكر وقد بعثهم قومهم يتغوثون من البلاء الذى
اصابهم شق ذلك عليهم وقال هلك اخوالى واصهارى وهؤلاء مقيمون عندى وهم
ضيفى ووالله ما ادرى كيف اصنع بهم واستحيى ان آمرهم بالخروج الى ما بعثوا اليه فيظنوا
انه ضيق منى مقامهم عندى وقد هلك من وراءهم قومهم جهدا وعطشا قوله فعلم
القينتين يعنى شكا معوية بن بكر ما صنعه قوم عاد الى قينتيه الجرادتين فقالتا له
قل شعرا نغنيهم به لا يدرون من قاله لعل ذلك يحركهم فانشاء سبع ابيات وعلمها
الجرادتين فغنتا فى مجلس شرابهم تلك الابيات قوله الا يا قيل ويحك قم فهينم لعل الله
يسقينا غمامًا • فيسقى ارض عادٍ ان عادًا • قد امسوا ما يبينون الكلاما • قيل منادى
مبنى على الضم لانه علم ويحك كلمة ترحم قم اى قم من مجلس اللهو وادخل مكة فهينم امر من
الهينمة وهى الصوت الخفى اى نادِ ربك نداء خفيا على سبيل التضرع والخشوع قوله
غمامًا مطرًا قوله ما يبينون الكلاما بضم الياء وكسر الباء من الابانة اى لا يكادون
يتكلمون من ضعفهم من امساك المطر والالف للاشباع • وبعدهما من العطش الشديد
فليس نرجو به الشيخ الكبير ولا الغلاما • وقد كانت نساؤهم بخير • فقد امست نساؤهم
عيامًا • وان الوحش تأتيهم جهارًا • ولا تخشى لعادى سهامًا • وانتم ههنا فيما اشتهيتم
نهاركم وليلكم التماما • فقبح وفدكم من وفد قوم • ولا لقوا التحية والسلاما • قوله
عيامًا العيم شهوة اللبن وقد عام الرجل يعيم ويعام عيمة فهو عيمان وامرأة عيمى و
اعامه الله تركه بغير لبن قال ابن السكيت اذا اشتهى الرجل اللبن قيل قد اشتهى فلان
اللبن فاذا افرطت شهوته جدا قيل قد عام الى اللبن كذا فى الصحاح قوله ولا تخشى
لعادى سهامًا لضعفهم عن الرمى بسبب الجوع والعطش قوله فقبح بضم القاف وكسر
الباء وتشديدها قوله ولا لقوا بضم اللام والقاف المشددة قوله فقال مرثد اى مرثد
بن سعد الذى اسلم وكتم اسلامه قوله والله لا يسقون بدعائكم ولكن ان اطعتم نبيكم
وتبتم الى الله سقيتم فاظهر اسلامه عند ذلك فانشاء يقول • عصت عاد رسولهم
فامسوا عطاشًا ما تبلهم السماء • لهم صنم يقال صمود • يقابله الصداء والهباء • فبصرنا
الرسول سبيل رشدٍ • فابصرنا الهداء وجلا النعماء • وان اله هودٍ هو الهى • على الله التوكل

والمرجاد قوله ما كنت تسقيهم كلمة ما موصولة قال مولانا سنان ولك ان تجعلها
نافية انتهى وهو بعيد قوله ثم ناداه منادٍ من السماء قال مولانا سنان كانوا اذا دعوا
جاء نداء من السماء ان سلوا قوله يا قيل اختر لنفسك ولقومك يعني نادى منادي
من السماء يا قيل قد منحنا لك اختيارين اختياراً لخاصة نفسك واختياراً لعامة
قومك فاختر لنفسك خاصة ولقومك عامة فان كلا من الاختيارين منك مقضي
من قبلنا فاختار لقومه سحابة سوداء على ظن انها خير لقومه واختار لنفسه بعد ما
سمع هلاك قومه الهلاك واما مرثد بن سعد فدعا ايضاً في مكة وكذا لقمان فنودي
كل واحد من السماء مثل ما نودي قيل فقال مرثد اللهم اعطني براً وصدقاً فاعطي ذلك
واما لقمان فقال اللهم اعطني عمراً فقيل له اختر لنفسك بقاء سبعة انسر اذا مضى
نسر حلوت الى نسر فعمر لقمان عمر سبعة انسر يأخذ الفرخ حين يخرج من بيضه فيأخذ
الذكر لقوته حتى اذا مات اخذ غيره حتى انتهى الى السابع وكان كل نسر يعيش ثمانين
سنة وكان اخرها لبد فلما مات لبد مات لقمان معه وقد اشتهر تلك الانسر و
ذلك اللبد فيما بين العرب حتى يضرب المثل بانسر لقمان ولبد لقمان قلت وليس
لقمان هذا هو اللقمان الذي ذكر في سورة لقمان لانه كان يقال انه تلميذ لداود واخذ
منه الحكمة واللقمان الذي هو صاحب النسور هو لقمان بن عاد وهو اقدم زماناً
من اللقمان الحكيم بمدة طويلة قوله فجاءت منها ريح عقيم فاهلكتهم وخرج وفد عاد
من مكة حتى مروا بمعوية بن بكر فنزلوا عليه فبينا هم عنده اذ اقبل رجل على ناقة له
في ليلة مقمرة فاخبرهم الخبر فقالوا له فاين فارقت هوداً واصحابه فقال فارقتهم
بساحل البحر فكانهم شكوا فيما حدثهم واما قيل فانه قال اختار ان يصيبني ما اصاب
قومي فقيل له انه الهلاك فقال لا ابالي لا حاجة لي في البقاء بعدهم فاصابه الذي
اصاب عاداً من العذاب والهلاك فهلك وذكر الثعلبي باسناده ان بين الركن والمقام
وزمزم قبر تسعة وتسعين نبياً وان قبر هود وشعيب وصالح واسمعيل عليهم السلام
في تلك البقعة وفي رواية اخرى وكان النبي من الانبياء اذا اهلك قومه ونجا هو و
الصالحون معه اتى بمكة بمن معه فيعبدون الله تعالى فيها حتى يموتوا قوله وآية نصب
على الحال والعامل فيها معنى الاشارة ولكم بيان لمن هي له آية في الكشاف وآية نصب على
الحال والعامل فيها ما دل عليه اسم الاشارة من معنى الفعل كانه قيل اشير اليها آية
ولكم بيان لمن هي له آية موجبة عليه الايمان خاصة وهم ثمود لانهم عاينوها وسائر
الناس اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة كانه قال لكم خصوصاً انتهى قال صاحب الكشف
قوله لانهم عاينوها وسائر الناس اخبروا عنها لا يصلح علة للاختصاص اذ بعد ظهور
المعجزة الاخبار كاف لغير المشاهدين وانما يصلح علة لاختصاص ملابسة الاتفاق
ومراده ان زيادة الاختصاص وتبعية غيرهم لهم كاف واما انه لم يكن لغيرهم فانما
يجيء من ان دعوته عليه السلام لم تكن عامة انتهى والجواب ان ظهور المعجزة وكونها
في نفسها آية موجبة للايمان انما يكون بالنسبة الى من شاهدها واما بالنسبة
الى غيرهم سواء كانوا في عصرهم او لا فالموجب انما هو اخبار الصادق او التواتر فوجوب
الايمان بنبوة صالح عليه السلام بالنسبة الينا انما هو اخبار الله تعالى واخبار

النبي عليه السلام بذلك لا لخروج الناقة من الصخرة فنقول الايمان على
ضربين الاول ايمان حصل عن مشاهدة المعجزة ومعاينتها مثل ايمان من رأى
معجزة رسول من قومه المؤمنين والثاني ايمان لم يحصل عن معاينة المعجزة بل
عن اخبار الصادق او التواتر فقول صاحب الكشف اذ بعد ظهور المعجزة الاخبار
كاف لغير المشاهدين ان اراد به ان الاخبار كاف في حصول الضرب الاول من الايمان
فهو غير صحيح وان اراد في حصول الضرب الثاني منه فلا يجديه نفعاً ولا يضر الزمخشري
اذ قوله وهم ثمود لانهم عاينوها وسائر الناس اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة دليل
واضح على انه اراد بالايمان المختص بثمود الايمان الحاصل لهم عن معاينة خروج الناقة
لا مطلق الايمان فظهر لك انه لا حاجة في دفع الشبهة التي ذكرها الى ما ذكره من
العناية بقوله ومراده ان زيادة الاختصاص وتبعية غيرهم لهم كاف اذ ايمان
قوم صالح به عليه السلام اختصاصه بهم بحيث يجب لهم ويوجد فيهم دون
غيرهم نشاء من كون هذا الايمان شهودياً حصل لهم من معاينة هذه الآية ظاهرة
من قبله عليه السلام بعد اقتراحهم وطلبهم منه عليه السلام تلك الاية وتعليقهم
ايمانهم بها ولو فرضنا دعوته عليه السلام عامة لمن وجد في عصره عليه السلام و
لم تكن مختصة بثمود لم يجب هذا الايمان الا على من اقترحهم هذه الآية منه عليه
السلام ثم عاينوها بخلاف غيرهم الموجودين في هذا الوقت سواء كانوا من اولادهم
او لا وسواء كانوا ساكنين في ديار ثمود او في ديار آخر لعدم معاينتهم هذه الآية
منه عليه السلام كما ان قريشاً اقترحوا وسئلوا منه عليه السلام آية تدل على صدقه
عليه السلام فاريهم انشقاق القمر فعاينوا ان القمر انشق فلقتين فلقة فوق
الجبل وفلقة دونه فقال عليه السلام لهؤلاء المقترحين المعاينين اشهدوا فمن
آمن به عليه السلام من قريش بعد المعاينة عمل بما وجب عليه من الايمان الشهودي
ومن لم يؤمن منهم ترك ما وجب عليهم من ذلك فاختصاص الايمان الشهودي
بثمود دون غيرهم نشاء من معاينتهم آية صالح عليه السلام لا من خصوص دعوته
عليه السلام فقوله واما انه لم يكن لغيرهم فانما يجيء من ان دعوته عليه السلام
لم تكن عامة خلاف الواقع فقول مولانا العلامة تبعاً لصاحب الكشف ان دعوة
صالح عليه السلام كانت مخصوصة بهم فمعجزته كانت لاجلهم ومن وهم انها كانت
معجزة لهم خاصة لانهم عاينوها وسائر الناس اخبروا عنها فقد وهم اذ بعد ظهور
المعجزة الاخبار المتواترة كافية لغير المشاهدين وكتب في الحاشية وتوسطها في
ايجاب تلك المعجزة الايمان لا يوجب اختصاص اعجازها بالحاضرين وهذا ظاهر و
ان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام انتهى اي توسط الاخبار في ايجاب تلك المعجزة
الايمان بالحاضرين لا يوجب اختصاص اعجاز تلك المعجزة بالحاضرين قلنا اعجازها
بالنسبة الى الحاضرين نشاء من مشاهدتها وبالنسبة الى الغائبين نشاء من اخبارها
وقد تحققت ان تقرير الزمخشري صريح في انه اراد بالايمان المختص بثمود الايمان الحاصل
لهم عن معاينة خروج الناقة من الصخرة لا مطلق الايمان وكذا قول مولانا سنان تبعاً
لصاحب الكشف مثل مولانا العلامة بعد سرد كلام لا حاصل له ان غاية توجيه كلام

الزمخشري ان ظهور الناقة كان اية نافعة فى الايمان بصالح لمن رأها خاصّة لانّ
ايماننا به حصل الا باخبار الصادق بنبوّته لا به لكن يرد على تعليله بانّهم عاينوها
الى انّه لا فرق بين المشاهدين لها والمخبرين منا ولادهم بعد حصول العلم به بل
وجهه كون دعوته خاصّة بهم دون غيرهم او ان ظهور تلك المعجزة لمّا كان باقتراحهم
خصّ بهم بلام الاختصاص فتأمل انتهى فهذا السّبك والتقرير يبتنى على السّلوك
لمسلك صاحب الكشف وقد عرفت ما فيه بما لامزيد عليه نعم آخر كلامه يميل الى
ما اراده الزمخشري الا انّه بعد ناقص عن افصاح المرام اذ ليس الاختصاص ناشئا
من اقتراحهم بل من مشاهدتهم ومعاينتهم بعد اقتراحهم على انا نقول لو كان مراده
الاقتراح المقارن بالمعاينة بلغو كلماته التى ذكرها ايرادا على الزمخشري جملة وكذا
فسد الترديد والتردّد قال المحقق التفتازاني يريد ان ظهور المعجزة وكونها نفسها
آية موجبة للايمان انما يكون بالنسبة الى من شاهدها واما بالنسبة الى الغير
فالموجب اخبار الصادق او التواتر ونحو ذلك مثلا موجب الايمان بنبوة صالح
عليه السّلام بالنسبة الينا هو اخبار الله تعالى واخبار النبى عليه السّلام لاخروج
الناقة عن الحجر **قوله** تأكل فى ارض الله العشب فى الكشاف اى الارض ارض الله فذروها
تأكل فى ارض الله ربّها فليست الارض لكم ولا ما فيها من النّبات من انباتكم انتهى
بيان لنكتة اضافته عليه السّلام الارض الى الله ولوجه امره عليه السّلام ايّاهم
بتركهم وعدم تعرّضهم ايّاها ولو ذكره المص ايضا ولو على وجه الاجمال لكان اولى
وكانه اشار بتقدير العشب فى الكلام التعريض للزمخشري بانّه ذكر ما لا حاجة الى
ذكره وترك ما مسّت الحاجة الى ذلك وهو مفعول تأكل وانت خبير بانّ الامر بالعكس
وانّ الاحسن هو نسق الزمخشري **قوله** نهى عن المسّ الذى هو مقدّمة الاصابة بالسّوء
الجامع لانواع الاذى مبالغة فى الامر وازاحة للعذر قال مولانا العلامة قد سبق انّ
فى المسّ امرا زائدا على معنى الاصابة وهو تأثير الحاسّة به وان سوء العذاب انقطعه
فلا وجه لما قيل نهى عن المسّ الذى هو مقدّمة الاصابة بالسّوء الجامع لانواع الاذى
مبالغة فى الامر وازاحة للعذر انتهى واجيب بجعل قوله بسوء حالا من الفاعل دون
المفعول وجعل المعنى ولا تمسّوها مع قصد السّوء لها مما قاله الشهاب فى الجواب
ولا يلزم من المجاورة والمسّ التأثير الا ترى انّه لا يلزم من مسّ السّكين الجرح والقطع
ويلزم من عدم المسّ عدمه بالطّريق الاولى انتهى ففيه انّه لا يجدى مثل هذا الكلام
فى دفع الاشكال اذ اعتراض المعترض يبتنى على كون السّوء وصفا فى المعنى للمسّ السّوء لا
يكون الا مؤثرا فقوله ولا يلزم المجاورة والمسّ التأثير ان اراد من المسّ المقيّد
بالسّوء ففاسد لاستلزام مثل هذا المسّ التأثير وان اراد من ذلك مطلق المسّ
فلا يفيد ان المراد ههنا المسّ المقيّد بالسّوء لا مطلق المسّ فالتفصّى انما يكون فى
صرف السّوء عن كونه وصفا للمسّ كما فى جواب المجيب ثم قوله ويلزم من عدم
المسّ عدمه بالطريق الاولى لغو من الكلام اذ الجزاء انما يترتّب على تحقق المسّ
فاذا كان المسّ موصوفا بالسّوء يفوت المبالغة ويتجه الاشكال فما فرع بعد
ذلك على هذا الكلام المختلّ المشوّش معترضا على مولانا العلامة ومولانا سنان

سنان بقوله فلا وجه لما قيل ان عليه منعا ظاهرا فان المنهى عنه ليس مطلق المسّ
بل هو المقيّد بمقارنة السّوء كالنّهى فى قوله تعالى ولا تقربوا الصّلوة وانتم سكارى
الا ان يجعل بسوء حالا عن الفاعل والمعنى ولا تمسّوها مع قصد السّوء بها انتهى لغو
من الكلام وسقط من المتاع كما تحقّقت وتبيّنت ثمّ الظاهر ان المراد من لفظ الامر
ههنا هو الشّان والالف واللّام عوض عن المضاف اليه والمعنى مبالغة فى الامر النّهى
وشانه وفى تعبير المص ههنا بلفظ الامر لطافة لان الامر المذكور ههنا وهو لفظ
ذروا مرجعه الى الكفّ ومعنى النّهى هو الكفّ فالامر والنّهى ههنا متساويان **قوله**
اى تبنون فى سهولها او من سهولة الارض بما تعملون منها كاللبن والاجرّ فى الكشاف
اى تبنونها من سهولة الارض بما تعملون منها من الرّهص واللّبن والآجرّ انتهى
فزاد المص على وجه الزمخشري وجها آخر وقدّمه عليه قال ابن الجوزي السّهل ضد
الحزن والقصر ما شيد وعلا من المنازل قال ابن عباس اتّخذوا القصور فى سهول
الارض المصيّف ونقبوا فى الجبال للشتاء انتهى فيشعر كلامه ان الوجه الّذى ذكره
المص هو المنقول عن ابن عبّاس فمن فى الوجه الثانى للتبعيض او للابتداء وكلمة الباء
فى بما تعملون متعلّقة بتبنون فالفرق بين الوجهين انّ كلمة من بمعنى فى الاوّل
وبمعناها فى الثانى **قوله** وانتصاب بيوتا على الحال المقدّرة فى الكشاف فان قلت علام
انتصب بيوتا قلت على الحال كما تقول خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما
وهى من الحال المقدّرة لان الجبل لا يكون بيتا فى حال النّحت ولا الثوب والقصبة قميصا
وقلما فى حال الخياطة والبرى قال مولانا العلامة وتنحتون الجبال بيوتا اى من الجبال
فحذف الجار واوصل الفعل اليه دلّ على ذلك قوله تعالى فى سورة الحجر وتنحتون من الجبال
انتهى كتب فى الحاشية لان القرآن يفسّر بعضه بعضا فلا وجه لما قيل انتصاب بيوتا على
الحال المقدّرة او تنحتون بمعنى تتخذون انتهى واجيب بان اختلاف طرق التعبير عن معنى
مع عدم التنافى والاختلاف فى المعنى المراد لا يوجب حمل بعضها على بعض بل الاولويّة
انتهى قلت كما انّه لا يكون القتيل قتيلا حال مباشرة القاتل لفعل القتل كذلك البيت
لا يكون بيتا حال مباشرة النّاحت للنحت فكما انّ الاوّل مجاز باعتبار ما يؤل اليه
كذلك الثانى فلم يكن بدّ من التقدير والاولى على تقدير حمل الكلام على الحذف والايصال
ايضا **قوله** بدل من الّذين استضعفوا بدل الكلّ ان كان الضمير لقومه وبدل البعض
ان كان للّذين فى الكشاف فان قلت الضمير فى منهم راجع الى ماذا قلت الى قومه او الى
الّذين استضعفوا فان قلت هل لاختلاف المرجعين اثر فى اختلاف المعنى قلت
نعم وذلك انّ الرّاجع اذا رجع الى قومه فقد جعل لمن آمن مفسّرا لمن استضعف
منهم فدلّ ان المستضعفين كان مقصورا على المؤمنين واذا رجع الى الّذين
استضعفوا لم يكن الاستضعاف مقصورا عليهم ودلّ ان المستضعفين
كانوا مؤمنين وكافرين انتهى وقال المولى الخيالى مبنى قوله ان كان الضمير لقومه
على جعل البدل للبيان والتفسير لا ان كون الضمير لقومه يوجب ذلك البتة اذ لا
يخفى احتمال كونه بدل البعض ايضا انتهى قال مولانا سعدى وفيه بحث انتهى
قال مولانا العلامة قوله لمن آمن منهم بدل من الّذين استضعفوا بتكرير العامل

بدل البعض من الكل سواء كان الضمير للذين او لقومه لان من المستضعفين
من لم يؤمن انتهى وكتب في الحاشية وقد اعترف بهذا من قال انه بدل البعض
من الكل على تقدير ان يكون الضمير للذين فلم يبق له مجال المنع على تقدير ان يكون
الضمير لقومه اذ مبناه على ان لا يكون منهم من لم يؤمن انتهى قال مولانا ابو
السعود بعد ما ذكره من الوجهين في البدل لمثل ما ذكره الزمخشري والمص و
الاول هو الوجه اذ لا داعي الى توجيه الخطاب اولا الى جميع المستضعفين مع ان
المجاوبة مع المؤمنين منهم على ان الاستضعاف مختص بالمؤمنين الذين استضعفوهم
واسترذلوهم انتهى قلنا على تقدير ان لا يكون الاستضعاف مقصورا على المؤمنين
بل كان عاما لغير المؤمنين ايضا كان تعلق قال في قال الملاء الذين استكبروا للمؤمنين
منهم فيكون المراد من الذين استضعفوا هم المؤمنين بدليل البدل المذكور بعده
سواء كان البدل الكل من الكل او بدل البعض من الكل لان البدل هو المقصود بالنسبة
فتعلق قول المستكبرين لم يكن الا لمن آمن منهم فيكون خطاب الملاء وسؤالهم لم
يكن الا للمؤمنين وكذا الجواب لم يصدر الا من المؤمنين قوله اذ لا داعي الى توجيه
الخطاب الى جميع المستضعفين قلنا كما لا داعي الى ذلك لم يقل الزمخشري ولا المص
بذلك سواء قالا ببدل الكل او ببدل البعض فالقول في قال الملاء الذين استكبروا
لم يكن تعلقه ونسبته الا لمن آمن منهم وان كان المستضعف في نفسه شاملا
لغير المؤمنين منهم فتوجيه الخطاب لم يكن لجميع المستضعفين من قومه مؤمنا وغير
مؤمن بل للمؤمنين خاصة لما ثبت من القاعدة المقررة في البدل فقوله مع ان
المجاوبة مع المؤمنين منهم قلنا كما ان المجاوبة مع المؤمنين كذلك توجيه الخطاب
منهم ليس الا والحاصل انه لو لم يذكر قوله لمن آمن منهم بعد قوله للذين استضعفوا
يحتمل توجيه الخطاب للجميع اولا واما بعد ذكره لزم الاختصاص مطلقا اولا وآخرا
سواء كان منهم في لمن آمن منهم راجعا الى قومه او للذين فقول العلامة سواء كان
الضمير للذين او لقومه لان من المستضعفين من لم يؤمن امر مقطوع لا يحتمل خلافه و
ليس الامر كذلك بل هذا الحكم امر مشكوك غير معلوم لنا فضمير منهم ان كان لقومه وكان
البدل للبيان والتفسير يكون الاستضعاف مقصورا على المؤمنين وان لم يكن البدل
للبيان والتفسير او كان الضمير للذين لا لقومه لم يكن الاستضعاف مقصورا على
المؤمنين فعدم القصر امر محتمل وليس بمقطوع كما ان القصر كذلك والدليل على ما ذكرنا
قول الزمخشري وذلك ان الراجع اذا رجع اذا رجع الخ ثم تفريعه عليه بقوله فدل
ان استضعافهم الخ ثم قوله واذا رجع الى الذين استضعفوا لم يكن الاستضعاف
مقصورا عليهم ودل ان المستضعفين كانوا مؤمنين وكافرين فدلالة النظم
الشريف على هذا المعنى محتمل لا مقطوع كدلالته على ذلك المعنى فتوهم العلامة ان
عدم القصر امر مقطوع فبنى على هذا التوهم ما ذكره من كون لمن آمن منهم بدل البعض
سواء كان الضمير للذين او لقومه وخالف الشيخين الزمخشري والقاضي وزعم
ان التحقيق ما ذكره لا ما ذكراه وكل ذلك خلاف الواقع اذ لا دلالة قاطعة في النظم الشريف
على عدم القصر كما يتضح ذلك من كلام الزمخشري قال المولى التفتازاني عند قول

عند قول الزمخشري وقد جعل من آمن مفسرا لما سبق مرادا من ان البدل قد
يكون للبيان والتفسير ولا خفاء في انه على هذا يكون بدل الكل وفي الوجه الثاني
بدل البعض ومحصل الكلام ان قول مولانا ابو السعود بان الوجه ههنا هو
بدل الكل فقط وبدل البعض ههنا ليس بوجه كلام ساقط ناشئ من عدم
الامعان والاتقان لتقريري الزمخشري والمص لان ضمير منهم رجوعه الى
قومه غير متعين في النظم الشريف بل يحتمل رجوعه للذين فما دام هذا الاحتمال
قائما لم يتعين بدل الكل وكذا قول مولانا العلامة بان بدل البعض في النظم
الشريف متعين لكون مفهوم قوله للذين استضعفوا امرا شاملا في نفسه
المؤمن والكافر مدفوع اذ هذا الشمول ليس بامر مقطوع لنا بل يحتمل ان يكون هذا
المفهوم مقصورا على المؤمنين بناء على ان ضمير منهم في قوله لمن آمن منهم يحتمل
في النظم الشريف ان يرجع الى قومه فيلزم ان يكون لمن آمن منهم مفسرا بكسر السين
للذين استضعفوا وان يكون بدل الكل من الكل وان يقتصر للذين استضعفوا
اي هذا المفهوم على المؤمنين ويحتمل ايضا ان يرجع للذين لا الى قومه فح لم يكن هذا
المفهوم مقصورا على المؤمنين فقط بل يدخل فيه المؤمن والكافر فهذا الدخول
انما نشأ من احتمال رجوع الضمير في النظم الشريف للذين فهذا الرجوع ليس بمتعين
بل امر محتمل في النظم الشريف مع احتمال غيره فيه فما دام هذا الاحتمال جاري فيه
لا يجزم بالعموم ولا ببدل البعض كما ينادي عليه تقرير الزمخشري نداء ظاهرا على ما
تحققت ثم نقول ايضا الظاهر ان هذا الكلام من مولانا خيالي اعتراض على المص
بان الذي يلزم من رجوع الضمير في منهم الى قومه ان يكون لمن آمن مفسرا للذين
استضعفوا واما كونه بدل الكل منه فلا لاحتمال ان يكون حينئذ بدل البعض من
الكل فيكون قول مولانا سعدي اشارة الى دفعه بما نقلناه عن النحرير التفتازاني
من انه بعد حكمنا على قوله لمن آمن منهم ان يكون مفسرا للذين استضعفوا لم يكن
الا بدل الكل من الكل فتجويز كونه بدل البعض مع كونه مفسرا للذين استضعفوا
مخالف لما تقرر عند ائمة النحو ولما كان هذا الجواب امرا ظاهرا شايعا بين النحاة
اكتفى مولانا سعدي في الجواب بقوله وفيه بحث ولم يبين الجواب ايماء الى سقوط
الاعتراض وظهور الجواب ولقد كان ايراد كل من هؤلاء الفضلاء على الزمخشري و
المص يندفع بادنى نظر في تقرير الزمخشري والمص فضلا عن الامعان والاتقان
فيه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قوله** عدلوا به عن الجواب السوي الذي
هو نعم تنبيها على ان ارساله اظهر من ان يشك فيه عاقل ويخفى على ذي رأي وانما
الكلام فيمن آمن ومن كفر فلذلك قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون
على المقابلة ووضعوا آمنتم به موضع ارسل به ردا لما جعلوه معلوما مسلما
وفي الكشاف اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه شيء قالوه على سبيل الطنز والسخرية
كما تقول للمجسمة اتعلمون ان الله تعالى فوق العرش فان قلت كيف صح قولهم انا
بما ارسل به مؤمنون جوابا عنه قلت سألوهم عن العلم بارساله فجعلوا ارساله
امرا معلوما مكشوفا مسلما لا يدخله ريب كانهم قالوا العلم بارساله وبما ارسل به

ما لا كلام فيه ولا شبهة تدخله لوضوحه وانارته وانما الكلام في وجوب
الايمان به فنخبركم انا به مؤمنون ولذلك كان جواب الكفرة انا بالذي امنتم به
كافرون فوضعوا امنتم به موضع ارسل به ردا لما جعله المؤمنون معلوما
واخذوه مسلما انتهى في حاشية الطيبي حاصل الجواب انه من باب الاسلوب
الحكيم وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب انتهى قال صاحب الانتصاف وقولهم انا
بما ارسل به مؤمنون اخبارا عن وجوب الايمان بل عن امتثال الواجب وهو ابلغ
من تأويل الزمخشري فكأنهم قالوا العلم بارساله وبوجوب الايمان به لا يسأل
عنه وانما الشأن في امتثال الواجب والعمل به ونحن قد امتثلنا انتهى قلت ولذلك
غير المصنف قول الكشاف وانما الكلام في وجوب الايمان به الى قوله وانما الكلام
فيمن آمن به ومن كفر اي انما الكلام في الممتثل وغير الممتثل واستدل المص على هذا بما وقع
من كلام الكفرة في مقابلة قول المؤمنين انا بما ارسل به مؤمنون فهذه المقابلة
من الكفرة لمقالة المؤمنين وحكاية تلك المقابلة منهم بقوله انا بما ارسلتم به
كافرون دليل على ان الكلام في الممتثل وغير الممتثل وقد غير ايضا تقرير الزمخشري
وهو قوله فجعلوا ارساله امرا معلوما مكشوفا مسلما لا يدخله ريب كانهم قالوا
العلم بارساله وبما ارسل به ما لا كلام فيه ولا شبهة تدخله لوضوحه وانارته
الى قوله تنبيها على ان ارساله اظهر من ان يشك فيه عاقل ويخفى على ذي رأي
اشارة الى ان كونه ما لا كلام فيه ولا شبهة تدخله لوضوحه ليس بمعنى انه امر
بديهي جلي في نفسه بحيث لا يحتاج الى نظر وفكر على ما يوهمه نسق الزمخشري لانه مما
يحتاج الى نظر وفكر لا محالة فغير المص الكلام الى ما ترى ايماء الى ان كون ارساله امرا
معلوما مكشوفا مسلما لا يدخله ريب ليس على الاطلاق بل هو كذلك على من له
عقل ورأي ففيه تعريض لهم بان ليس لهم عقل ورأي ثم انه اراد كلمة التنبيه
وجعله تعليلا لعدول المؤمنين الى ما عدلوا ايماء الى ان تقرير الزمخشري حال
عن التحرير يحتاج الى العناية بما ذكرنا اذ الا يجعل المؤمنون ارساله كيت وكيت
لا يغني في تأدية المعنى المراد ما لم يلاحظ فيه ما ذكره وقد اشار المصنف الى فائدة
اخرى في تقرير جواب المؤمنين عن سؤال الكفرة اياهم وهي انه كان الجواب الظاهر
ههنا ما يحصل بغاية من الايجاز وهو نعم فمع ذلك عدل عن هذا الظاهر الموجز
الوافي الى ما ذكر وكذا لم يصرح العدول في الجواب في نسق الزمخشري مع انه لا بد من
ملاحظته ههنا حتى يتضح كونه من باب اسلوب الحكيم فنسق المص اجدى واظهر و
ابعد من التوهم وانسب للمقام مع ايجازه بحيث لا اختلال في تأدية المعنى المراد اصلا
شكر الله تعالى سعيه وظهر لك من تحقيق كلامي الزمخشري والمص اختلال ما قاله
مولانا العلامة في بيان اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه كلام قالوه على سبيل
الاستهزاء والسخرية كما تقول للمجسمة اتعلمون ان الله فوق العرش ولهذا لم يقولوا
نعم بل اجابوا بما نقل عنهم في قوله قالوا انا بما ارسلتم به كافرون وكتب في الحاشية
ههنا وليس فيه عدول عن الجواب السوي لانه على تقدير ان يكون السؤال سؤال
استخبار انتهى ثم قال بعد ذلك في تفسير قوله تعالى انا بما ارسل به مؤمنون ايذانا

ايذانا بان ارساله اظهر من ان يشك فيه عاقل ويخفى على احد فيحتاج الى السؤال
عنه لغاية وضوحه وانارة برهانه انما الكلام في وجوب الايمان فنخبركم انا به
مؤمنون انتهى فهذا تصريح بالعدول عن الجواب السوي الى جواب يكون من قبيل الاسلوب
الحكيم مع انه رد اولا لمن قال ان فيه عدولا عن الجواب السوي وهو ذهول ومن
جملة ذلك ان من قال بان قولهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه على سبيل الاستهزاء
هو الزمخشري والمص ثم انهما بعد ذلك اتفقا على ان في هذا النظم الشريف اسلوب
الحكيم لورود جواب من المؤمنين وكونه غير مطابق لسؤالهم الا ان المصنف تخطى في
تقريره عن تقرير الزمخشري بخطوات كما تحققت وهو في غاية الامعان والتدقيق ومولانا
لتساهله في النظر لنسق المص اراد تزييفه فاتى له ذلك وهو في غاية الاستحكام ونهاية
الاتقان والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قوله** فنحروها اسند الى جميعهم فعل
بعضهم للملابسة او لانه كان برضاهم قال مولانا العلامة اسند الفعل الى الجميع
لانهم امروا صاحبهم فتعاطى فعقر على ما يأتي التفصيل في سورة القمر ومن غفل
عن هذا زعم ان الاسناد للملابسة انتهى في الكشاف اسند العقر الى جميعهم لانه
كان برضاهم وان لم يباشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة الضخمة انتم فعلتم كذا
وما فعله الا واحد منهم انتهى وانت خبير بان الذي صدر منه عقر الناقة ونحوها
كان واحدا منهم وهو قدار احمر ثمود كما ورد في الصحيح وكذا ان التنادي والرضى بالعقر لم
يقع الا من بعض منهم قال الامام البغوي والثعلبي ان قومهم بعد ما عقر الناقة يتلقونه
ويعتذرون اليه يا نبي الله انما عقرها فلان ولا ذنب لنا فقال صالح انظروا هل تدركون
فصيلها فان ادركتموه فعسى ان يرفع عنكم العذاب فخرجوا يطلبونه فلما رأوه على
الجبل ذهبوا ليأخذوه فاوحى الله الى الجبل فتطاول في السماء حتى ما تناله الطير وجاء
صالح فلما رآه الفصيل بكى حتى سالت دموعه ثم رغا ثلثا وانفرجت الصخرة فدخلها
فقال صالح لكل رغوة اجل يوم تمتعوا في داركم ثلثة ايام ذلك وعد غير مكذوب
انتهى فتحكما ان العاقر ليس بجميعهم كذلك التنادي والرضى بالعقر ليس من جميعهم فلا بد
من ارتكاب المجاز في اسناد العقر الى الجميع فلا قلنا انه من قبيل الاسناد الى السبب
الآخر مثل يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم ومثل ينزع عنهما لباسهما كما قاله العلامة
لكان محل نظر اذ ليس للجميع امر كما تحققت واما جعل الاسناد للملابسة فلا شك ان
احمر ثمود من قوم صالح ومن جملتهم فهو وفعله يلابسهم ملابسة الشيء لما يجاوره
اذ الملابسة في غاية الاتساع ولها انواع شتى بحيث يصح ان يكون جنسا لجميع انواع
العلاقات نعم يرد على المص ايضا انه ينبغي له ان يقتصر على الوجه الاول اذ الرضى لم
يقع عن الجميع وكذا ينبغي للزمخشري ان يذكر الملابسة بدل الرضى وان يقتصر عليه
والله اعلم بالصواب **قوله** واستكبروا عن امتثاله وهو ما بلغهم صالح بقوله فذروها
في الكشاف وعتوا عن امر ربهم وتولوا عنه واستكبروا عن امتثاله عاتين وامر ربهم
ما امر به على لسان صالح عليه السلام من قوله فذروها تأكل في ارض الله او شأن
ربهم وهو دينه ويجوز ان يكون المعنى وصدر عتوهم عن امر ربهم كأن امر ربهم
بتركها كان هو السبب في عتوهم ونحو عن هذه ما فعلته عن امري قال

العلامة الطيبي بيان ان الامر في قوله عن امر ربهم اما بمعنى واحد الاوامر او واحد
الامور فان كان الاول فعتوا مضمن لمعنى التولي فالمعنى تولوا واستكبروا عن امتثال
امره عاتين او مضمن لمعنى الاصدار فالمعنى صدر عتوهم عن امر ربهم وبسببه لانه
تعالى لما امرهم بقوله فذروها تأكل في ارض الله ابتلاهم وهم ما امتثلوا الامر فصاروا
عاتين لذلك ولولا ذلك الامر ما ترتب العتو وان كان الثاني فالمعنى تولوا واستكبروا
عن شأن الله تعالى اي دينه انتهى قلت والمصنف كما ترى اقتصر في المعنى الامر على الوجه
الاول ولم يتعرض للوجه الثاني فيه وكذا اقتصر على المعنى الاول من المعنيين اللذين
ذكرهما الكشاف في المعنى عتوا عن امر ربهم ولم يتعرض للمعنى الثاني قال تعالى فاخذتهم
الرجفة في دارهم جاثمين في الكشاف الرجفة الصيحة التي زلزلت لها الارض و
اضطربوا في دارهم في بلادهم وفي مساكنهم جاثمين هامدين لا يتحركون موتى يقال
الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا ينسبون بنسبة ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها
وهي البهيمة تربط وتجمع قوائمها لترمى انتهى اي لا يتحركون والمص فسر الرجفة بالزلزلة ويفسرها بالصيحة
قول مجاهد والسدي وقد ورد في سورة هود فاخذتهم الصيحة وفي القرآن انا
ارسلنا عليهم صيحة واحدة وتوصيفها بالواحدة اظهار لقدرته وشدة سطوته و
وتفسير الرجفة بالزلزلة قول الزجاج قال الامام البغوي فاخذتهم الرجفة اي اخذتهم
صيحة من السماء فيها صوت كل صاعقة وصوت كل شيء له صوت في الارض فقطعت
قلوبهم وقد هلكوا انتهى قال الحافظ ابو الفرج فان قيل كيف وحد الدار هنا وجمعها
في موضع آخر فقال في ديارهم فعنه جوابان ذكرهما ابن الانباري احدهما انه اراد
بالدار المعسكر اي فاصبحوا في معسكرهم واراد بقوله في ديارهم المنازل التي يتفرد
كل واحد منها بمنزل والثاني انه اراد بالدار الديار فاكتفى بالواحد من الجميع كقول
الشاعر كلوا في نصف بطنكم تعيشوا وشواهد هذا كثيرة في هذا الكتاب قوله لا
يوجد الابنية في المعالم وتفسير الثعلبي حتى كان الرجل يبني المسكن المحكم فينهدم في حياته
قوله فكانوا في خصب وسعة بكسر الخاء المعجمة كثرة العشب ورفاعة العيش قوله
يقال لها الكاثبة بالثاء المثلثة بعدها باء موحدة قوله اخرج من هذه الصخرة
بفتح الهمزة وكسر الراء قوله ناقة مخترجة في الاساس ناقة مخترجة لا اخرجت على خلقة
الجمل من اخترجه بمعنى استخرجه انتهى قال الامام البغوي المخترجة ما شاكل البخت من
الاجل قوله فتمخضت بفتح الخاء المعجمة المشددة بعدها ضاد معجمة اي اخذها الطلق
مثل ما يأخذ المرأة الحامل عند الولادة والطلق وجع الولادة ويطلق على تحرك
الولد في بطن امه الولادة ومنه حديث عثمان ان امرأة زار اهلها فتمخضت
عندهم اي تحرك الولد في بطنها للولادة فضربها المخاض كذا في النهاية قوله فانصدعت
عن ناقة عشراء انصدعت انشقت انفجرت العشراء بالضم وفتح الشين والمد
ناقة اتى على حملها عشرة اشهر ثم اتسع فقيل لكل حامل عشراء واكثر ما يطلق على الابل
والخيل كذا في النهاية قال التفتازاني العشراء التي اتى عليها من يوم ارسل فيها الفحل
عشرة اشهر انتهى وفي القاموس او ثمانية اشهر انتهى وقال القطب الرازي ثم لا
يزال ذلك اسمها حتى تضع وبعد ما تضع ايضا قوله جوفاء وبراء جوفاء واسعة

واسعة الجوف وبراء كثيرة الوبر قوله ثم نتجت ولدا مثلها نتج على لفظ البناء للمفعول
من نتج الرجل ناقته ينتجها من باب ضرب اذا ولي نتاجها حتى وضعت فهو ناتج
والاصل نتجها ولدا يتعدى الى مفعولين فاذا بني للاول قيل نتجت ولدا ثم اذا بني
للثاني قيل نتج الولد كذا قاله التفتازاني قوله ذواب بن عمرو ذواب بالرفع فاعل
منع قوله ورباب كاهنهم وفي بعض النسخ ورباب ابن الصمعة قوله وترد الماء
غبا الغب ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما قوله حتى تشرب كل ماء فيها
ماء بالجر والتنوين بالهمزة قوله ثم تتفحج بفتح الحاء المهملة وتشديدها بعدها
جيم وهو ان يفرج بين رجليه اذا جلس قوله تصيف بظهر الوادي صاف فيه
اقام صيفا قوله وتشتو ببطنه اي تقيم به شتاء قوله فرقي سقبها رقي كرضي اي
صعد وعلى سقبها بفتح السين والقاف اي ولدها الذكر قوله فرغا الرغاء صوت
الابل خاصة كذا في نهاية ابن الاثير كما ان الخوار صوت البقر خاصة قوله اذا نفجت
بفتح الفاء والجيم المشددة اي نفخت قوله فلسطين رايت في بعض الكتب انه
الموضع الذي يقال له اليوم رملة من نواحي القدس من ارض الشام قوله تحنطوا
بالصبر لانهم رأوا علامات الهلاك جعلوا عليهم حنوطا لئلا يتعرض لهم السباع
لمرارته قوله وتكفنوا بالانطاع جمع نطع بالكسر وهو ما يتخذ من الاديم قوله ولعله
خاطبهم به بعد هلاكهم كما خاطب رسول الله اهل قليب بدر وقال انا وجدنا ما
وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قال مولانا سنان والقليب البئر
العتيقة القيت فيها احيان الكفرة في غزوة هنالك فمر بها النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم في اصحابه بعد القفول عن بعض الاسفار فخاطبهم بما ذكره انتهى قلت هذا
كلام وقع من غير خبرة لما ذكره اصحاب السنن وائمة السير اذ المذكور في الكل على
الوفاق وحتى في صحيح البخاري انه عليه السلام قال ذلك حين اراد القفول
من غزوة بدر وفي صحيح البخاري عن قتادة قال ذكر لنا انس بن مالك عن ابي طلحة
ان نبي الله عليه السلام امر يوم بدر باربعة وعشرين رجلا من صناديد قريش
فقذفوا في طوي من اطواء بدر وكان عليه السلام اذا ظهر على قوم اقام بالعرصة
ثلاث ليال فلما كان اليوم الثالث امر براحلته فشد عليها رحلها ثم مشى واتبعه
اصحابه وقالوا ما نرى ينطلق الا لبعض حاجته حتى قام على شفة الركية فجعل
يناديهم باسمائهم واسماء ابائهم يا فلان بن فلان ويا فلان بن فلان ايسركم انكم
اطعتم الله ورسوله فانا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا قال فقال عمر يا رسول الله كيف تكلم اجسادا لا ارواح فيها فقال النبي
والذي نفسي بيده ما انتم باسمع لما اقول منهم قال قتادة احياهم الله تعالى عز و
جل حتى اسمعهم قوله توبيخا وتعييرا فعلم من تقرير البخاري ان القاءهم في القليب
ونداءه عليه السلام اياهم وقع في غزوة التدبر حين ارادوا القفول عن هذه
السفرة لا ان قتلهم والقاءهم وقع في سفرة ونداءه عليه السلام اياهم وقع في
قفوله عن سفرة اخرى كما يوهم كلام مولانا ومنشاء وهم مولانا ايجاز كلام المصنف
في الغاية وعدم مراجعة مولانا الى كتب الاحاديث قال تعالى ولوطا اذ قال لقومه

في تفسير ابي الفرج قال بعض اللغويين لوط مشتق من لطت الحوض اذا ملسته بالطين
قال الزجاج وهذا غلط لانه اسم اعجمي كاسحق فلا يقال انه مشتق من السحق
وهو البعد انتهى قلت وانا اتعجب من كلام اشتهر في كتب النحو ورواه سلف
عن خلف وهو انه وقع في الانجيل انا ولدت عيسى بتشديد اللام فلحنه قوم
عيسى وتركوا التشديد وقرؤا بتخفيف اللام فضلوا بذلك اللحن واضلوه فنسبوه
تعالى الى الولد وقالوا ان عيسى ولد الله فيا سبحان الله ان عيسى عليه السلام ليس
لسانه بعربي وانما هو سرياني او عبراني وكذا الاناجيل الاربعة لم يكن شئ منها
باللسان العربي بل بعضها يوناني وبعضها سرياني وبعضها عبراني وترجمة الاناجيل
الاربعة باللسان العربي انما وقعت بعد الاناجيل الاربعة عدة طويلة فاذا
لم يكن لسانه عليه السلام عربيا وكذا الاناجيل الاربعة فمن اين يقع هذا اللحن
وانا اقول هذا الكلام مثل ما ذكره النحاة من ان اسحق مشتق من السحق وان
لوط مأخوذ من لطت الحوض فكما حكم الزجاج بكون هذا الكلام منهم غلطا كذلك
نقول ان هذا الذي اشتهر منهم غلط واضح لما علمت وتحققت ان كلامه عليه
السلام ليس بعربي وكذا كلام اصحاب الاناجيل الاربعة وقد كان ما كان من قوم عيسى
من الضلالة قبل ترجمة الاناجيل الاربعة بالعربي **قوله** وقت قوله لهم قال مولانا
سعدي قيل الارسال قبل وقت القول لا فيه واجيب بان هذا من قبيل قولك في
ظرف المكان زيد في ارض الروم فيكفي وقوع المظروف في بعض اجزائه انتهى وكتب
في الحاشية يعني يجوز ان يراد به الوقت المتسع كالسنة مثلا فيكون ظرفا للارسال
ايضا انتهى قال مولانا سنان وتحقيق ذلك ان الوقت الحقيقي للقول المذكور هو الجزء
المعين المفروض من الزمان وهو الذي وقع فيه ذلك القول ولا يكون ذلك الجزء
ظرفا للارسال لتقدمه عليه لكن كما ان ذلك الجزء الذي وقع فيه الارسال زمان
حقيقة كذلك ذلك اليوم وذلك الشهر وتلك السنة زمان له مجازا لوقوعه
في جزئه وان لم يكن معيارا له ومنطبقا عليه فالمعنى ارسلنا لوطا في السنة التي
قال فيها لقومه مثلا وهذا هو المصحح للظرفية لارسلنا **قوله** او اذكر لوطا فيكون
عطف القصة على القصة **قوله** واذ بدل منه بدل الاشتمال **قوله** توبيخ وتقريع على
تلك الفعلة المتمادية في القبح في الكشاف اتفعلون السيئة المتمادية في القبح انتهى
قال ابو حيان ولما كان هذا الفعل معهودا قبحه جعل جميع الفواحش ولبعد العرب
عن ذلك البعد التام بخلاف الزنا فانه قال فيه ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة
فاتى به منكرا اي فاحشة من الفواحش وكان كثير من العرب يفعله ولا يستنكرون
فعله ولا ذكره في اشعارهم انتهى والمص زاد قوله توبيخ وتقريع وبدل السيئة بالفعلة
واشار اليها باسم الاشارة اما الاول فللتنبيه على ان ليس المراد ههنا بالاستفهام
الاستعلام والاستخبار حتى يطلب الجواب بل المراد التوبيخ ولعل صاحب الكشاف
احال ذلك على فطانة السامع فاكتفى بسبك يشعر بذلك واما الثاني فاشار بزيادة
اسم الاشارة التي يشار بها الى المحسوس المشاهد تنبيها على انهم يفعلون تلك الفعلة
القبيحة علنا بحيث لا يسترونها عن اعين الناس بدليل قوله تعالى اتأتون في ناديكم

في ناديكم المنكر وقوله تعالى اتأتون الفاحشة وانتم تبصرون فسبك الزمخشري
خال عن هذه الفائدة التي يشهد بها ايات اخر **قوله** والباء للتعدية في الكشاف ما
سبقكم بها ما عملها قبلكم والباء للتعدية من قولك سبقته بالكرة اذا ضربتها
قبله ومنه قوله عليه السلام سبقك بها عكاشة انتهى قال ابو حيان ومعنى
التعدية ههنا قلق جدا لان الباء المعدية في الفعل المتعدي الى واحد هي تفعل بالمفعول
الاول يفعل ذلك بما دخلت عليه الباء فهي كالهمزة وبيان ذلك انك اذا قلت صككت
الحجر بالحجر فمعناه صككت الحجر الحجر اي جعلت الحجر يصك الحجر وكذلك دفعت زيدا بعمرو
عن خالد معناه ادفعت زيدا عمروا عن خالد اي جعلت زيدا يدفع عمروا عن خالد فللمفعول
الاول تأثير في الثاني ولا يتأتى هذا المعنى ههنا اذ لا يصح ان يقدر اسبقت زيدا الكرة
جعلت زيدا يسبق الكرة الا بمجاز متكلف انتهى في حاشية القطب التقدير ما سبق
عملكم الفاحشة بعمله الفاحشة ومعناه ما جعل احد عمله الفاحشة سابقا
على عملكم الفاحشة وحاصله ما عملها قبلكم وكذلك سبقته بضرب الكرة والاصل
سبقت ضربه الكرة بضربي الكرة اي جعلت ضربي الكرة سابقا على ضربه الكرة وكذلك
سبقك بها عكاشة اي سبق عكاشة طلبتك بطلبته والمعنى جعل طلبته سابقا
على طلبتك وذلك ان النبي عليه السلام كان يذكر بعض احوال اهل الجنة فقام عكاشة
وقال يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم
اجعله منهم ثم قام رجل من الانصار فقال يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال
سبقك بها عكاشة فهذا الكلام من القطب يشعر خلاف ما يشعر به كلام ابي حيان
حيث قال اي جعلت ضربي الكرة سابقا على ضربه الكرة فعلى هذا يكون المفعول الثاني
فاعلا للفعل المذكور في المعنى وكذا الكلام في قوله والمعنى جعل طلبته سابقا على طلبتك
حيث جعل المفعول الثاني فاعلا في المعنى للفعل المذكور وعلى هذا يستقيم كلام الزمخشري
ولا يرد عليه الشبهة التي اوردها ابو حيان ويدل على صحة ما ذكره القطب ما يشعر به
كلام الرضي في شرحه للكافية من انه اذا كان فعل متعديا الى مفعول واحد ثم نقل الى
الافعال او التفعيل بزيادة همزة او تضعيف يكون متعديا الى اثنين فالذي يزيد هو
الذي كان فاعلا للفعل قبل دخولهما وذلك لان المعنى تصير الفاعل مباشرا للفعل
انتهى فيكون معنى ما اورده ابو حيان من المثالين على عكس ما ذكره فمعنى صككت الحجر بالحجر
جعلت الحجر الثاني يصك الحجر الاول ومعنى دفعت زيدا بعمرو عن خالد جعلت عمروا يدفع
زيدا عن خالد **قوله** بيان لقوله اتأتون الفاحشة في الكشاف ائنكم لتأتون الرجال بيان
لقوله اتأتون الفاحشة والهمزة مثلها في اتأتون للانكار والتعظيم **قوله** وهو ابلغ
في الانكار والتوبيخ لذلك المنكر اولا على وجه الابهام ثم على وجه البيان مؤكدا بان
ولام الابتداء مع التصدير بهمزة الانكار فيكون ما يورد على وجه البيان ابلغ في الانكار
والتوبيخ مما يورد على وجه الابهام **قوله** ففي التقييد بها وصفهم بالبهيمية الصرفة وتنبيه
على ان العاقل ينبغي ان يكون الداعي له الى المباشرة طلب الولد وبقاء النوع لا قضاء الوطر
في الكشاف شهوة مفعول له اي للاشتهاء لا حامل لكم عليه الا مجرد الشهوة من غير داع
آخر ولا ذم اعظم منه لانه وصف لهم بالبهيمية وانه لا داعي لهم من جهة العقل البتة

كطلب النسل ونحوه او حال بمعنى مشتهين تابعين للشهوة غير ملتفتين الى السماجة انتهى فى حاشية الطيبى قيل قوله لانه وصف لهم بالبهيمية يوهم ان لا يكون على الحال وصفا وليس كذلك واجيب بان المراد على الاول انهم جمعوا بين الوصف بالبهيمية والوصف بانه لا داعى لهم من جهة العقل البتة بخلاف الثانى فانه ساكت عن القصد وعدمه انتهى فى حاشية الكشف على الوجهين فيه عدول عن الظاهر اذ من المعلوم ان الاتيان من دون شهوة لا يمكن فاذا علل بها كان المعنى نفى باعث غيرها واذا قيد بها كان المعنى تابعين لها كانها تتصرف فيهم ولا تدعهم يتبعون داعى العقل والاول وصف بالبهيمية لان الاتيان بمجرد الشهوة من خواصها والثانى وصف لهم بغلبة داعى الهوى على العقل فالاول داخل فى الذم انتهى قلت فباتفاق هذين الحبرين ان فى سبك الزمخشرى اشارة الى نكتة خفى عنها نسق المصنف وهى ان الوجه الاول يشتمل على الحصر الاكيد دون الثانى وعلى التمليح الى ذم هو اشد المذمات فيكون ابلغ فى الانكار والتوبيخ ويكون اوفق للمقام فنسق المصنف من حيث ايهامه تساوى الوجهين فى بيان المقصود قاصر عن توفية المعنى المراد فما قيل ان الاتيان بالرجال لما لم يكن الا للشهوة دون غيرها كان ذلك بهيمية صرفة سواء جعل شهوة مفعولا له او حالا انتهى ففيه منافاة ظاهرة اذ قوله الا للشهوة دون غيرها صريح فى التعليل والحصر فتعميم حبر ذلك بقوله سواء جعل مفعولا له او حالا لا ينافى ذلك لما تبينت من نسق الزمخشرى ومن بيان هذين الحبرين ان التعليل والحصر انما هو فى الوجه الاول دون الثانى وما قيل وفى ذكر الرجال دون الذكور المقابل للنساء تقبيح لصنيعهم الشنيع باظهار انهم يفعلونه بامثالهم فى الرجولية وذلك لا يخلو عن الايماء الى انهم يفعلونه كرها لان مقتضى الرجولية الامتناع عنه انتهى انه لا يلائم قوله تعالى شهوة سيما اذا اريد الحصر على اوكد وجه وقوله تعالى الحاكى عنهم فى مخاطبة لوط اليهم حين قصد واضيفه وعرض عليه السلام بناته عليهم لدفع قصدهم السوء قالوا ما لنا فى بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد فهم بعد ما عرض عليهم النساء وابناتهن ابوا واعرضوا الا اتيان الرجال ولعل فى ذكر الرجال تقبيحا لفعلهم بان فيه قلب الموضوع وتعكيس الامر حيث ان الرجال لم يخلقوا محالا لاقضاء الشهوة فهم جعلوها محالا لها لعتوهم و مجاوزتهم الحدود ولما كان هذا الفعل تعكيس الامر يحصل غالبا للمفعول به بغض دنيئ وغيظ كمين بحيث قد يقصد به قتل الفاعل وما ذلك الا لكون ذلك مما يلحقه العار والشين للرجال ومما يدفع ايضا ما قاله مولانا ما ذكره الامام البغوى فى تفسير قوله تعالى ائنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء من قوله فسرت تلك الفاحشة يعنى ادبار الرجال اشهى عندكم من فروج النساء انتهى وقد علم الخاص و العام ان تفسير الامام البغوى من التفاسير المبتنية على الروايات وغاية ما يقال فى توجيه كلامه بحيث يندفع مخالفته للنظم الشريف ان كرها قيد للمفعولين دون الفاعلين وان كان الظاهر من سوق كلامه فيكون ذى الحال امثالهم قوله اضراب عن الانكار الى الاخبار عن حالهم التى ادت بهم الى ارتكاب امثالها وهى اعتياد الاسراف فى كل شئ او عن الانكار عليها الى الذم على جميع معايبهم فى الكشاف بل انتم قوم مسرفون

مسرفون اضرب عن الانكار الى الاخبار عنهم بالحال التى توجب ارتكاب القبائح وتدعو الى اتباع الشهوات وهو انهم قوم عادتهم الاسراف وتجاوز الحدود فى كل شئ فمن ثم اسرفوا فى باب قضاء الشهوة حتى تجاوزوا المعتاد الى غير المعتاد ونحوه بل انتم قوم عادون انتهى فقول المص اضراب عن الانكار اى اضراب عن الانكار على اخترامهم فاحشة لم تصدر عن احد قبلهم الى الاخبار عن حالهم التى هى المنشاء الاسراف فى كل شئ او اضراب عن الانكار على حالهم التى هى ارتكاب تلك الفاحشة الى التعريض بذمهم باتصافهم بجميع المعايب بناء على ان اصل جميع الرذائل وموادها هو اعتياد الاسراف فى كل شئ فقول المص او عن الانكار عليها الخ زيادة على الكشاف حيث ان ظاهره على الاقتصار على الوجه الاول فزاد المص وجها ثانيا يدل عليه سبك النظم الشريف حيث قال ههنا بل انتم قوم مسرفون وفى آية اخرى بل انتم قوم عادون بالجملة الاسمية واطلاق الخبر بلا تقييد بشئ مخصص ولا شك ان من تقرير الزمخشرى ايضا يفهم هذا الوجه لكنه غير منطوق كما فى تقرير المص وكذا قوله او عن محذوف الخ زيادة على الكشاف فيكون الوجوه ثلثة قوله اى نوعا من المطر عجيبا وهو مبين بقوله وامطرنا عليهم حجارة من سجيل فى الكشاف ما حاصله يقال مطرتهم السماء و وادٍ ممطور ويقال امطرت عليهم كذا اى ارسلته عليهم ارسال المطر فمعنى الآية وارسلنا عليهم نوعا من المطر عجيبا يعنى الحجارة لا ترى الى قوله فساء مطر المنذرين انتهى قال صاحب الانتصاف مقصود المص الرد على من يقول مطرت السماء فى الخير وامطرت فى الشر ويتوهم انها تفرقة وضعية فبين ان امطرت معناه ارسلت شيئا على نحو المطر وان لم يكن اياه حتى لو ارسل الله من السماء انواعا من الخيرات والارزاق مثلا كالمن والسلوى لجاز ان يقال فيه امطرت السماء خيرات اى ارسلها ارسال المطر فليس للشر خصوصية فى هذه الصيغة الرباعية ولكن اتفق ان السماء لم يرسل شيئا سوى المطر وكان عذابا فظن ان الواقع اتفاقا مقصودا فى هذا الوضع فنبه المص على تحقيق الامر فيه واحسن واجمل انتهى قلت فى المعالم قال ابو عبيدة يقال فى العذاب امطر وفى الرحمة مطر انتهى وكذا الجاحظ فى كتابه المشهور بالتبيين فيكون مراد الزمخشرى الرد على ابى عبيدة والجاحظ وقد قال صاحب الكشف وهذا الكلام من الزمخشرى يدل على الترادف لكنه قال وقد كثر الامطار فى معنى العذاب فكانه ضمن معنى الارسال بعد الغلبة والله اعلم انتهى قلت ويدل بما ذكره الزمخشرى ما ورد حكاية عن كلام عاد واستبشارهم حين رأوا سحابا مستقبل اوديتهم من قولهم هذا عارض ممطرنا فاستعملوا الامطار فيما كانوا يحبونه ويرغبون حصوله وقد قيل ردا عليهم فى ظنهم ذلك بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم قوله نزل بالاردن بضم الهمزة وسكون الراء المهملة وضم الدال المهملة آخره نون اسم موضع من ارض الشام من نواحى القدس واسم نهر هنالك فى الحاشية السعدية فى القاموس بضمتين وشد الدال ولعله سهو قوله الى اهل سدوم قال المفتى زاى بفتح السين قرية قوم لوط والدال معجمة فى رواية الازهرى ومهملة فى رواية غيره قوله فامر الله عليهم الحجارة فهلكوا فى التوراة الذى فى يد اهل الكتاب بين اليوم انزل الله تعالى على اهل

سدوم نارا وكبريتا **قال** تعالى والى مدين اخاهم شعيبًا قال ابو حيّان قال الفرّاء
مدين اسم بلدٍ وقطرٍ والجمهور على انّ مدين اسم اعجميّ فان كان عربيًّا احتمل ان
يكون فيعل من مدن بالمكان اقام به وهو بناء نادرًا ومفعلا من دان فتصحيحه
شاذّ وكان قياسه مَدَان وشعيب اسم عربيّ تصغير شعب واختلف فى نسب شعيب
اختلافا كثيرا ذكر فى البحر المحيط وشعيب قيل هو ابن بنت لوط وقيل بنته انتهى قيل
والصّواب انّه وضع مرتجلا هكذا وليس مصغرًا لان اسماء الانبياء لا يجوز تصغيرها
وردّ بانّ الممنوع التصغير بعد الوضع لا المقارن له كما ههنا انتهى قلت كلّ من
الحكمين غير بيّن فى نفسه ولا مبيّن ههنا وقد وقع الاختلاف فى انّ شعيب بعث
مرّة او مرّتين فمن قال بالاوّل قال بانّ اصحاب مدين هم اصحاب ايكة وهو قول
كثيرين وقال قتادة ارسل عليه السّلام مرّتين مرّة الى اهل مدين ومرّة الى
اصحاب الايكة **قوله** وكان يقال له خطيب الانبياء لحسن مراجعته لقومه فى
حاشية الجلال اخرج ابن عساكر عن ابن عبّاس قال كان رسول الله اذا ذكر
شعيبًا قال ذاك خطيب الانبياء لحسن مراجعته قومه **قوله** يريد المعجزة التى
كانت له وليس فى القرآن انها ما هى وما روى من محاربة عصا موسى التنين
وولادة الغنم التى دفعها اليه الدرع خاصّة وكانت الموعودة له من اولادها
ووقوع عصا ادم على يده فى المرات السبع متأخر عن هذه المقاولة يحتمل ان
يكون كرامة لموسى وارهاصًا لنبوّته الدرع جمع ادرع وهو من الخيل والشاة
ما اسودّ رأسه وابيضّ سائره والانثى درعاء فقوله وما روى مبتداء وقوله
متأخر خبره فى الكشاف فان قلت ما كانت معجزته قلت قد وقع العلم بانه كانت له
معجزة لقوله قد جاءتكم بيّنة من ربّكم ولانّه لا بدّ لمدّعى النبوّة من معجزة تشهد له
وتصدّقه والّا لم تصحّ دعواه وكان متنبّيًا لا نبيًّا غير انّ معجزته لم تذكر فى القرآن
كما لم تذكر معجزات نبيّنا ومن معجزات شعيب عليه السّلام ما روى من محاربة عصا
موسى التنين حين دفع اليه غنمه وولادة الغنم الدرع خاصّة حين وعده
ان يكون له الدرع من اولادها ووقوع عصى آدم على يده فى المرات السبع وغير
ذلك من الايات لان هذه كلّها قبل ان يستنبأ موسى فكانت معجزات لشعيب
عليه السّلام انتهى قال الامام الرازى واعلم انّ هذا الكلام من الزمخشرى بناء
على اصل مختلف فيه بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا انّ الذى
سيصير نبيًّا ورسولًا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله تعالى على يده انواع المعجزات
قبل ايصال الوحى اليه ويسمّى ذلك ارهاصًا للنبوّة فهذا الارهاص عندنا جائز
والاحوال التى حكاها صاحب الكشاف ارهاصات لموسى عليه السّلام عندنا و
عند المعتزلة معجزات لشعيب لما انّ الارهاص عندهم غير جائز انتهى قلت انّ
اصحاب الحواشى مثل الكازرونى ومولانا سعدى والشهاب اتّفقوا على ان قول
المصنف وما روى الى قوله متأخّر عن هذه المقاولة ردّ لصاحب الكشاف وعندى
فيه وقفة اذ ليس فى كلام الزمخشرى نصّ على انّ هذه المعجزات الثلث صدرت من
شعيب عليه السّلام وقت المقاولة مع قومه ووقت دعوته اياهم وعلى انّ

وعلى انّ المراد من البيّنة المذكورة فى قوله قد جاءتكم بيّنة هى هذه المعجزات الثلث
والّذى يشعر به كلام الزمخشرى ههنا انّ لشعيب معجزاتٍ لم يذكر شئ منها بعينها
فى القرآن ومن جملة تلك المعجزات هذه الثلث ساكتا عن ان هذه الثلث وقعت
وقت المقاولة او بعدها فاذا لم يتحقّق منه التصريح بوقوع هذه الثلث منه عليه
السّلام وقت المقاولة لم يصحّ الردّ بوجه وهو ظاهر فلذلك ترى الامام الرازى
نقل هذا الكلام من الزمخشرى ولم يذكر هذا الردّ فان اراد المصنّف بهذا الكلام
ردّ الزمخشرى كما قالوا فهو فى غاية السقوط كما تبيّنت وان اراد به تحقيق المقام
وبيان الواقع بان البيّنة المذكورة ههنا لا يصحّ تفسيرها وبيانها بهذه المعجزات
الثلث لتأخرها عن وقت الدعوة بلا تعرّض لردّ احد واعتراضه كما هو الظاهر
كان كلامًا مستقيمًا خاليًا عن الهجنة والاضطراب فما فى الحاشية السنانية من ان
عدم كون هذه الثلث معجزة لشعيب بل ارهاصًا لموسى متعيّن لا لانّ موسى
ادرك شعيبًا بعد هلاك قومه بل لعدم مقارنته التحدّى ففيه ان التحدّى انما
يشترط من النبى فى مطلق الخارق الصادر منه لا فى خارق خارق كما ذكره الامدى
فى الابكار فكونها ارهاصًا لموسى عليه السّلام امر محتمل لا متعيّن وهو مقتضى
كلام المصنّف حيث قال ويحتمل ان يكون كرامة لموسى او ارهاصًا لنبوّته فى حاشية
الشيخ زكريّا ان ظاهر قوله وما روى الخ انّه جواب ما يقال انّ الامور الثلثة معجزة
لشعيب مرويّة فى غير القرآن فاجاب بانّها وان كانت مرويّة فى غيره ليست بمعجزة
لشعيب لاحتمال كونها كرامة لموسى او ارهاصًا لنبوّته والظاهر انّه لم يرد بذلك
جواب ما ذكر وانّما اراد الردّ على الزمخشرى فى قوله بعد ذكره انّ شعيبًا لا معجزة له
فى القرآن ومن معجزاته يعنى فى غير القرآن ما روى من محاربة عصى موسى التنين حين
دفع اليه غنمه وولادة الغنم الدرع خاصّة حين وعده ان يكون له الدرع من
اولادها ووقوع عصى آدم على يده فى المرّات السبع وغير ذلك من الايات لان هذه
كلّها كانت قبل ان يستنبئ موسى فلزم من كلامه ان يكون هذه معجزات له فى غير
القرآن فردّ عليه البيضاوى بانّها لا تتعيّن ان تكون معجزات لشعيب لاحتمال كونها
كرامة لموسى او ارهاصًا لنبوّته انتهى ولعلّ نسخة الشيخ لم يكن فيها حرف الواو
عند قول المصنّف ويحتمل ان يكون كرامة الخ حيث جعل قوله يحتمل ان يكون الخ خبرًا
لقوله ما روى وجعل قوله متأخّرة عن هذه المقاولة حالا لا خبرا لقوله وما روى
وجعل ذى الحال الثلثة المذكورة من المعجزات ويؤيّد قول الشيخ وقوع متأخّرة بالتاء
على صيغة التأنيث فى اكثر نسخ الكتاب وفى بعض النسخ لم يذكر لفظ متأخر اصلًا
كما فى النسخة التى عندى وذلك ايضًا مؤيّد لنسخة الشيخ فنسخ الكتاب ههنا
مختلفة الى اربع او خمسة **قوله** كرامة لموسى او ارهاصا لنبوّته قيل الظاهر الاقتصار
على الاخير لانّهم عرّفوا الارهاص بخارق عادة قبل دعواها انتهى لانبياء عليهم
السّلام قلت قبل ان يوحى اليهم اولياء فما صدر عنهم من الخوارق يحتمل الكرامة نظرًا
الى ولايته ويحتمل الارهاص نظرًا الى ما سيصير اليه حالهم **قوله** وانّما قال اشياءهم
للتعميم تنبيهًا على انّهم كانوا يبخسون الجليل والحقير والقليل والكثير قال مولانا سنان

حق الكلام فانهم يبخسون الجليل والحقير الخ لان المقام للتعليل دون التنبيه قلنا
ان قوله تنبيها تعليل التعليل ولا شك انه بعد ذكر الاشياء للتعميم يعلم كونهم
يبخسون الجليل والحقير والقليل والكثير فيكون المقام مقام التنبيه دون التعليل
فلا حاجة الى ما ذكره بعد هذا الايراد من قوله وغاية توجيهه ان مبنى المفاعيل
لاجدها على اللزوم فربما يكون اللام في بعضها للعاقبة كما هنا والمعنى قال لهم للتعميم
وصار عاقبة بحكاية الله تعالى علينا التنبيه انتهى لما فيه من التكلف والتعسف
المستغنى عنه بما ذكرنا قوله بالكفر والحيف اخذ الاول من قوله تعالى يا قوم
اعبدوا الله ما لكم من اله غيره واخذ الثاني من قوله تعالى اوفوا الكيل والميزان
ولا تبخسوا الناس اشياءهم قوله ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين اشارة الى العمل
بما امرهم به ونهاهم عنه ومعنى الخيرية اما الزيادة مطلقا او في الانسانية
وحسن الاحدوثة وجمع المال في الكشاف ذلكم اشارة الى ما ذكر من الوفاء
بالكيل والميزان وترك البخس والافساد في الارض او الى العمل بما امرهم ونهاهم
عنه ومعنى خير لكم يعني في الانسانية وحسن الاحدوثة وما تطلبونه من
التكسب والتربح لان الناس ارغب في متاجرتكم اذا عرفوا منكم الامانة والسوية
ان كنتم مؤمنين ان كنتم مصدقين لي في قولي ذلكم خير لكم انتهى في الكشاف
ايضا في سورة هود بقية الله ما يبقى لكم من الحلال بعد التنزه عما هو حرام عليكم
خير لكم ان كنتم مؤمنين بشرط ان تؤمنوا بالله فان قلت بقية الله خير للكفرة
لانهم يسلمون معها من تبعة البخس والتطفيف فلم شرط الايمان قلت لظهور
فائدتها مع الايمان من حصول الثواب مع النجاة من العقاب وخفاء فائدتها مع
فقده لانغماس صاحبها في غمرات الكفر وفي ذلك استعظام الايمان وتعظيم لجلالة
شانه ويجوز ان يراد ان كنتم مصدقين فيما اقول لكم وانصح به اياكم انتهى قال المص
في سورة هود بقية الله ما ابقاه من الحلال بعد التنزه عما حرم عليكم خير لكم
مما تجمعون بالتطفيف ان كنتم مؤمنين بشرط ان تؤمنوا فان خيريتها باستتباع
الثواب مع النجاة وذلك مشروط بالايمان او ان كنتم مصدقين لي في قولي لكم انتهى
قال مولانا سنان عند قول المص ومعنى الخيرية اما الزيادة مطلقا اي في الدنيا
والاخرة قاله عليه السلام بناء على الواقع وان لم يكونوا مؤمنين بها فان الكفار يعذبون
على المعاصي كما يعذبون على الكفر فتركها خير لهم ايضا ثم قال واعلم ان الزمخشري فسر قوله
تعالى ان كنتم مؤمنين بان كنتم مصدقين لي في قوله ذلكم خير لكم ولم يحمله على الايمان
لان القوم كفرة ولهذا خص الخيرية بامر الدنيا وجوز كلا الامرين في سورة هود و
تبعه المصنف هناك فقال على الاول انهم وان سلموا بالامتثال عن تبعة البخس و
التطفيف من الدنيا الا ان استتباع الثواب مع النجاة مشروط بالايمان بالله و
اطلقه المص ههنا فان حملناه على تجويز الوجهين ههنا ايضا كما هو الملائم لقوله
اما الزيادة مطلقا الخ فالامر ظاهر وان حملناه على التخصيص بالثاني فقد عرفت
توجيهه ايضا وعندي ان مراده هو الثاني لانه فسر الفساد بالكفر وليس لتعليق
تركه على الايمان معنى فتامل وبالجملة فالزمخشري مطالب بالفرق في تجويزهما هنالك

هنالك لانها ثم ان تعليق الخيرية على تصديقهم اياه في قوله المذكور مع ان ذلك
خير لهم في الدنيا سواء صدقوه فيه اولا مؤول بان المعلق حقيقة هو العلم
بذلك او المعلق محذوف اي ان كنتم مؤمنين فافعلوه وقوله ذلكم خير لكم قول
على البت غير معلق ثم ان الزمخشري لو اطلق تصديقهم به ولو تقييده بكونه في
قوله المخصوص كان اولى حتى يكون فيه اشارة الى انه عليه السلام كان مشهورا
بالصدق والامانة في كل شيء انتهى قلت ان صاحب الكشاف جعل اسم الاشارة
اعني ذلكم اشارة الى احد امرين احدهما ما ذكر من الوفاء بالكيل والميزان وترك
البخس والافساد في الارض وثانيهما العمل بما امرهم ونهاهم عنه فعلى الثاني
يكون المشار اليه من قوله يا قوم اعبدوا الله الى قوله ذلكم خير لكم ولا شك ان
العمل بما امرهم به ونهاهم عنه شامل للايمان على قول اهل الحق وقول اهل الاعتزال
فعلى هذا يكون قول الزمخشري ومعنى خير لكم يعني في الانسانية الخ تفسيرا وبيانا على
تقدير كون المشار اليه الامر الاول فقط بان يراد بالفساد في الارض نقص المكيال
والميزان وحيف الناس وجورهم على وجه الخصوص وكذا يراد باصلاح الارض
ترك البخس في اشياء الناس وترك حيفهم وجورهم كذلك ولا شك انه تخصيص
الفساد في الارض وتقييد للاصلاح فيها اذ الظاهر ان الفساد في الارض شامل
للكفر والشرك ايضا وكذا الاصلاح في الارض شامل للايمان والتوحيد ايضا كما
هو الظاهر من قول الزمخشري بعد ما اصلح فيها الصالحون الخ الا ان الزمخشري ترك
هذا الظاهر في بيان المشار اليه ليحتمل النظم الشريف للمعنى الثاني في معنى الخيرية
مع اعترافه ببعده حيث قال ومعنى خير لكم يعني في الانسانية اشارة الى ان هذا
المعنى خلاف الظاهر والظاهر التعميم للدنيا والاخرة كما هو الظاهر من بيانه اولا
معنى الفساد والاصلاح حيث بين الصالحين بالانبياء واتباعهم العاملين
بشرائعهم وليس العاملون بشرائع الانبياء يقتصرون في الاصلاح على اصلاح الدنيا
فقط بل يسعون باصلاح الدنيا والاخرة فيكون الايمان داخلا فيه ايضا الا ان
الزمخشري صرف العناية عن الظاهر لما تحققت فلم يكن الايمان بالله داخلا فيه
كما اعترف هو به ايضا لفظا ومعنى كما تحققت فالخيرية حينئذ لا يكون الا بالنسبة
الى دنياهم واما على تقدير كون المشار اليه الامر الثاني تكون الخيرية بالنسبة الى
دنياهم واخرتهم جميعا لدخول الايمان فيه فلم يذكر معنى الخيرية على التقدير الثاني
لوضوح معنى الخيرية بحيث لا يحتاج الى التوجيه على هذا التقدير بخلافه على التقدير
الاول حيث يحتاج الى التوجيه ولذا قال ومعنى خير لكم يعني في الانسانية وحسن
الاحدوثة الخ فاورد كلمة معنى وكلمة يعني المستعملة في العناية والتوجيه فاظهر
ما خفي واخفى ما ظهر ويكون معنى قوله ذلكم خير لكم الآية على التقدير الثاني خير لكم
في الدارين لحصول الثواب مع النجاة من العقاب فيكون كلام الزمخشري في سورة
هود موافقا لكلامه في هذه السورة فقول المص اشارة الى العمل بما امرهم به و
نهاهم عنه اما اريد به جميع ما امرهم به ونهاهم عنه من قوله يا قوم اعبدوا الله
الى قوله ذلكم خير لكم وهو الظاهر او دون جميعه بل بعض منه وهو من قوله اوفوا الكيل

الى قوله تعالى بعد اصلاحها بان يراد بالفساد فى الارض نقص المكيال والميزان
وحيف الناس وجورهم دون الشرك والكفر وكذا المراد بالاصلاح فى الارض ترك
البخس فى اشياء الناس وترك جورهم وحيفهم لا ترك الكفر والشرك ايضا والاتصاف
بالايمان والتوحيد ولا شك ان هذا تخصيص واخراج النظم الشريف عن ظاهره
اذ ظاهره تعميم الفساد فى الارض للكفر والشرك ايضا وتعميم الاصلاح للايمان
بالله تعالى ايضا كما اشار اليه بقوله ولا تفسدوا فى الارض بالكفر والحيف فعلى الاول
من التقدير يكون الايمان داخلا فيما امرهم به فقول المص ومعنى الخيرية اما الزيادة
مطلقا ناظر على التقدير الاول وقوله او فى الانسانية وحسن الاحدوثة وجمع المال
ناظر على التقدير الثانى فليس فى كلام المصنف مخالفة لكلام الزمخشرى لا فى هذه
السورة ولا فى سورة هود فظهر مما قلنا ان ما ذكره مولانا سنان فى كلامى
الزمخشرى والمص بيانا ومقاومة وحلا ودفعا كلها ناشئ من سوء الفهم لكلامهما
ومن عدم الاتقان لذلك ومحصل الكلام انه عليه السلام ابتداء فى نصح قومه
ووعظه لهم بالدعوة الى الايمان والتوحيد والنهى عن الشرك والكفر فقال اولا
يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اذ قوله ما لكم من اله غيره فى قوة لا تعبدوا
الها غير الله فامرهم بالتوحيد ونهيهم عن الشرك كما هو حال عامة الانبياء بامرهم
بذلك قبل كل شئ امرهم بوفاء المكيال والميزان ونهاهم عن البخس وعن الفساد فى
الارض بعد اصلاحها فالزمخشرى فسر قوله تعالى بعد اصلاحها بقوله بعد ما
اصلح فيها الصالحون وبين الصالحين بالانبياء واتباعهم العاملين بشرائعهم
فهذا البيان والتفسير منه يقتضى انه لم يحمل الفساد فى الارض على نقص فى الكيل و
الميزان فقط بل عليه وعلى الانتهاء عن الشرك والكفر ايضا لان اصلاح الانبيا
واتباعهم الارض ليس بنظام الدنيا فيها فقط كما زعم الفلاسفة بل باصلاح
دنياهم واخرتهم فالنهى عن الشرك والكفر صريحا والامر بالايمان والتوحيد التزاما
مقتضى هذا السبك من الزمخشرى وكذا بيان اسم الاشارة فى قوله تعالى ذلكم بالاشارة
الى العمل كما امرهم به ونهاهم عنه مقتضى سبكه ونسقه اذ ما امرهم به عليه السلام
ونهاهم عنه ليس مجرد الوفاء فى الكيل والوزن والبخس والفساد فى الارض بنقص
حقوق الناس بل ذلك والايمان بالله تعالى وتوحيده وترك الشرك والكفر كما يشعر
قوله تعالى يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقوله تعالى ولا تفسدوا فى الارض
بعد اصلاحها على ما بين به الزمخشرى وهو مقتضى المقام كما تحققت فقول مولانا
سنان خص الزمخشرى الخيرية بامر الدنيا وجوز كلا الامرين فى سورة هود وتبعه المص
هناك فقال الخ كلام خال عن التحصيل منشاؤه عدم التعمق والامعان فى كلامى الزمخشرى
والمص وكذا قوله وان حملناه على التخصيص بالثانى فقد عرفت توجيهه ايضا من
قبيل ما ذكرناه وكذا قوله وعندى ان مراده هو الثانى لانه فسر الفساد بالكفر
وليس لتعليق الخ مبنى على التساهل فى النظر فى كلام المص ثم قوله وبالجملة فالزمخشرى
مطالب بالفرق فى تجويزهما هناك لا ههنا فى غاية السقوط ناشئ عن توهم الاول
لا فلا فرق بين كلام الزمخشرى وبين كلامه فى سورة هود وجوز فى كل منهما الاحتمالين

الاحتمالين المذكورين نعم فرق بين الكلامين فى التعبير والتقرير والمعنى والمراد
واحد فى كل من الكلامين نعم يوهم كلام الزمخشرى ظاهرا انه خص ههنا الخيرية
بامر الدنيا ولم يجعلها شاملة لامر الدنيا والاخرة حيث قال ومعنى خير لكم يعنى فى
الانسانية وحسن الاحدوثة الى اخر كلامه لكن يقال لمثل هذا الظاهر بمعونة الوهم
لان المقام والقرائن اللفظية والمعنوية تدل جميعا على انه لم يرد بالخيرية ههنا الخيرية
المقيدة بامر الدنيا فقط بل اراد او لا الخيرية المطلقة وذلك هو الظاهر من نسقه
وسبكه واراد ايضا التخصيص واشار الى ضعف هذه الارادة والاحتمال بامور
كما تحققت فتجويز الاحتمالين ليس يختص منه بسورة هود وذلك بعد النظر فى
كلام الزمخشرى ههنا بسياقه وسباقه والقرائن اللفظية والمعنوية المتحققة فيه
فالظاهر بعد النظر فى كلامه بما قلنا ليس الا تعميم الخيرية بامر الدنيا والاخرة والمعتبر
فى الظاهر عند المحققين انما هو مثل هذا الظاهر واما الظاهر الذى يبدو من موضع
واحد مخالف لمواضع متعددة من كلامه فيقال لمثله الظاهر بمعونة الوهم وهو
ساقط عن درجة الاعتبار عند القوم والعجب كل العجب ان البيان الاول لاسم الاشارة
فى قوله ذلكم خير لكم ظاهره التعميم بامر الدنيا والاخرة مثل البيان الثانى ليس
الا حتى لو اريد فيه التخصيص يحتاج الى العناية وصرف الكلام عن ظاهره كما اشار
اليه الزمخشرى فى سبكه بامور متعددة فبعد هذه الاشارات والتنبيهات لم
يتفطن اليه مولانا وجعله قرينة على التخصيص فبنى مقالات واهية على قصور
نظره فى كلامى الزمخشرى والمص ولله در المص حيث اقتصر على الترديد الثانى من الترديدين
المذكورين فى الكشاف اذ ظاهر الترديد الاول مثل الترديد الثانى فى المعنى فى الشمول
للدنيا والاخرة وتخصيص كل منها بالدنيا محتاج الى العناية والصرف عن الظاهر
كما تحققت من تقريرنا مع ما تحقق فى نسخة المص من التنقيح والتهذيب وسهولة
الضبط **قوله** بكل طريق من طرق الدين كالشيطان وصراط الحق وان كان واحدا
لكنه يتشعب الى معارف وحدود واحكام كانوا اذا راوا واحدا يسعى فى شئ منها
منعوه وقيل كانوا يجلسون على المراصد فيقولون لمن يريد شعيبا انه كذاب
فلا يفتننك عن دينك ويوعدون من آمن به وقيل كانوا يقطعون الطريق
فى الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط ولا تقتدوا بالشيطان فى قوله لاقعدن لهم
صراطك المستقيم فتقعدوا بكل صراط اى بكل منهاج من مناهج الدين والدليل
على المراد بالصراط سبيل الحق **قوله** وتصدون عن سبيل الله ومحل توعدون وما
عطف عليه النصب على الحال اى ولا تقعدوا موعدين وصادين وباغيها عوجا
فان قلت صراط الحق واحد وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل
فتفرق بكم عن سبيله فكيف قيل بكل صراط الحق واحد ولكنه يتشعب الى معارف
وحدود واحكام كثيرة مختلفة فكانوا اذا راوا احدا يشرع فى شئ منها اوعدوه
وصدوه ثم قال وقيل كانوا يجلسون على الطرق والمراصد فيقولون لمن مر بهم ان شعيبا
كذاب فلا يفتننكم عن دينكم كما كان يفعل قريش بمكة وقيل كانوا يقطعون الطريق
وقيل كانوا عشارين انتهى قال ابو حيان ولا تقعدوا بكل صراط ظاهره العموم قال

الزمخشري ولا تقعدوا بكل صراط ولا تقعدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم فنقل
من كلام الزمخشري الى قوله اوعدوه وصدوه ثم قال لحمل القعود والصراط على
المجاز وقد تقدم ان الظاهر انه حقيقة وانهم كانوا يقعدون على الطرقات المفضية
الى شعيب فيوعدون من اراد المجيء اليه ويصدونه ويقولون انه كذاب فلا تذهب
اليه على نحو ما كانت قريش تفعله مع رسول الله ولا تظهر الدلالة على ان الصراط
سبيل الحق من قوله وتصدون عن سبيل الله كما ذكر بل الظاهر التغاير لعموم كل صراط
وخصوص سبيل الله فيكون كل صراط حقيقة في الطرق وسبيل الله مجاز عن دين
الله والباء في بكل صراط ظرفية انتهى قلت وانا مع ابي حيان ههنا اذ لا ضرورة
تدعو الى صرف كل صراط عن ظاهره الى ما ارتكبه من التكلف سيما وقد قال الامام
الواحدي في الوسيط عند قوله تعالى وتصدون عن سبيل الله الآية قال ابو البر
عن ابن عباس كانوا يجلسون في الطريق فيخبرون من اتى عليهم ان شعيبا كذاب
فلا يفتننكم عن دينكم وقال عند قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط توعدون
قال قتادة والسدي والكلبي لا تقعدوا على طريق الناس تخوفون اهل الايمان
بشعيب انتهى وقال الامام النسفي في التيسير عند قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط
قال ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد كانوا يقعدون على طريق من قصد
شعيبا للايمان به فيخوفونه بالقتل انتهى فاذا كان معنى النظم الشريف واردا عن
ابن عباس وهو امام الائمة في التفسير وعن قتادة والسدي والحسن ومجاهد وهم
من خيار التابعين واعلمهم بمعاني القرآن فالوجه عدم العدول عنه سيما وظاهر
النظم شاهد بذلك فتزييف الزمخشري وتمريضه هذا القول الذي نقل عن ابن
عباس مع موافقته لظاهر النظم وترجيح معنى مخالفا له مع عدم موافقته لظاهر
النظم وفقدان امر موجب له ليس بوجيه وكذا الكلام في ترجيح المص وتزييفه تبعا
للزمخشري قال العلامة الطيبي عند قول الزمخشري وقيل كانوا يجلسون على الطريق
فعلى هذا لا يكون تمثيلا ولا يكون يصدون حالا ولا سبيل الله من وضع الظاهر
موضع الضمير كما في الوجه السابق انتهى في حاشية التفتازاني فعلى هذا لا يكون الكلام
تمثيلا ولا يكون سبيل الله من وضع الظاهر موضع الضمير ويكون ضمير به لله وهل
يكون توعدون وما عطف عليه حالا او قيل لا بل استينافا والاظهر الحال قوله يعني
الذي قعدوا عليه اختلف النسخ ههنا ففي بعضها بالذال المعجمة على صيغة الموصول
المفرد كما كتبنا وفي بعضها على صيغة الجمع وفي بعضها بالدال المهملة المكسورة اخره
نون مثل السنين والذي هو المناسب ما كتبنا على صيغة الموصول المفرد فيكون بيانا
لكل صراط ووجه العناية العدول عن الضمير اذ الظاهر يصدون عنه فانما عدل
عنه توهم ان المراد سبيل الله غير المراد بكل صراط سيما وقد اورد بكلمة كل قوله فوضع
الظاهر بيانا لكل صراط ودلالة على عظم ما يصدون عنه وتقبيحا لما كانوا عليه
فنكتة الوضع المذكور ههنا امور ثلثة الاول بيان كل صراط والثاني الدلالة على
ما ذكره هذه الدلالة تستفاد من اضافة السبيل الى لفظة الجلالة والثالث التقبيح
المذكور ومنشاء هذا التقبيح عظم ما يصدون عنه فيكون من قبيل عطف الازم

وجه التأمل ان يكون انما تم على مسلك
الزمخشري والمصنف دون العلم الذي
جعلاه مرجوحا مزيفا وهو قول ابن
عباس اذ حينئذ لا وضع ولا بيان
ولا مجاز في السبيل والصعود ه

الازم على الملزوم وهذا النسق من المصنف اعني من قوله فوضع الظاهر الى هنا في
غاية الحسن والبراعة فليتأمل قوله ومن مفعول تصدون على اعمال الاقرب
ولو كان مفعول توعدون لقال وتصدونهم قال ابو حيان وجعل الزمخشري
من آمن منصوبا بتوعدون فيصير من اعمال الاول وهو قليل وقد قال النحاة انه لم
يرد في القرآن لقلته ولو كان من اعمال الاول للزم ذكر الضمير في الفعل الثاني ويكون
التركيب وتصدونه او وتصدونهم اذ هذا الضمير لا يجوز حذفه على قول الاكثرين
الا ضرورة وعلى قول بعض النحاة يحذف في قليل من الكلام ويدل على ان من آمن
منصوب بتصدون الاية الاخرى وهي قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل
الله من آمن فنصبه بتوعدون بعيد مع التكلفات المضافة الى ذلك فكان
جديرا بالمنع لما في ذلك من التعقيد البعيد عن الفصاحة انتهى وهذا الكلام
من المصنف رد لصاحب الكشاف لكن قيل ان مراده تبيين محصل المعنى لا
اعمال الاول حتى يرد عليه ما ذكر ويجعل تصدون بمعنى تعرضون لازما فلا يكون
مما نحن فيه انتهى ويخدش التوجيه الاول نسق الزمخشري ونسق ابي حيان حيث
قال فكان جديرا بالمنع لما في ذلك من التعقيد البعيد عن الفصاحة فلم يظهر فائدة
في جعله بيانا لحاصل المعنى ويخدش التوجيه الثاني ما ذكره من الاية فتأمل قوله
وتطلبون لسبيل الله عوجا لالقاء الشبه او وصفها للناس بانها معوجة في
الكشاف وتطلبون لسبيل الله عوجا اي تصفونها للناس بانها سبيل معوجة
غير مستقيمة لتصدوهم عن سلوكها والدخول فيها او يكون تهكما بهم وانهم
يطلبون بها ما هو محال لان طريق الحق لا يعوج انتهى والمصنف رحمه الله تعالى
كما ترى ترك وجها مذكورا في الكشاف وزاد وجها غير مذكور فيه ولعل ترك
المصنف لوجه الثاني المذكور في الكشاف ان ما ذكره عليه السلام ههنا من اول
الكلام الى آخره اظهار النصح واظهار النصفة كما هو الملايم لمقام الدعوة فالتهكم
منه عليه السلام مع انه لا يلايم المقام لا يلايم ايضا للسباق والسياق وقالوا
اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لكن امكان اندراج الاول
في الثاني فيما ذكره المصنف يوقع تلجلج الحال وخدشة البال في كلام المصنف ايضا
قوله عددكم او عددكم في الكشاف واذكروا على جهة الشكر وقت كونكم قليلا
عددكم فكثركم الله ووفر عددكم ثم قال ويجوز اذ كنتم مقلين فقراء فكثركم
فجعلكم مكثرين موسرين انتهى في الحاشية السنانية العدد بضم العين جمع
عدة وهي ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ولم يلتفت الى جعل قليلا
بمعنى مقلين فقراء من اقل بمعنى افتقر لان مجيء فعيل بمعنى مفعل من الافعال
تكلف انتهى قلت وفيه نظر اذ قد وقع قليلا خبر كنتم في النظم الشريف فقد رعددكم
او عددكم ليظهر وقوع المفرد خبرا عن الجمع فقول المصنف او عددكم
بضم العين اشارة الى الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكشاف لان
معنى قليل العدد بضم العين هو المقل لان المقل هو قليل المال فالفرق بين القولين
اعني مقلين فقراء وقليلا عددكم بضم العين انما هو في اللفظ والعبارة لا في

المعنى فقول مولانا لم يلتفت الى جعل قليلا بمعنى مقلّين فقراء من اقلّ بمعنى
افتقر منظور فيه وكذا ما اورده تعليلا لما ذكره بقوله لان مجيئ فعيل بمعنى
مفعل من الافعال تكلّف منظور فيه ايضا اذ مجيئ فعيل بمعنى مفعل من
الافعال امر مثبت ذكره ائمّة اللّغات والتّفسير نحو بديع بمعنى مبدع وحكيم
بمعنى محكم واليم بمعنى مولم على انّا نقول قول الزمخشرى مقلّين فقراء ابراز لحاصل
المعنى فى قليلا بالمعنى الثانى اذ معنى قليلا على المعنى الثانى قليل العدد بضم
العين ومعناه مقلّين فقراء بدون حاجة الى القول بان لفظ قليلا يفسّر
بالمقلّ بل هو تفسير لقليل العدد بضم العين لا بمجرد قليل وهو ظاهر ويؤيّد ما ذكرنا
قول الزمخشرى فاعزكم بكثرة العدد والعدد فى نسق المصنّف ايثار لغاية
الايجاز بدون اخلال للمعنى المقصود مع لطف التعبير حيث وقع الجناس بين
العدد والعدد ثم انّ المص اقتصر على الوجهين ولم يتعرّض للوجه الثالث المركّب
من الوجهين احالة على فطانة السّامع قوله اى بين الفريقين بنصر المحقّين على
المبطلين فهو وعد للمؤمنين ووعيد للكافرين فى الكشاف اى بين الفريقين بان
ينصر المحقّين على المبطلين ويظهرهم عليهم وهذا وعيد للكافرين بانتقام الله تعالى
منهم كقوله فتربّصوا انّا معكم متربّصون او موعظة للمؤمنين وحث على الصّبر
واحتمال ما كان يلحقهم من اذى المشركين الى ان يحكم الله بينهم وانتقم لهم منهم و
يجوز ان يكون خطابا للفريقين اى ليصبر المؤمنون على اذى الكفّار وليصبر الكفّار
على ما يسوءهم من ايمان من آمن منهم حتّى يحكم الله فيميز الخبيث من الطّيب انتهى
قلت ان الزمخشرى اورد فى بيان قوله تعالى فاصبروا حتّى يحكم الله بيننا وجوها
ثلثة الاوّل ان يكون وعيدا للكافرين والثانى ان يكون موعظة للمؤمنين وحثّا
لهم على الصّبر والثالث ان يكون خطابا للفريقين فالمص انتزع من اوّل الوجه الاوّل
وجها واحدا يمكن اندراج الوجوه الثلثة جميعا فيه وبيانه انه قال اوّلا بان ينصر
المحقّين على المبطلين ويظهرهم عليه ولا شكّ انّ قوله عليه السّلام فى مواجهة
المحقّين والمبطلين بنصر المؤمنين فى عاقبة الامر واذلال الكافرين وانتقامهم
يكون هذا القول وعدا للمؤمنين ووعيدا للكافرين فلمّا كان هذا الكلام وعدا
ووعيدا اندرج فيه العظة للمؤمنين والحثّ على الصّبر وكذا يندرج فى الوعد و
الوعيد على هذا النّسق الخطاب للفريقين فللمؤمنين بالصّبر على اذى المشركين وللكافرين
بالصّبر على ما يسوءهم من ايمان من آمن منهم فخلاصة الوجوه الثلثة المذكورة فى
الكشاف مندرجة فى قول المص اى بين الفريقين بنصر المحقّين على المبطلين فهو
وعد للمؤمنين ووعيد للكافرين ففى نسقه غاية الايجاز من غير اخلال للمعنى المقصود
شكر الله تعالى سعيه قوله اذ لا معقّب لحكمه ولا حيف فيه فى الكشاف لان حكمه حق
وعدل لا يخاف فيه الحيف انتهى فزاد المصنّف قوله اذ لا معقّب لحكمه اى لا يقدر
احد ان ينقض حكمه اذ ربّ حاكم يحكم بالحقّ والعدل الا انّه لعدم كونه قويّا عزيزا
لا يقدر على منفذ الحقّ واجرائه فيعقّب حكمه فمثل هذا الحاكم وان كان فى نفسه خيرا
لم يكن خيرا بالنّسبة الى آخر قوىّ فهو تعالى خير الحاكمين من كل وجه ثم انه المورد فى نفى

فى نفى كلّ من التعقيب والحيف كلمة لا لنفى الجنس مبالغة فى نفى كلّ منهما وعدم تحققهما
بوجه من الوجوه فى الحاشية الكازرونية هذا ان عنى لا معقّب لحكمه ولا حيف
فيه لا يدلّ لان على المدّعى امّا الاوّل فلان كونه لا معقّب لحكمه لا يدلّ على كونه خير
الحاكمين بل يدلّ على انّه حاكم قوىّ لا يقدر احد على تعقّب حكمه وامّا الثانى فهو
كون حكمه لا حيف فيه لا يدلّ عليه لانّه قد يكون الحكّام العدول لا حيف فى حكمهم
ايضا انتهى قلت وهو فى غاية السّقوط اذ هذا السّباك الوارد بنفى لا لنفى الجنس
فى الموضعين اى لا معقّب لحكمه ولا حيف فيه لم ينكر دلالته على ما ذكره الا من لم يكن له
خبرة باساليب الكلام على انّا نقول فى الجواب عن الثانى ان حكمهم الذى لا حيف فيه ان
كان بالكتاب والسّنة فيؤل حكمهم حيـ الى حكم الله وان كان بالقياس فالقياس مظهر
لا مثبت فيؤل الى حكم الله تعالى ايضا وان كان بالاجماع فحجّية الاجماع تثبت بنصّ الشارع
مثل يد الله على الجماعة ومثل لا تجتمع امّتى على الضلالة ومثل ما رآه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن فى الادلّة الدالة على حجّية الاجماع فيؤل هو ايضا الى حكم الله تعالى
فادلّة الشارع منحصرة فى هذه الاربعة فحكم الحاكم غير خارج عن هذه الاربعة
فان خرج منها لم يكن عدلا فحكم الحاكم العدل هو حكم الله تعالى ليس الا وقد قال
فى التلويح ان المحقّقين من الاصوليين على انّ الادلّة الاربعة كلّها مظهر لا مثبت
هو الله تعالى ثم قال فى دفع هذه الشبهة ويمكن ان يقال ان قوله تعالى خير الحاكمين
لمّا دلّ على كونه اقوى الحكّام دلّ على كونه خيرهم اذ الاقوى على نفاذ الحكم لا بدّ ان يكون
خيرا من حيث كونه حاكما اذ المراد من خير الحاكمين اقويهم فى الحكم وعدم الحيف فى حكم الله
محقّق ظاهر وامّا عدمه فى حكم غيره فليس كذلك بل غاية الظنّ ولو فرض اليقين
فلا يطمئنّ الخاطر بعدم الحيف فيه كما يطمئنّ فى حكمه تعالى انتهى قلت ثم انّه بعد التسـ
والتحاشى فى تقرير السّؤال الاوّل سوء ادب حيث قال كونه لا معقّب لحكمه لا يدلّ
على كونه خير الحاكمين اذ بعد اضافة الحكم الى الله تعالى لا شكّ انّه خير الاحكام وان
الموصوف بذلك خير الحاكمين فقوله لا يدلّ بل يدلّ سلب وايجاب كلّ منهما ركيك
امّا السّلب فلخروجه عن الادب وامّا الايجاب فلكونه لغوا من الكلام فالاولى التصوّن
والتحفّظ عن ايراد مثله فى كلام الله المجيد وكذا الكلام فى تقرير السّؤال الثانى حيث
قال كون حكمه لا حيف فيه لا يدلّ عليه ركيك اذ بعد الاضافة اليه تعالى الدلالة
امر قطعىّ وما اورده من التعليل فى اثباته لغو من الكلام ثم انّه اورد بعد ذلك
كلّه اطمّ والحش من ذلك حيث قال ويمكن ان يقال فيشعر هذا النسق منه ان كلا
من السّؤالين المذكورين فى غاية القوّة والمتانة مع انّك قد تحقّقت ركاكتهما
وقلاقتهما بحيث يجب حفظ كتاب الله عن ذلك وكذا يشعر نسقه ان هذا الجواب
فى غاية الضعف والوهن وليس الامر كذلك بل كلّ من الجوابين جوابان حسنان
وقعا فى محزّهما قوله لكن غلبوا الجماعة على الواحد فخوطب هو وقومه بخطابهم فى
الحاشية السعدية فغلّب اتباعه عليه فى نسبة العود كما غلب عليهم فى الخطاب
قال تعالى ولو كنّا كارهين قال ابو حيّان اى ايقع منكم احد هذين الامرين على كلّ حال
حتّى فى حال كراهتنا لذلك والاستفهام المتوقّف على شنعة المعصية بما اقسموا عليه

من الاخراج عن مواطنهم ظلماً والاقرار بالعود في ملتهم قال الزمخشري الهمزة للاستفهام
والواو واو الحال تقديره اتعيدوننا في ملتكم حال كراهتنا او مع كوننا كارهين
انتهى فجعل الاستفهام خاصاً بالعود في ملتهم وليس كذلك بل الاستفهام هو عن احد
الامرين الاخراج او العود وجعل الواو واو الحال وقدره اتعيدوننا في ملتكم حال
كراهتنا وليست واو الحال التي يعبر عنها النحويون بواو الحال بل هي واو العطف عطفت
على حال محذوفة عليه السلام ردوا السائل ولو بظلف محرق ليس المعنى ردوه في حال
الصدقة بظلف محرق بل المعنى ردوه مصحوباً بالصدقة ولو مصحوباً بظلف محرق
وتقدم لنا اشباع القول في هذا المعنى انتهى كلام ابي حيان والمصنف ايضاً جعل
الاستفهام خاصاً بالعود في ملتهم تبعا للزمخشري والجواب عن اعتراضه الاول ان الامام
الواحدي والحافظ ابي الفرج جعلا الاستفهام خاصاً بالعود في ملتهم وتفسيرهما من
التفاسير التي تبتني على الروايات ولعل وجه التخصيص ان ما بعد قوله تعالى اولو
كنا كارهين ظاهر في التخصيص حيث انه لم يتعرض فيه الا للعود في ملتهم فذكروا
هجنة العود في ملتهم اولاً ثم تخليصه تعالى منه ثانياً ثم تعليق عودهم بارادته
ثالثاً فلم يذكروا الا العود لا غير ويمكن الجواب عن الثاني انه لما حذف المعطوف عليه
الذي هو الحال وذكر المعطوف فكأنه اقيم مقام المعطوف عليه فقيل له واو الحال
سامحة قوله شرط جوابه محذوف دليله قد افترينا في البحر ويحتمل ان يكون على جهة
القسم الذي هو صيغة الدعاء مثل قول الاشتر النخعي بقيت وفري وانحرفت عن العلى
ولقيت اضيافي بوجه عبوس ان لم اشن على ابن هند غارة لم تخل يوما من نهاب نفوس
قوله وما يكون لنا وما يصح لنا في الحاشية الكازرونية فيه انه ان كان المراد من الصحة
الحل فهو باطل لان العود الى الكفر غير حلال لا عند ارادة الله تعالى ولا عند عدمها
وان كان المراد امكان الوقوع يعني لا يمكن وقوع العود الى الكفر الا عند ارادة الله تعالى
اياه يكون هذا الكلام قليل الجدوى لان كل شيء فهو كذلك انتهى قلنا المراد هو الشق
الثاني والمعنى لا يمكن وقوع الكفر منا لمحبتنا اياه وميلنا اليه في وقت من الاوقات
الا ان يريد هو تعالى كفرنا فالمقصود من هذا الكلام بيان كراهتهم وبغضهم للكفر و
بيان احترازهم عنه اشد الاحتراز فلا يقع منا العود الا ان يشاء ربنا ذلك العود
لان كل شيء في قبضة قدرته وان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
كيف يشاء فنحن لا نأمن من مكر الله لانه كفر كما ان اليأس من رحمة الله تعالى كفر فالقول
بان هذا الكلام قليل الجدوى لان كل شيء فهو كذلك لغو من الكلام منشؤه الذهول
والغفلة عما عليه الصالحون من اتباع الانبياء فهم خائفون من مكر الله تعالى وان
كانوا في غاية من الصلاح والتقوى وكذا لغو من الكلام ما ذكره بعد هذه الشبهة
لدفعها وهو والذي يخطر لي والله اعلم ان المعنى لا يليق بنا ان نكفر لكن وقت مشية
ربنا عودتنا الى الكفر نعود اليه لانه لا يسمن ولا يغني من جوع قوله خذلاننا وارتدادنا
وفيه دليل على ان الكفر بمشيته وقيل اراد به حسم طمعهم في العود بالتعليق على ما لا
يكون في الكشاف فان قلت فما معنى قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله
والله تعالى متعال ان يشاء ردة المؤمنين وعودهم في الكفر قلت معناه الا ان يشاء

الا ان يشاء الله خذلاننا ومنعنا الالطاف لعلمه انها لا تنفع فينا وتكون عبثا والعبث
قبيح لا يفعله الحكيم والدليل عليه قوله وسع ربنا كل شيء علماً اي هو عالم بكل شيء مما
كان وما يكون فهو يعلم احوال عباده كيف تتحول وقلوبهم كيف تتقلب وكيف تقسو
بعد الرقة وتمرض بعد الصحة ويرجع الى الكفر بعد الايمان على الله توكلنا في ان يثبتنا
على الايمان ويوفقنا لازدياد الايقان ويجوز ان يكون قوله الا ان يشاء الله حسماً
لطمعهم في العود لان مشية الله تعالى لعودهم في الكفر محال خارج عن الحكمة انتهى في
الانتصاف وهذا السؤال كما ترى متفرع على القاعدة الفاسدة في اعتقاد وجوب رعاية
الصلاح والاصلح وهو غير موجه على قاعدة السنة وظاهر الآية هو المعول عليه لا
يجوز تأويله ولا تبديله واما استدلال الزمخشري على صحة تأويله بقوله وسع
ربنا كل شيء علماً فمن احتيالاته في التأويلات الباطلة يعضدها ويتبع الشبه ويلفقها
وموقع قوله وسع ربنا كل شيء علما الاعتراف بالقصور عن علم العاقبة والاطلاع على
الامور الغائبة فان العود الى الكفر من الجائز في قدرة الله تعالى ان يقع من العبد ولو
وقع فبقدرة الله تعالى ومشيته المغيبة عن خلقه فالحذر قائم والخوف لازم ولكن
لمن وفقه الله تعالى للعقيدة الصحيحة والايمان السالم والله الموفق ونظيره قوله
تعالى حكاية عن ابراهيم ولا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربي شيئا وسع ربي
كل شيء علماً لما رد الامر الى المشية وهي مغيبة مجدا لله تعالى بالانفراد بعلم الغايبات
والله اعلم قال ويجوز ان يكون المراد حسم طمعهم الخ فهو من الطراز الاول فالحقه
فسحقا سحقا انتهى فظهر للشيخ مما قلنا ان قول المص وفيه دليل على ان الخ رد لاهل
الاعتزال من جانب اهل السنة ووجه الدلالة ان قوله تعالى الا ان يشاء الله بعد
قوله تعالى وما كان لنا ان نعود فيها يفيد ان عودنا الى ملتكم لا يمكن وقوعه منا
لشدة اجتنابنا منه الا ان يشاء ربنا ذلك العود لان كل شيء تحت مشيته وارادته
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلما كان النظم الشريف يهدم قاعدتهم الباطلة
التي اخترعوها من عند انفسهم وهي ان الله لا يريد الكفر والشرك وانواع المعاصي من
العباد وانما يريد منهم الايمان والطاعة احتالوا في الخروج عن عهدة هذا الهدم
فحملوا معنى النظم الشريف على ما يوافق رأيهم الفاسد فحرفوا الكلم عن مواضعه فقالوا
في تأويل النظم الشريف وتحريفه ما قالوا طمعا لدفع النقض عن اصولهم الفاسدة و
قواعدهم الباطلة قوله وفيه دليل على ان الكفر بمشيته قال مولانا سنان فيه ان
مآل الكلام اما شرطية وصدقها لا يقتضي تحقق شيء من طرفيها ولا امكانه ولم
يتحقق ههنا والقصر المستفاد مما والا وارد في شعيب والمؤمنين فجاز ان يكون
الكفر الواقع في غيرهم بدون مشيته تعالى انتهى والجواب عن الاول ان الدليل عند المتكلمين
وعند اهل الاصول واهل العربية ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولا يلزم على
هذا ان يكون الدليل مركبا فضلا عن ان يكون تركيبه من مقدمتين فقالوا ان الدخان
دليل على النار والصوت المسموع من وراء الجدار دليل على وجود الصائت ومثل حمرة
الخجل وصفرة الوجل الى غير ذلك واشتراط التركيب في الدليل قول الفلاسفة وقوله ولم
يتحقق ههنا ان اراد ان عدم التحقق بالبداهة فهو فاسد اذ دعوى البداهة في محل

النزاع غير مسموع وان اراد ان ذلك بالدليل فالدليل على خلافه قائم نحو والله
خلقكم وما تعملون ونحو خالق كل شئ وغير ذلك من الايات ونحو قوله عليه السلام
ما شئت كان وما لم تشاء لم تكن رواه احمد والحاكم والطبرانى وابو يعلى ولا شك
ان العود الى ملتهم وارتدادهم شئ وفعل من افعال المخلوقين وكونه تعالى منفردا
فى الخلق والايجاد مثبت عند اهل القبلة بالادلة العقلية القطعية ولا ينكرها
الا فرقة المعتزلة اتباعا للمجوس هذا هو الجواب عن ايراده الاول واما الجواب عن
ايراده الثانى وهو ان القصر المستفاد من ما والا لغو فهو ان من قال بان الكفر والشرك
بمشيته تعالى مثل اهل الحق يقول بالموجبة الكلية اى كل كفر من كل كافر بمشيته تعالى
لا غير ومن قال بان الكفر ليس بمشيته تعالى مثل اهل الاعتزال يدعى السالبة الكلية
اى لا شئ من كفر من كافر بمشيته تعالى فليس احد من اهل الحق واهل الاعتزال يقول بهذين
الجزئيتين فالمقابلة بالايراد المذكور لا تكون صحيحة ثم الاولى للمص ان يسقط قوله خذلانا
وان يقتصر على قوله وارتدادنا وقد بالغ مولانا العلامة فقال وتقدير الخذلان من
خذلان التقدير وهو تهور على المص اذ لم يقتصر المص ههنا على الخذلان بل عطف عليه
الارتداد فجعل الارتداد مما تعلق به مشيته تعالى فبعد ذلك لا بأس به غايته ترك
الاولى وقد كتب ههنا فى الحاشية دس الزمخشرى ههنا مذهبه الباطل ولم يتفطن له
البيضاوى انتهى وهو عجيب اذ قد نادى الزمخشرى على مذهبه باعلى صوت ورده
المص ثم ان عجبا فاين عدم التفطن وكذا ينبغى للمص ان يسقط قوله وقيل اراد به
حسم طمعهم الخ لانه اوفق لاصول المعتزلة واشبه لمقالاتهم من مشابهة الغراب
للغراب وقد سبق ما قاله ابن المنير فهو من الطراز الاول فسحقا سحقا قال مولانا
العلامة لم يقل وسع ربنا كل شئ قدرة وارادة لان الاخبار عن سعة قدرته و
ارادته لكل شئ انما يناسب المقام اذا كان مساق الكلام للاشعار بوقوع المستثنى
واما اذا كان مساقه للاشعار بعدم وقوعه فلا يناسب ذلك انما المناسب
ح الاخبار عن سعة علمه وفائدة هذا الاشعار حسم طمعهم فى العود بالتعليق على
ما لا يكون انتهى وهذا النسق مشعر بمذهب الخصم وبيان للنظم الشريف على مذاقهم
السخيف كما قد تحققت من تفصيلنا السابق وانا اتعجب من مولانا ايراده هذا الكلام
وذهوله عن جعل اهل الاعتزال ايثار علما دون قدرة وارادة فى قوله تعالى وسع
ربنا كل شئ علما قرينة على ما قالوه فى المستثنى اى الا ان يشاء ربنا خذلاننا و
منعنا الالطاف كما قد علمت فيما سبق وعن ان كون مساق الكلام للاشعار بعدم
وقوع المستثنى مبنى على مذهب الاعتزال وقد زيف كلام المص ايضا لايراده هذا
القول مع انه اورده على صيغة التمريض وقد قال ابن المنير فهو ايضا من الطراز الاول
فسحقا سحقا قال صاحب التمييز قول الزمخشرى ويجوز ان يكون قوله الا ان يشاء
الله حسما لطمعهم فى العود لان مشيته الله تعالى لعودهم فى الكفر محال خارج
عن الحكمة اعتزال ايضا وضلال بعيد يبطله ما علم من انه تعالى خالق لكل مخلوق
ومخصص لكل ممكن وقد شاهدنا من ارتد عن الاسلام الى الكفر وارتداده خلق
الله تعالى والخلق مشروط بارادة خالقه فوجب تعلق ارادته تعالى بذلك فلم

يكن محالا ولا يكون قبيحا اذ لا قبح فى افعاله تعالى بالنسبة اليه وقد نص
تعالى على ذلك بقوله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فكانت مشيته لكل كاين
واجبة والا لم يكن فحرفت المعتزلة الاية وبدلوها هذا التبديل الشنيع كما تراه
والدلائل الشرعية والعقلية قاضية عليه فى ذلك بالرد انتهى قال مولانا
ابو السعود وما يكون لنا ان نعود فيها فى حال من الاحوال او فى وقت من الاوقات
الا ان يشاء الله اى الا حال مشية الله تعالى او وقت مشيته لعودنا فيها وذلك
ما لا يكاد يكون كما ينبئ عنه قوله تعالى ربنا فان التعرض لعنوان ربوبيته تعالى
لهم مما ينبئ عنه استحالة مشيته تعالى لارتدادهم قطعا وكذا قوله تعالى
بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم منها من دلائل عدم مشيته لعود
هم فيها وقيل معناه الا ان يشاء الله خذلاننا ومنعنا الالطاف وقيل فيه
دليل على ان الكفر بمشية الله تعالى واياما كان فليس المراد بذلك بيان ان العود
فيها فى حيز الامكان وخطر الوقوع بناء على كون مشيته تعالى كذلك بل بيان
استحالة وقوعها كانه قيل وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله تعالى ربنا
وهيهات ذلك بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيته تعالى له وسع ربنا كل
شئ علما فهو محيط بكل ما كان وما سيكون من الاشياء التى من جملتها احوال
عباده وعزائمهم ونياتهم وما هو اللايق بكل واحد منهم فمحال من لطفه ان يشاء
عودنا فيها بعد ما نجانا الله منها مع اعتصامنا به خاصة حسبما ينطق به قوله
تعالى على الله توكلنا اى فى ان يثبتنا على ما نحن عليه من الايمان ويتم علينا نعمة
بانجائنا من الاشراك بالكلية انتهى وفى هذا الكلام من ضروب الاختلال والاضطراب
ما لا يخفى بحيث لا حاجة الى بيانه بعد ما احطت بما سبق من التفصيل خبرا فلنتقل
على سبيل التبرع قوله فان التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبئ عنه استحالة
مشيته تعالى لارتدادهم قطعا كلام فى غاية السقوط اذ العبد وان تقرب اليه
بانواع القرب والطاعات فهو وجل وخائف من مكره تعالى لانه مقلب القلوب
يقلبها كيف يشاء وقال الحسن البصرى ادركت جما غفيرا من الصحابة وكلهم وجلون
وخائفون على انفسهم من النفاق وقد كان حذيفة بن اليمان صاحب سر رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى شان المنافقين كشف له رسول الله من كان
فيهم نفاق ممن تردد فى مجلسه الشريف واتفق الحفاظ واصحاب الطبقات ان
سيدنا عمر رضى الله تعالى عنه وارضيه مع هذه الزلفة والمكانة عند الله و
رسوله يخاف على نفسه من النفاق وقد كان يراجع حذيفة بعد ما توفى رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ويقول له هل قال لك فى شانى شيئا يخاف
منه فيقول له لا فقوله وكذا قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم
منها من دلائل عدم مشيته تعالى لعودهم فيها كلام ساقط على المذهبين
الاشعرية والماتريدية اذ السعيد قد يشقى عند الثانية والعاقبة مجهولة عند
الاولى والنجاة المفهومة الحاصلة لهم وقت مخاطبة الكافرين النجاة الثابتة فى
الحال لا النجاة الابدية السرمدية لانها امر غيبى ولذا يخاف منه المقربون مع

تقريبهم قوله واتيا ما كان فليس المراد بذلك ان العود فيها في حيز الامكان وخطر
الوقوع كلام لا يلتئم لشيء من المذهبين مذهب اهل الحق ومذهب اهل الاعتزال
اما الثاني فلانهم يقولون ان الكفر والشرك والمعاصي مقدورة لعموم قدرته
تعالى الا انه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى وارادته لمخالفته فيكون كل منها
محالا بالغير لا محالا ذاتيا فلا ينافي اتصافه بالامكان وليس في حيز الممكن ما
يتصف بالامكان بالغير فعودهم فيها في حيز الامكان في نفسه عندهم واما على
الاول فلان كلا من الكفر والشرك والمعاصي كما انه مقدور له تعالى لم يكن ارادته
وصدوره منه تعالى مخالفا للحكمة فعودهم فيها في حيز الامكان بل في حيز الوقوع
قوله فمحال من لطفه تعالى ان يشاء عودنا فيها بعد ما نجانا الله منها كلام يشعر
الامن من مكر الله تعالى ولقد سمعت ان العبد كلما شاهد لطافه تعالى وتقربه
يزداد خوفه من مكره قوله حسبما ينطق به قوله تعالى على الله توكلنا اي في ان يثبتنا
على ما نحن عليه من الايمان ويتم علينا نعمته بانجائنا من الاشراك بالكلية مقالة
يتعجب منها اشد مما يتعجب من مقالاته السابقة اذ الثبوت على الايمان منهم
ابدا لو كان مقطوعا عندهم لعدم امكان الكفر منهم قطعا وجزما عندهم كان
التوكل مما لا يلائم بعده لانهم اذا علموا قطعا واطمأنوا بانه تعالى لا يريد منهم
الكفر ابدا لا يظهر فائدة التوكل في حق ثباتهم على الايمان قال الامام النسفي في
التيسير قد ذكر اهل التأويل لهذا الاستثناء وجوها والامام ابو منصور ردها
واعتمد على هذا القول ان معناه ولا يكون منا دخول في ملتكم الا ان يكون الله
تعالى شاء ذلك منا خاف شعيب ان يكون سبق منه ذلة او تقصير يقع منه الاختيار
لذلك فشاء الله له ذلك وكذلك الانبياء كلهم خافوا ذلك وكان خوفهم اكثر من
خوف غيرهم انتهى يعني فشاء الله تعالى لاجل اختياره الذلة والتقصير عود قومهم المؤمنين
جميعا الى ملة الكفرة قال صاحب التمييز جاب الزمخشري في قوله تعالى الا ان يشاء
الله بان حمله على تغليب الجماعة والمراد قومه وان كان هو بريئا من ذلك ويصح على
مذهب اهل الحق في تفسير الآية ان يكون عليه السلام اخبر عن الجواز العقلي وصرف
العصمة من ذلك الى مشيئة الله ولا قبح في ذلك عقلا لو وقع خلافا للمعتزلة انتهى
قال الآمدي في الابكار وهل يجوز ان يخلع الله تعالى نبيا من نبوته فقد اتفق اصحابنا
على جوازه عقلا غير ان المسلمين اتفقوا على ان ذلك لم يقع انتهى **قوله** والفتاح
القاضي والفتاحة الحكومة قال ابو حيان والفاتح والفتاح القاضي بلغة حمير
وقيل بلغة مراد وقال بعضهم « الا ابلغ بني عصم رسولا « فاني عن فتاحتكم غني «
قال ابن عباس ما كنت اعرف ما معنى هذه اللفظة حتى سمعت بنت ذي يزن تقول
لزوجها تعال افاتحك اي احاكمك قال الفراء اهل عمان يسمون القاضي الفاتح **قوله**
وهو ساد مسد جواب الشرط والقسم الموطأ باللام قال ابو حيان في الكشاف
فان قلت ما جواب القسم الذي وطأته اللام في لئن اتبعتم وجواب الشرط قلت قوله
انكم اذا لخاسرون ساد مسد الجوابين انتهى والذي تقوله النحويون ان جواب
الشرط محذوف لدلالة جواب القسم عليه ولذلك وجب مضي فعل الشرط فان

فان عنى الزمخشري بقوله ساد مسد الجوابين انه اكتفي به عن ذكر جواب الشرط
فهو قريب وان عنى به انه من حيث الصناعة النحوية فليس كما زعم لان الجملة
يمتنع ان تكون لا موضع لها من الاعراب وان يكون لها موضع من الاعراب انتهى
كلام ابي حيان **قوله** فاخذتهم الرجفة اي الزلزلة وفي سورة الحجر فاخذتهم الصيحة
ولعلها كانت من مباديها في حاشية ابن التمجيد محل هذا التأويل ليس هذا الموضع
لان ما وقع من ذكر الصيحة في سورة الحجر ليس في حق قوم شعيب بل هو في حق قوم
صالح ومحله الرجفة التي وقعت فيما قبل في هذه السورة في قصة قوم صالح
حيث قيل فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين وكذا قيل في حقهم ايضا في
سورة الحجر فاخذتهم الصيحة مصبحين فلعل المص كان قد كتب هذا التأويل في
الرجفة الواقعة في قصة قوم صالح فيما قبل لكن نقله النساخ عن موضعه
وكتبوه ههنا حين استخرجوا التفسير من السواد الى البياض ولا مجال لتصحيح كلامه
بغير ما ذكرنا من النقل والتبديل عن موضعه انتهى قال مولانا سنان قول المص وفي
سورة الحجر فاخذتهم الصيحة سهو ظاهر لان المذكور فيها هلاك قوم صالح بالصيحة
لا هلاك قوم شعيب بها وانما ذلك في هود انتهى ولعل ملحظ المص ههنا شيء
آخر وبيانه انه ذكر كلمة الرجفة ههنا اي في سورة الاعراف في موضعين في قصة
قوم صالح وفي قصة قوم شعيب فلما ذكر الصيحة دون الرجفة في قصة قوم صالح
في سورة الحجر اتجه الاشكال بمغايرة الكلمتين الواردتين في هلاك قوم صالح
ففي الاعراف وقع هلاكهم بالرجفة وفي حجر وقع هلاكهم بالصيحة فاورد المص
ههنا توجيها لدفع هذا الاشكال ففي الاعراف بيان السبب القريب وفي الحجر بيان
السبب البعيد ثم لما ورد هذا الاشكال بعينه في قصة قوم شعيب ايضا حيث وقع
بيان هلاكهم بالرجفة في الاعراف وبالصيحة في هود وقد اتحد القصة فكان
هذا القول اعني قوله ولعلها كانت من مباديها دفعا للاشكال الواقع في سورة
هود واعراف ايضا في قصة شعيب ولذا ذكر المص هذا التوجيه ههنا تحصيلا
للمصلحتين وتتميما للفائدتين بكلام واحد مع غاية الايجاز الغير المخل للمراد
وقول المص وفي سورة الحجر فاخذتهم الصيحة يعني وقع في سورة الاعراف في هلاك
قوم صالح فيما سبق كلمة الرجفة ووقع في سورة الحجر فيما سيجيء في هلاكهم ايضا
بكلمة الصيحة فاتجه الاشكال وكما اتجه الاشكال فيما سبق وفيما سيجيء بهلاك
ثمود كذلك يتجه مثله بهلاك قوم شعيب حيث ذكر ههنا الرجفة وفيما سيجيء
الصيحة مع اتحاد القصة اولا واخرا فاراد دفع الاشكالين بجواب واحد فقال
ولعلها الخ فذكر احد الاشكالين بالتصريح والآخر على وجه الاشارة بذكر الاشكال
الاول الوارد في هلاك ثمود ههنا اي في هلاك قوم شعيب ايماء الى ان الاشكال شبيه
الاشكال والجواب شبيه الجواب شكر الله تعالى سعيه ولقد كان هذا الكلام من المص
اجمع على رده وتخطئته كلمة اصحاب الحواشي حتى مولانا خسرو ومولانا سعدي مع
كونهما صاحبي الفكر الدقيق والنظر الانيق والشهاب الخفاجي مع تتبعه والتزامه
اكثر الحواشي وتأخره عنهم فبقي مطلسما الى عهدنا مع هذه الحواشي ففتح الله تعالى على

بدية اللهم افتح اقفال قلوبنا بذكرك واتمم علينا نعمتك واسبغ علينا من فضلك
واجعلنا من عبادك الصالحين قوله الذين كذبوا شعيبا مبتدا خبره كان لم يغنوا
فيها اى استوصلوا كان لم يقيموا بها والمعنى المنزل الذين كذبوا شعيبا كانوا هم
الخاسرين دينا ودنيا لا الذين صدقوا واتبعوه كما زعموا فانهم الرابحون فى الدارين
وللتنبيه على هذا والمبالغة فيه كرر الموصول واستأنف بالجملتين واتى بهما
اسميتين فى الكشاف الذين كذبوا شعيبا مبتدا خبره كان لم يغنوا فيها وكذلك
كانوا هم الخاسرين وفى هذا الابتداء معنى الاختصاص كانه قيل الذين كذبوا شعيبا
هم المخصوصون بان اهلكوا واستوصلوا كان لم يقيموا فى دارهم لان الذين اتبعوا
شعيبا قد انجاهم الله الذين كذبوا شعيبا هم المخصوصون بالخسران العظيم دون
اتباعه فانهم الرابحون وفى هذا الاستيناف والابتداء والتكرير مبالغة فى رد
مقالة الملاء لاشياعهم وتسفيه لرأيهم واستهزاء بنصحهم لقومهم واستعظام
لما جرى عليهم انتهى فى حاشية الطيبى قوله وفى هذا الابتداء معنى الاختصاص كما قال
فى قوله تعالى الله يبسط الرزق فى سورة الرعد اى الله وحده هو يبسط الرزق ويقدر
دون غيره ولو حمله لجملة الاولى على تقوى الحكم كما فعله صاحب المفتاح والثانية
على التخصيص لتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ويكون التكرير لينساط به كل
مرة معنى زائدة لكان اوجه انتهى قلت والمص سلك ههنا مسلك صاحب المفتاح
وترك محصر فى الجملة الاولى وفى حاشية الكشف قوله وفى هذا الابتداء معنى الاختصاص
وذلك لان بناء الخبر على الموصول يفيد ان العلة هى الصلة كانه قيل الذين كذبوا
شعيبا من الناصحين والمنصوحين هلكوا هلاك الابد لتكذيبهم اياه ففى دليل خطا
ان مصدقيه نجوا نجاة الابد وهذا معنى الاختصاص ووجه الاختصاص فى الثانى
ظاهر من اوجه بناء الخبر على الموصول وادخال لام التعريف على الخبر وتوسط الفصل
بين المبتدا والخبر ولا وجه لجعل الاول من باب ايراده موصولا ذريعة الى تحقيق
الخبر انتهى وهذا الكلام الاخير منه اشارة الى رد الطيبى حيث ذكر فى قول الاخران
ايراده موصولا ذريعة الى تحقيق الخبر قال مولانا سنان وقيل ان بناء الخبر على الموصول
يفيد علية الصلة فينتفى الحكم عند انتفائها وفيه ان انتفاء العلة المعنية لا يستلزم
انتفاء المعلول لجواز تحققه بعلة اخرى واجيب بانه لما استفيد علية الصلة للحكم
فينتفى اذا انتفت فى المقام الخطابى الى ان يقام دليل على وجود علة اخرى انتهى وهو
تدقيق فلسفى شبيه بمقابلة المنع بالمنع ثم ان المص ترك شيئا مذكورا فى نسق الكشاف
وبيان الجملة الاولى وهو قوله لان الذين اتبعوا شعيبا قد انجاهم الله تعالى لما انه
لم يذهب الى الحصر فى الجملة الاولى وذكر الزمخشرى فى تفسير الجملة الثانية قوله الذين
كذبوا شعيبا هم المخصوصون بالخسران العظيم دون اتباعه فانهم الرابحون وتصرف
فيه المصنف بان اسقط لفظ المخصوصون واورد نسق النظم الشريف بعينه فقال
كانوا هم الخاسرين ايماء الى انه لا حاجة فى افادة الحصر الى هذا اللفظ بل نفس الشريف يكفى
فى افادة الحصر لشيوع ضمير الفصل فى الحصر ولم يقل كانوا هم الخاسرين بالخسران العظيم
كما فى الكشاف بل ذكر بدله دينا ودنيا لما انه اوضح واظهر فى الدلالة على المقصود

على المقصود مما ذكره الزمخشرى ولم يقل دون اتباعه كما فى الكشاف بل آثر التطويل
وقال لا الذين صدقوه واتبعوه كما زعموا لان لفظ الاتباع ليس نصا فيمن صدقوا
شعيبا بل قد يستعمل ايضا فى خدمة الرجل ومتعلقاته وقد كانت امراة نوح وامراة
لوط تعدان من اتباعهما مع انهما من الهالكين فليس المراد ممن سلب عنهم الخسران
وفازوا بربح الدارين ههنا من كانوا فى خدمة شعيب بل من صدق شعيبا سواء
كان فى خدمته او لا فلذا قال المص فيمن سلب عنه الخسران وفاز بربح الدارين الذين
صدقوه واتبعوه اشارة الى ان المراد من التبعية هى التبعية فى الدين لئلا يتوهم الاتباع
بمعنى الخدمة وزاد بعد ذلك قوله كما زعموا تنصيصا على ان هذا الحصر اعنى كانوا هم
الخاسرين رد وابطال لقول الملاء لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون ولعل الزمخشرى
تسامح فى اطلاق الاتباع بقوله دون اتباعه اعتمادا على انفهام المراد بقرينة المقام و
كذا تسامح فى ترك قوله كما زعموا احالة على فطانة السامع الا ان الاحسن والاولى
نسق المص ثم قوله بعد ذلك وللتنبيه على هذا والمبالغة فيه كرر الموصول واستأنف
بالجملتين واتى بهما اسميتين يريد ان كونهم خاسرين بالخسران الدينى والدنيوى وكون
من آمن به رابحا فى الدارين علم كل منهما على ابلغ وجه واكده لما علمت من تحقق الحصر
من وجوه ثلثة بناء الخبر على الموصول وايراد الخبر معرفا باللام وبتوسط الفصل ومع
ذلك فتكرير الموصول والاستيناف بالجملتين وايرادهما اسميتين لا يكون الا تنبيها
لهذا الامر المعلوم اعنى كونهم خاسرين دينا ودنيا واشعارا هذا المعنى على ابلغ وجه
واكده وكذا ردهم فيما زعموا من خسران المؤمنين علم من تقرير الحصر المذكور على ابلغ وجه
واكده فمع ذلك هذا التكرير والاستيناف والاسميتان تنبيه على ذلك المعلوم فكلمة
هذا فى قوله وللتنبيه على هذا اشارة الى مضمون قوله كانوا هم الخاسرين دينا ودنيا
والى ما ثبت بهذا المضمون من عدم خسران الذين صدقوا شعيبا بل هم الرابحون فى
الدارين فصرف كلمة هذا على معنى لا الذين صدقوه كما ذهب اليه مولانا سنان وتبعه
الشهاب الخفاجى من عدم الايقان والاتقان اذ اس الكلام واساسه انما هو مضمون
قوله كانوا هم الخاسرين وعدم خسران الذين صدقوه معنى ثبت بتبعيته هذا المعنى
ليس الا فالحصر الثابت من ثلثة اوجه انما يتوجه على المعنى الاول المتبوع وكذا التقرير
والتوكيد المفاد من التكرير والاستيناف والاسمية انما يتوجه اولا وبالذات على المعنى
الاول وبواسطته يتوجه الحصر المذكور والتقرير المسفور على المعنى الثانى وهذا مما لا يشك
فيه العارف باساليب الكلام وصياغات التراكيب فتخصيص المعنى الذى افاده التكرير
والاستيناف والاسمية وتوجيهه الى ما هو حاصل ثانيا وبالعرض وصرفه عما هو ثابت
اولا وبالذات قلب الموضوع وخرق للاجماع ولعل اغترار مولانا من تقرير الزمخشرى
وهو غير مرضى عند المص كما ستقف عليه كما ان المعلوم اولا امران
امر اصلى وامر متفرع عليه كذلك المنبه عليه بهذا التنبيه امران اصلى ومتفرع عليه
ثم ان الضمير ايضا فى قوله والمبالغة فيه يرجع الى ما ذكر من كونهم خاسرين دينا ودنيا
والى ما يندرج فيه من عدم خسران الذين صدقوه اصلا بل هم رابحون فى الدارين
وفى هذا النسق من المصنف تعريض على نسق الكشاف حيث قال وفى هذا الاستيناف

والابتداء والتكرير مبالغة في ردّ مقالة الملاء لاشياعهم وتسفيه لرأيهم
حيث انّ المبالغة في ردّ مقالة الملاء حصلت من حصول المبالغة اوّلا من حصر
الخسرانية لمن كذّبوا ولم يحصل من تلك الامور الثلثة الا التنبيه على ذلك
المعلوم لاصل العلم بذلك فقول المصنّف والمبالغة فيه عطف على هذا لا على
المبالغة فكلّ من المبالغة والمشار اليه لكلمة هذا ممّا يتعلق به التنبيه المذكور
وهذه التصرّفات التى ابدعها المص ههنا بفكره العميق ونظره الانيق وقريحته
الافادة النقادة التى اعطيت من لدن حكيم خبير لم يحم حول بيانها احد من
اصحاب الحواشي في هذا المقام فالله سبحانه وتعالى منحنى ذلك بمنّه وكرمه قل انّ
الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال تعالى وما ارسلنا
في قرية من نبيّ الا اخذنا اهلها بالبأساء والضراء اجمع ائمة النقل من المفسرين مثل
الامام الواحدى والامام البغوى والامام الثعلبى والحافظ ابى الفرج ابن الجوزى على
انّ فيه مقدّرا والتقدير وما ارسلنا في قرية من نبيّ فكذّب او فكذّبه اهلها وكان
على المصنّف ان يشير ايضا الى هذا الاضمار والتقدير مثل هؤلاء الاعلام وقد قال صاحب
الكشاف بعد قوله الا اخذنا اهلها بالبأساء والضرّاء الا استكبارهم عن اتباع نبيّهم
وتعززهم عليه انتهى في الوسيط قال ابن عبّاس قوله في قرية يريد في مدينة والقرى
في كتاب الله تعالى كلّه مدينة انتهى قال ابو حيّان والجملة في قوله الّا اخذنا حالية اى
الّا آخذين اهلها وهو استثناء مفرّغ من الاحوال قوله كى يتضرّعوا في الكشاف لعلّهم
يضرّعون ليتضرّعوا ويتذلّلوا ويحطّوا اردية العزّة والكبر انتهى فحمل الزمخشرى كلمة
لعلّ على التعليل والمص ايضا تبعا له ولعلّ المص قال بذلك ميلا منه الى ما ذهب
اليه الماتريدية من تجويز ان يعلّل افعاله تعالى بالحكم والمصالح فهم يتحاشون عن لفظ
الغرض مع انّ ماله يرجع الى ذلك ولما كان هذا الميل من المصنّف موافقا لما ذهب اليه
طائفة من اهل السنّة وهى الماتريدية كان الامر في ذلك هيّنا غاية انّه مخالف لرأى
الاشعرية التى هو من عداد هم فيدّعى انّ منهم اذا لاشعرية ينكرونها اشدّ الانكار
قال الامام في الاربعين انّه لا يجوز ان يكون افعال الله واحكامه معلّلة بعلّة و
اتّفقت المعتزلة على انّ افعال الله تعالى واحكامه معلّلة برعاية المصالح للعباد
وهو اعتبار اكثر المتأخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل قال تعالى ثم بدّلنا مكان
السيّئة الحسنة قال ابو حيّان اى مكان الحالة السيّئة من البأساء والضراء الحال
الحسنة من السّراء والنعمة ومكان هو محلّ الباء اى بمكان السيّئة وفى لفظ مكان
اشعار بتمكن البأساء منهم كأنّه صار عندهم للشدّة مكان قوله كفرانا بنعمة الله و
نسيانا لذكره واعتقادا بانّه من عادة الدّهر يعاقب في النّاس بين الضراء والسّراء
وقد مسّ اباءنا منه مثل ما مسّنا في الكشاف يعنى وابطرتهم النّعمة واشروا فقالوا هذه
عادة الدّهر يعاقب في النّاس بين الضراء والسّراء وقد مسّ اباءنا نحو ذلك وما هو
بابتلاء من الله لعباده انتهى قال الامام الواحدى يعنى لمّا صاروا الى الرخاء قالوا
قد مسّ اباءنا من الدهر الشدّة والرخاء وتلك عادة الدّهر ولم يكن ما مسّنا عقوبة
من الله تعالى فكونوا على ما انتم عليه كما كان اباؤكم ولم يقلعوا عن دينهم بما مسّهم

بما مسّهم من الضراء وقال الامام البغوى في المعالم وقالوا اى من غرّتهم وغفلتهم
بعد ما صاروا الى الرخاء قد مسّ اباءنا البأساء والضراء اى هذا كانت عادة
الدهر قديما لنا ولاباءنا ولم يكن ما مسّنا من الضراء عقوبة من الله فكونوا على
ما انتم عليه كما كان اباؤكم فانّهم لم يتركوا دينهم لما اصابهم من الضراء قال الامام
النسفى في التيسير اى اصاب اسلافنا الاحوال الضارّة والاحوال السارّة اى هذا
من الاتفاقات التى تقع للنّاس من تلوّن الاحوال ولم يحملوه على التنبيه فلم يتنبّهوا
ولم ينتهوا انتهى قال ابو حيّان ابطرتهم النعمة واشروا فقالوا هذه عادة الدّهر
ضرّاء وسرّاء وقد اصاب اباءنا مثل ذلك وليس ذلك بابتلاء وقصد بل ذلك بالاتفاق
لا على ما تخبر الانبياء جعلوا اسلافهم وما اصابهم مثلا لهم ولما يصيبهم فلا ينبغى
ان ينكر هذه العادة من افعال الدّهر انتهى فترى الجميع لم يكتفوا في فساد عقيدتهم بذكر
قولهم هذه عادة الدّهر بل ضمّوا اليه قولهم ولم يكن ما مسّهم عقوبة من الله تعالى
او نحو هذا القول كقول الزمخشرى وما هو بابتلاء من الله والمصنّف اكتفى بقوله و
اعتقادا بانّه من عادة الدّهر ولم يذكر بعده مثل ما ذكروا ولو فعل كما فعلوا لكان
اولى واحسن قال تعالى فاخذناهم بغتة وهم لا يشعرون اى لما فسدوا على الامر
جميعا اخذناهم بغتة آمن ما كانوا ليكون اعظم في الحسرة كذا في الوسيط فيفيد
انّ الاخذ مسبّب عن قولهم تلك المقالة الجاهلية عقب ابتلائهم بالحسنات و
السيّئات قوله يعنى القرى المدلول عليها بقوله وما ارسلنا في قرية من نبيّ وقيل
مكّة وما حولها آمنوا واتّقوا مكان كفرهم وعصيانهم لفتحنا عليهم بركات من
السّماء والارض لوسّعنا عليهم الخير ويسّرناه لهم من كلّ جانب وقيل المراد المطر والنبات
في الكشاف واللام في القرى اشارة الى القرى التى دلّ عليها قوله وما ارسلنا في قرية
من نبيّ كانّه قال ولو انّ اهل تلك القرى الذين كذّبوا واهلكوا آمنوا بدل كفرهم
واتّقوا المعاصى مكان ارتكابها لفتحنا عليهم بركات من السّماء والارض لاتيناهم
بالخير من كلّ وجه وقيل اراد المطر والنّبات ولكن كذّبوا فاخذناهم بسوء كسبهم
ويجوز ان يكون اللام في القرى للجنس فان قلت ما معنى فتح البركات عليهم قلت
تيسيرها عليهم كما يتيسّر امر الابواب المغلقة بفتحها ومنه قولهم فتحت على القارى
اذا تعذّرت عليه القراءة فيسّرتها عليه بالتلقين انتهى قلت اشار الزمخشرى
بقوله اللام في القرى اشارة الخ الى انّ اللام في القرى في قوله ولو انّ اهل القرى للعهد
الخارجى والمعهود المشار اليه بهذا اللام ههنا هو القرى ولم يسبق ههنا كلمة قرية
في قوله تعالى وما ارسلنا في قرية من نبيّ وهى نكرة وقعت في سياق النفى والنكرة في
سياق النفى تعمّ ولذا قال الاشارة الى القرى التى تدلّ عليها قوله وما ارسلنا في قرية
من نبيّ واشار ايضا بتصوير المعنى المراد بقوله كانّه قال ولو انّ اهل تلك القرى الذين
كذّبوا واهلكوا الى انّ اضافة اهل الى القرى في هذا النظم للعهد الخارجى ايضا اشارة
الى ما دلّ عليه قوله تعالى فاخذناهم بغتة وهم لا يشعرون فلذا وصفا لاهل بقوله
الذين كذّبوا واهلكوا تعيينا للاهل وتبيينا لعهديته والمص تعرّض للاوّل وترك
الثانى ولو تعرّض له ايضا لكان احسن اذ مناط الاحكام ومدار الكلام حتّى ان

المضاف اليه ذكر لتعيينه ههنا واقتصر المصنف فى بيان معنى اللام على العهد ولم
يتعرض لكونها للجنس ايضا كما فى الكشاف اما لان المقام يلايم للتعيين اويشعر
بالفرد دون المفهوم من حيث هو هو مع ان الامر فى ذلك سهل اذ لام الاستغراق
ولام العهد الذهنى من متفرعات لام الجنس عند المحققين مثل السكاكى والخطيب
وغيرهما مع ان الملحوظ فى كل منهما اعنى العهد الذهنى والاستغراق هو الفرد ثم
ان صاحب الكشاف ذكر ما هو منوط بقوله امنوا من قوله بدل كفرهم متصلا به
وما هو منوط بقوله واتقوا وهو المعاصى مكان ارتكابها ايضا متصلا به لئلا
يتوهم خلاف المعنى المراد والمص جمع المتعلقين وذكرهما معا بعد قوله آمنوا و
اتقوا على طريقة جعل الاول للاول والثانى للثانى للاختصار الا ان سبيل الزمخشرى
هو الاولى لخلوه عن الايهام والمص ذكر فى بيان قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من
السماء والارض يسرناه لهم وهو المعنى الذى اشار اليه الزمخشرى فى جواب السؤال
الا انه لم يقتصر عليه بل زاد قوله لوسعنا عليهم الخير كانه نظر فى ان الاتيان بالخير
من كل وجه لا يستلزم التوسعة والتكثر مع ان المراد من الامر المرتب على الايمان والتقوى
على تقدير تحققهما من اهل القرى هو الخير الوسيع والنفع الجسيم ولعل الزمخشرى اعتمد على
سبك النظم الشريف اذ البركة بانفرادها هى الخير الكثير فكيف اذا جمع وقيل بركات ثم ذكر
حصولها من كل جانب وتحققها من كل جهة فقيل بركات من السماء والارض فاشعر
الكلام بالخير العظيم والفضل الجسيم **قوله** عطف على قوله فاخذناهم بغتة وهم لا
يشعرون وما بينهما اعتراض فى حاشية ابن تمجيد اقول الوجه عندى ان يكون عطفا
على فاخذناهم بما كانوا يكسبون لانه فى حق اهل القرى المذكور فى قوله ولو ان اهل
القرى الآية وقد قال هنا افامن اهل القرى الخ لا احتياج الى جعل الكلام المذكور اعتراض
انتهى فى حاشية التفتازانى فان قيل هلا جعل المعطوف عليه فاخذناهم بما كانوا
يكسبون مع انه اقرب قلنا لان مساق ولو ان اهل القرى الى يكسبون مساق التكرير
والتأكيد بخلاف ما قبله فانه لبيان حال القرى وقصة هلاكها قصدا فالعطف
عليه انسب وان كان هذا اقرب **قوله** والمعنى بعد ذلك امن اهل القرى ان يأتيهم
بأسنا بياتا الخ قال مولانا سنان كان لم يجعل الفاء للتعقيب لان الامنين المنكرين
لم يكن عقيب هلاك القوم ولا للسببية اذ ليس المعنى على انكار السببية بل جعلها
لمجرد البعدية والتأخر الجامع للتراخى وفيه انه يمكن جعلها لتعقيب الانكار الاخبار
بهلاكهم لا لتعقيب نفس هلاكهم او لسببية القصة لانكار الامنين لا للانكار
سببيتها لهما معا وان كان هذا هو الظاهر من دخول الهمزة على الفاء وذلك بان
يعتبر دخولها اولا ثم دخول الفاء السببية فيفيد سببية ما قبل الفاء للانكار
ثم ان الانكار ههنا بمعنى الاستبعاد وعدم الاستيفاء والمعنى على الوجهين بعد
ما اخبر بما فعل باهل تلك القرى يستبعد الامن من العاقل فالتعقيب والسببية
مرادهما معا احدهما من الفاء والآخر من الفحوى انتهى وفى حاشية الشهاب الخفاجى
قوله والمعنى بعد ذلك امن اهل القرى ان يأتيهم الخ اشارة الى ان الفاء للتعقيب
وان الانكار منصب عليه اى كيف يعقب ما رأوه الامن من العذاب وهذا مع ظهوره

مع ظهوره خفى على من قال كانه لم يجعل الفاء للتعقيب لان الامنين المذكورين
لم يكونا عقيب هلاك القوم ولا للسببية ثم اطال تقريره من غير طائل وجعل
يقدم رجلا ويؤخر اخرى وقد تركناه لعدم جدواه انتهى ولعل الخفاجى لم يفهم مراد
مولانا اصلا اذ المراد من اهل القرى فى الموضعين اعنى افامن اهل القرى وامن اهل
القرى هم اهل مكة وما حولها على ما ذكره المفسرون ومنهم الامام الواحدى والامام
البغوى وزاد الواحدى انه منقول عن ابن عباس فقوله اى كيف يعقب ما رأوه الامن
من العذاب على ان يكون الامن فاعل يعقب وما رأوه مفعوله ان اراد من الرؤية فى
قوله ما رأوه الرؤية البصرية فهو فاسد اذ لم يقع لاهل مكة ابصارهم العذاب
الذى اصاب الامم السالفة فضلا عن ان يعقبوا هذه الرؤية بامنهم الذى تحقق
منهم وان اراد من هذه الرؤية القلبية التى بمعنى من العلم ولا شك ان هذا العلم
انما حصل لهم من اخبار الله تعالى بقوله واخذناهم بغتة وهم لا يشعرون فالامن المتحقق
منهم لم يعقب الا اخبار الله تعالى عنهم بالاهلاك لا لنفس اهلاكه تعالى اياهم على انا
نقول ان قوله اى كيف يعقب ما رأوه الامن من العذاب كلام فلق ركيك يعرفه الطبع
السليم فقوله مولانا كانه لم يجعل الفاء للتعقيب لان الامنين المنكرين لم يكن
شئ منهما عقيب هلاك القوم شبهة يتوجه وروده ههنا عند منزله وقوف لما
ذكرنا وكذا قوله ولا للسببية اذ ليس المعنى على انكار السببية اشكال يتوجه وروده
ههنا وقوله بل جعلها لمجرد الخ توجيه لكلام المصنف حتى لا يرد عليه شئ من الاشكالين
فلما كان بناء هذا التوجيه على فوات التعقيب والسببية من كلمة الفاء المذكورة ههنا
لم يرض بهذا التوجيه واعرض عنه واورد توجيها لم يرفع التعقيب وتوجيها لم يرفع
السببية حتى يندفع الاشكالان فاشار الى التوجيه الاول بقوله وفيه انه يمكن
جعلها الخ فقوله الاخبار منصوب على انه مفعول التعقيب فالامن المتحقق منهم
استبعد من حيث تعقيبه للاخبار بهلاكهم لا لتعقيبه بنفس هلاكهم فصح التعقيب
واندفع الاشكال الاول واشار الى التوجيه الثانى بقوله او لسببية القصة
لانكار الامنين الخ اى جعل الفاء ههنا للسببية التى هى سببية القصة لانكار الامنين
لا لانكار سببيتها للامنين وان كان الظاهر من دخول الهمزة على الفاء هو هذا فظهر
السببية فاندفع الاشكال الثانى ثم بعد ذلك قوله ثم ان الانكار ههنا بمعنى
الاستبعاد والانبغاء تحقيق المقام ودفع لما يوهمه الكلام اذ يتوهم من كون هذا
الاستفهام للانكار انه نفى للامن عنهم فليس الاستفهام الانكارى ههنا بمعنى
النفى بل بمعنى الاستبعاد فهو لتصوير المعنى مبتنيا على هذا التحقيق فقال والمعنى على
الوجهين الخ ثم انه رحمه الله تعالى بعد ايراد الاشكالين فى التعقيب والسببية و
ايراد الجوابين عنهما بين فذلكة الكلام وما تقرر عليه المرام فقال فالتعقيب و
السببية مرادهما ههنا احدهما من الفاء والآخر من الفحوى فصار المشنع بعد ذلك
مصداق قول القائل، اذا لم يكن للمرء عين صحيحة، ولا غرو ان يرتاب والصبح مسفر
قوله حال من ضميرهم البارز وهو ضمير المفعول فى ان يأتيهم **قوله** او المستتر فى بياتا
اى على كونه حالا بمعنى مبيتين فيكونان حالين متداخلتين **قوله** تقريرا لقوله افامن

اهل القرى في الكشاف فان قلت فلم رجع عن العطف بالواو فعطف بالفاء قوله
افامنوا مكر الله قلت هو تكرير لقوله افامن اهل القرى انتهى اى ان هذا الامن امنا
ثالثا مغايرا للامنين الاولين بل هو تكرير لقوله افامن وامن جمعا بعد التفريق
قصدا الى زيادة التحذير فيكون ضمير افامنوا للموجودين في عصر نبينا لا لجميع اهل القرى
الهالكة والموجودة في عهد نبينا لان المقصود تهديد الموجودين قوله وانما
عدى لانه بمعنى يبين قيل ذلك سعديه ان يحمل اللام على الزيادة كما هو المشهور في قوله تعالى
ردف لكم اى ردفكم قوله اصبناهم بجزاء ذنوبهم قيل ويجوز ان يضمن اصبناهم
معنى اهلكناهم فلا حاجة الى تقدير المضاف قوله وهو فاعل يهد ومن قراءه بالنون
جعله مفعولا قال ابو حيان قال ابن عباس يهد ليبين والفاعل بيهد يحتمل وجوها
احدها ان يعود على الله تعالى ويؤيده قراءة من قراء نهد بالنون والثاني ان يكون
ضميرا عائدا على ما يفهم من سياق الكلام السابق اى اولم يهد ما جرى للامم السالفة
اهل القرى وغيرهم وعلى هذين الوجهين يكون ان لو نشاء وما بعده في موضع المفعول
بيهد ثم قال والوجه الثالث ان يكون الفاعل بيهد قوله ان لو نشاء فينسبك المصدر
من جواب لو والتقدير اولم يبين ويوضح للوارثين مالهم وعاقبتهم اصابتنا اياهم
بذنوبهم لو شيئنا ذلك اى علمهم باصابتنا او قدرتنا على اصابتنا اياهم على التقدير
اذا كانت ان مفعوله ثم قال ونشاء بمعنى شئنا لان لو التى هى حرف لما كان سيقع لوقوع
غيره اذا جاء بعدها المضارع صرفت معناه الى المضى قوله عطف على ما دل عليه اولم
يهد اى يغفلون عن الهداية او منقطع عنه بمعنى ونحن نطبع ولا يجوز عطفه على اصبنا
هم على انه بمعنى وطبعنا لانه في سياق جواب لو لافضائه الى نفى الطبع عنهم في الكشاف
كان قلت بم تعلق قوله ونطبع على قلوبهم قلت فيه اوجه ان يكون معطوفا على ما دل
عليه معنى اولم يهد كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم او على يرثون
الارض ويكون منقطعا بمعنى ونحن نطبع على قلوبهم فان قلت هل يجوز ان يكون
ونطبع بمعنى وطبعنا كما كان لو نشاء بمعنى لو شيئنا ويعطف على اصبناهم قلت لا
يساعد عليه المعنى لان القوم كانوا مطبوعا على قلوبهم موصوفين بصفة من
من قبلهم من اقتراف الذنوب والاصابة بها وهذا التفسير يؤدى الى خلوهم عن هذه
الصفة وان الله لو شاء لاتصفوا بها انتهى قال صاحب الانتصاف بل يجوز والله اعلم
عطفه عليه ولا يلزم ان يكون المخاطبون موصوفين بالطبع ولا بد وهم وان
كانوا كفارا ومقترفين للذنوب فليس الطبع من لوازم اقتراف الذنب ولا بد اذ الطبع
هو التمادى على الكفر والاصرار والغلو في التصميم حتى يكون التصميم به مأيوسا
من قبوله للحق ولا يلزم ان يكون كل كافر بهذه المثابة بل ان الكافر يهدد من تماديه
على كفره بان يطبع الله على قلبه وهو مقتضى العطف على اصبناهم فيكون الآية قد
هددتهم بامرين احدهما الاصابة ببعض ذنوبهم والآخر الطبع على قلوبهم وهذا الثانى
اشد من الاول وهو ايضا نوع من الاصابة بالذنوب والعقوبة عليها ولكنه انواع
العذاب وابلغ صنوف العقاب وكثيرا ما يعاقب الله على الذنب بالايقاع في ذنب
اكثر منه وعلى الكفر بزيادة التصميم عليه والغلو فيه كما قال تعالى فزادتهم رجسا

رجسا الى رجسهم كما زادت المؤمنين ايمانا الى ايمانهم وهذا النوع من الثواب
والعقاب مناسب لما كان سببا فيه وجزاء عليه فثواب الايمان ايمان وثواب
الكفر كفر قلت تأييد لما قاله صاحب الانتصاف من انه لا يلزم ان يكون المخاطبون
موصوفين بالطبع ولا بد لح ان المخاطبون هنا هم اهل مكة ومن حولها ولو كانوا
بر منهم موصوفين بالطبع مثل الطبع المتحقق في المورثين قبل الدعوة وما بعدها
لما اذعن احد منهم لقبول دعوته عليه السلام مع انه صار الغالب عليهم الاعتراف
والدخول في دين الله بالاخرة حتى صار بالاخرة غير المذعنين اقل فللاكثر حكم الكل
فالموصوفون بالطبع هم قوم نوح ومن يحذو حذوهم حتى قيل فيهم فما آمن معه الا
قليل مع طول مدته عليه السلام وامتداد دعوته واهتمامه بها ليلا ونهارا ولم
يزدهم دعاؤه عليه السلام الا فرارا لا يقال كم من آية تشعر بوقوع الطبع فيهم مثل
ختم الله على قلوبهم الآية ومثل وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ومثل وطبع الله على قلوبهم
فلا يؤمنون الا قليلا الى غير ذلك لانا نقول هم الاقلون بالنسبة الى المذعنين وقد
قيل في شأنهم وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق
والقليل في قوله تعالى فلا يؤمنون الا قليلا هم اليهود من اهل المدينة واكثرهم تمادوا
في غيهم وكفرهم في حاشية الطيبى بعد ما نقل كلام الانتصاف قال صاحب التقريب
وفى كلام الزمخشرى نظر لان المذكور كونهم مذنبين دون الطبع وايضا جاز ان يراد
لو شئنا لزدنا في طبعهم او لادمنا قلت هذا مردود لان الكلام وارد على التوبيخ و
القائل هو الطيبى
التهديد بالاهلاك والاستيصال القوم ورثوا ديار قوم هلكوا بالاستيصال وهؤلاء
استخلفوهم واقتفوا آثارهم بمثل تلك الذنوب وهم اهل مكة كما سبق لان قوله للذين
يرثون الارض اما مظهر وضع موضع الضمير او عام يدخلون فيه دخولا اوليا ولا شك
ان الطبع وازدياده ليس من الاهلاك في شيء حتى يهددوا به انتهى قلت اراد بهذا
الكلام الرد على صاحب الانتصاف وصاحب التقريب فيرد على قوله ان الطبع وازدياده
ليس من الاهلاك في شيء ان اراد انه ليس من الاهلاك في ظاهر الحال فهو كذلك
ولا يفيده وان اراد انه ليس من الاهلاك حقيقة وعاقبة فهو فاسد اذ اى
هلاك يوازى بهلاك عبد طبع الله تعالى على قلبه فهو بهذا الطبع يقع في خزى
الدنيا وعذاب الآخرة فيهلك هلاك الابد مثل عتبة وشيبة وابى جهل وفرعون
وهامان قال صاحب الكشف في رد الانتصاف والتقريب وتقوية لكلام الطيبى
اقول يجيء بعده ما يدل على انهم مطبوعون على قلوبهم وهو قوله فهم لا يسمعون لان
المراد استمرار هذه الحال لا انه داخل في حكم المشية لان عدم السماع كان حاصلا
ولو كان كذلك لوجب ان يكون منفيا قلنا انه داخل في حكم المشية بمعنى ان
اى ولو كان عدم السماع داخلا في حكم المشية
استمرار هذه الحال تفرع من طبعه تعالى على قلوبهم فهم لا يسمعون على وجه الاستمرار
لطبعه تعالى على قلوبهم ويدل عليه عطف قوله فهم لا يسمعون على نطبع بكلمة الفاء
قوله ولو كان كذلك لوجب ان يكون منفيا يعنى لو كان قوله فهم لا يسمعون داخلا
في حكم المشية لوجب ان يكون عدم السماع منفيا فيتحقق حينئذ سماعهم وقبولهم
لدعوة نبيهم مع انهم موصوفون بعدم السماع قلنا ان اراد من عدم سماعهم التسلب

الكلّى فهو فاسد لما صحّ فى كتب السّير والطّبقات انّه توفّى رسول الله وقد بلغ عدد
اصحاب رسول الله الى مائة الف وعشرين الفا ولو وقع الطبع على اكثر من يرث
الارض من بعد اهلها لم يسمعوا ولم يذعنوا قوله مثل قوم نوح وان اراد السلب
الجزئى فهو كذلك ولا يضرنا وقد ذكر ابو عمر ابن الصّلاح فى كتابه فى علوم الحديث
نقلا عن ابى زرعة انّه بلغ عدد الّذين معه عليه السّلام فى غزوة تبوك سبعون
الفا ثمّ قال ايضا والتّحقيق لا يناسب الغرض يعنى ان عدم سماعهم امر متحقق
ثابت مستمر كما يشعر به الجملة الاسميّة فلو كان داخلا فى حكم المشيّة لكان عدم
سماعهم ايضا امرا فرضيّا وهو لا يناسب التحقيق قلنا الفرضىّ هو السّلب الكلّى
وهو غير متحقّق والواقع هو السّلب الجزئى وهو ليس بفرضىّ فالفرضى غير متحقّق
والمتحقّق ليس بفرضىّ ثمّ قال ثمّ الظاهر انّه لم يؤت بالفاء بين قوله افامنوا و
قوله اولم يهد لمثل ما تقدّم فى افامن اهل القرى او امن اهل القرى فى انّهما متعقبان
للامنين امن اتيان الباس بياتا وامن اتيانه ضحى والامن مكره مطبوع على قلبه
لا محالة قلنا ان الّذين يرثون الارض كانوا على الكفر فى مبداء الدّعوة وهم غافلون
عن قبح الكفر والشرك فهم آمنون من عذاب الله لا محالة لكن فرق بين كفر وكفر فكفر
ابى جهل وعتبة وشيبة ولغرابهم كفر من طبع على قلوبهم فلم يذعنوا قول بينهم
فانوا على الكفر وكفر ابى بكر وعمر وغيرهما من السّابقين الاوّلين مثلا ليس بكفر من
طبع على قلبه حيث اذعنوا قول بينهم حتى صار احدهم صدّيقا والآخر فاروقا
والآخر حواريا والآخر صاحب سرّ والآخر امين الامّة الى غير ذلك من المراتب العليّة
الحاصلة لهم فقوله والآمن مكره الخاسر مطبوع على قلبه فاسد لما تحقّقت انّه ليس
كلّ من اتصّف بالكفر طبع الله تعالى على قلبه ثم قال وقوله كذلك يطبع الله على قلوب
الكافرين ظاهر الدّلالة على انّ الوارثين والمورثين كلا من اهل الطبع قلنا من جملة
الوارثين من كان فى زمرة الاحياء فى جزيرة العرب حين مبداء البعثة آمنهم على وجه
الايجاب الكلّى مثل المورثين المطبوعين على الكفر بحيث ماتوا عليه ولم يذعنوا
قول بينهم ابدا وقد ترك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين توفّى من
الاصحاب مائة الف وعشرين وعلى ما ذكره الدّين العراقى فى الفيته مائة الف وستة
عشر الفا ولقد قال تعالى اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت النّاس يدخلون فى دين الله
افواجا فسبّح بحمد ربك اشارة الى سنة الوفود بعد فتح مكّة دخل احياء العرب
برمّتهم فى دين الله فوجا فوجا ثمّ قال وايضا ادامة الطبع او زيادته لا يصلح عقوبة
للكافر بل قد يكون عقوبة ذنب المؤمن كما ورد فى الحديث الصّحيح قلنا فاى عقوبة
اعظم على العبد من شئ يوجب ان يبتلى العبد خزى الدنيا وعذاب الاخرة ابد الآبدين
قوله بل قد يكون عقوبة ذنب المؤمن الى اخره ان اراد بالطّبع الطبع بالكفر والشرك
فهو فاسد لان من طبع على قلبه بالكفر لا يذعن الايمان ابدا فالطبع على الكفر و
الايمان على طرفى نقيض وقوله كما ورد فى الصّحيح غير صحيح وان اراد الطبع على قلبه
ببعض المعصية غير الكفر والشرك فالّذى فى الآية هو الطبع على الكفر والعجب انّه
استدلّ باستمرار عدم السّماع منهم فى قوله فهم لا يسمعون على وقوع الطبع على قلوبهم

على قلوبهم والمؤمن من حيث هو مؤمن يستمع قول نبيّه ويذعن له والّا لم يكن مؤمنا
فيمتنع ان نطبع على قلب المؤمن بحيث لا يرفع ايمانه وحمل انتفاء السّماع على السّلب
الكلّى ممن طبع على قلبه متنافيان وقد اعترض المولى التفتازانى على قول الزمخشرى
فى بيان فساد عطف ونطبع على اصبناهم لا يساعد عليه المعنى لان القوم
كانوا مطبوعين على قلوبهم موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب و
الاصابة فقال قوله موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب والاصابة
مع كونها زيادة فى البيان ليس بمستقيم لانّ القوم ليسوا كذلك كيف وقد وقع اصبنا
هم بذنوبهم اصل جواب لا فدلّ على الانتفاء قطعا فكيف يصحّ انّهم موصوفون
بصفة من قبلهم من الاصابة بالذنوب وما يقال انّ المراد بالاصابة بالذّنوب
اقترافها واكتسابها لا الاهلاك بها او المراد استحقاق الاصابة ففساد ظاهر
من النّظر فى قوله وهذا التفسير يؤدّى الى خلوّهم عن هذه الصّفة وانّ الله لو شاء
لا تصّفوا بها انتهى قلت فهذا الرّد والاعتراض منه يؤيّد ويقوّى قول من قال بصحّة
عطف ونطبع على اصبنا وانّه ليس الوارثون مثل المورثين كما قال بمثليّتها من
يصحّح قول الزمخشرى ثم نقول ومع ذلك ردّ وزيّف اوّلا قول من يقول بصحّة العطف
ردّا عنيفا ونصر من يقول بفساد العطف وهذا عين الاختلال والاضطراب
وغاية ما يقال انّ ما قيل هذا الكلام مماشاة مع الّذين يروا فقول الزمخشرى لا
بيان ما هو الحقّ عنده وهذا الكلام بيان لما هو المرضىّ عنده قال الامام فى تفسيره
قال الزمخشرى ولا يجوز ان يكون نطبع معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا وكلّ كافر
فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجرى مجرى تحصيل الحاصل
وهو محال هذا تقرير قول الزمخشرى على اقوى الوجوه وهو ضعيف لانّ كونه مطبوعا
عليه انّما يحصل حال استمراره وثباته عليه فهو يكفر اوّلا ثمّ يصير مطبوعا عليه
فلم يكن هذا منافيا لصحّة العطف انتهى قوله فهو يكفر اوّلا ثمّ يصير مطبوعا عليه
ربما انّه ليس كلّ من كفر مطبوعا عليه بل بعض منه كفر بدون وقوع الطبع عليه
فلذلك يقبل الايمان بعد كفره وبعض منه كفر ثم طبع عليه فلذلك لم يقبل الايمان
مثل المورثين فلا ملازمة بين الكفر والطّبع مثل اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلّم فى بداء البعثة حيث كانوا على الكفر ثم صاروا مؤمنين فيكون اعتراض
الامام مثل اعتراض صاحب الانتصاف ثمّ نقول بعد ذلك كون لو هذه امتناعيّة
مختار الزّمخشرى وتبعه المص ونقل عن ابن الانبارى تجويز كونها استقبالية حيث
قال ويجوز ان يكون ونطبع معطوفا على اصبنا اذا كان بمعنى نصيب فالمعنى لو نشاء
نصيبهم ونطبع ثم قال فوضع الماضى موضع المستقبل عند وضوح معنى الاستقبال
وهو كما ترى جعل لو استقبالية ومجئ لو بمعنى ان شايع قال مولانا سنان ثم كونها
بمعنى ان ههنا اولى لان احتمال الاصابة والطّبع فى الاستقبال الهدى لهم وازجر من
انتفائها لانتفاء المشيّة فى الماضى انتهى وقد قال رحمه الله تعالى اوّلا قبل هذا
الكلام ودعوى وجود الطّبع قبل نزول الآية ينافيه الوجه الآخر وهو كونه منقطعا
انتهى وقد تبع مولانا العلامة ومولانا ابو السّعود العمادى كل منهما اثر الزمخشرى

فقالا لابعاد العطف قوله يعني قرى الامم المار ذكرها وهم امة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب صلوات الله على نبينا وعليهم قوله حال ان جعل القرى خبرا ويكون افادته بالتقييد بها وخبر ان جعلت صفة ويجوز ان يكونا خبرين ومن للتبعيض في الكشاف تلك القرى نقص عليك من انبائها كقوله هذا بعلي شيخا في انه مبتداء وخبر وحال ويجوز ان يكون القرى صفة لتلك ونقص خبرا وان يكون القرى نقص خبرا بعد خبر فان قلت ما معنى تلك القرى حتى يكون كلاما مفيدا قلت هو مفيد ولكن بشرط التقييد بالحال كما يفيد بشرط التقييد بالصفة في قولك هو الرجل الكريم فان قلت ما معنى الاخبار عن القرى بنقص عليك من انبائها قلت معناه ان تلك القرى المذكورة نقص عليك بعض انبائها ولها انباء غيرها لم نقصها عليك قال الكازروني ان تقول اما ان يعلم المخاطب ان المشار اليه بتلك هو القرى او لا يعلم فان كان الاول لزم ان يكون ذكرها لغوا وان كان الثاني لم تكن الفائدة بمجرد التقييد بالحال بل هي مفيدة بنفسها انتهى قلت اخذه الكازروني من كلام صاحب التقريب حيث قال وفي كلام الزمخشري نظر لانه جعل شرط كون تلك القرى كلاما مفيدا تقييده بالحال و اذا جعل نقص خبرا بعد خبر انتفى ذلك الشرط الا ان يريد تلك القرى المعلومة حالها وصفتها على ان اللام للعهد لكنه يوجب الاستغناء عن اشتراط افادته بالحال انتهى في حاشية الكشف قوله لكنه يوجب الاستغناء ممنوع فان المعنى على التقديرين مختلف لانه اذا جعل حالا لا يكون المقصود تقييده بالحال كما ذكره الزجاج في نحو هذا زيد قائما اذا جعل حالا لا يكون المقصود تقييده بالحال كما ذكره الزجاج في نحو هذا زيد قائما اذا جعل قيدا للخبر ان الكلام انما يكون مع من يعلم انه زيد والا جاء الاحالة لانه زيد قائم او لا واما اذا جعل خبرا بعد خبر فتلك القرى على اسلوب ذلك الكتاب على احد الوجوه ونقص خبر ثان تفخيما على تفخيم حيث نبه على ان لها قصصا واحوالا اخرى وهذا معلوم للشارع في كتابه فكثيرا ما يرسل الاوجه ويفرع على واحد قال سلمه الله تعالى ما معناه ان الحال لما كانت فضلة كان الاشكال قائما في عدم افادة الخبر فاجيب بانها ليست فضلة من كل وجه واما الخبر اي الخبر الثاني فلا عجب في كونه كالجزء من الاول اي من الخبر الاول كما في قولك هذا حلو حامض وهذا بمنزلته وفي عده من ذلك القبيل نظر بين وقد لاح انه تكلف عنه مندوحة انتهى قال المولى التفتازاني ايراد صاحب التقريب كلام الكشف انما يندفع على تقدير كون نقص حالا لا خبرا بعد خبر والقول بانه حصول الفائدة بانضمام الخبر الثاني الذي هو بمنزلة الجزء على طريقة هذا حامض اي مز فالسؤال انما هو على تقدير الحالية لان الحال فضلة ربما يتوهم عدم حصول الفائدة بها ليس بشيء لظهور ان ليس هذا من قبيل هذا حلو حامض يعني مز بل كل من الخبرين مستقل انتهى قوله انما يندفع على تقدير كون نقص حالا لا خبرا بعد خبر يريد ان الجواب الذي حكاه الطيبي بقوله فاجيب بانها ليست فضلة الخ يندفع به الايراد على تقدير كون نقص حالا لا خبرا بعد خبر ولم يرد ان الايراد لم يندفع اصلا على تقدير كون نقص خبرا بعد خبر لظهور اندفاعه من تقرير صاحب الكشف كما تحققت قال تعالى ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل قال الامام الثعلبي والامام البغوي وابو الفرج ابن الجوزي واللفظ

تم هنا كلام الطيبي وفي عده الخ كلام صاحب الكشف اعتراض وتزييف على كلام الطيبي

منه

واللفظ للثعلبي اختلفوا في تأويله فقال ابي بن كعب فما كانوا ليؤمنوا عند مجيء الرسل بما سبق في علم الله تعالى انهم يكذبون به يوم اقروا بالميثاق حين اخرجهم من صلب آدم وقال ابن عباس والسدي يعني فما كان هؤلاء الكفار الذين اهلكناهم ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا من قبل يوم اخذ ميثاقهم حين اخرجهم من صلب آدم فامنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب وقال مجاهد معناه فما كانوا لو احييناهم بعد هلاكهم ورددناهم الى الدنيا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل هلاكهم كقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقال يمان بن رباب هذا على معنى ان كل نبي انذر قومه بالعذاب ما كانوا ليؤمنوا بما كذب به اوائلهم من الامم الخالية بل كذبوا كما كذب اولوهم نظيره قوله عز وجل كذلك ما اتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساحر او مجنون اتواصوا به وقيل معناه ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يعني المعجزات والعجايب التي سألوها فما كانوا ليؤمنوا لما رأوا العجايب بما كذبوا به من قبل رؤيتهم تلك العجايب نظيره قوله تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين وقوله وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون انتهى ثم ان الامام الواحدي اقتصر من هذه الاقوال الخمسة على القول الخامس ولم يذكر غيره والامام البغوي وان ذكر الاقوال الخمسة الا انه جعل الخامس وجها اول من الاقوال الخمسة وجعل تصوير معنى النظم الشريف مبنيا عليه مثل الواحدي مع عدم الاقتصار والامام محمد بن جرير الطبري رجح من هذه الاقوال قول ابي بن كعب وقول ابن عباس قال وذلك اشبه الاقوال واولاها بالصواب وزيف قول مجاهد قلت فعلى قول ابي وابن عباس والسدي ومجاهد فاعل ليؤمنوا وفاعل بما كذبوا شيء واحد وعلى قول يمان بن رباب ليس الفاعل في ليؤمنوا وفي بما كذبوا امرا واحدا بل الضمير البارز في بما كذبوا الى الامم الخالية وفي فما كانوا ليؤمنوا الى الامم الموجودين في عصر الرسل فورود التفكيكات ظاهر على هذا القول فلذا تركه الزمخشري والمصنف و كذا ترك المصنف قول مجاهد مع عدم لزوم التفكيكات فيه لعدم ظهور ملايمته لسبك النظم الشريف ولا يصح ان يكون الوجهان اللذان ذكرهما الزمخشري والمص قولا ابي بن كعب ولا قول ابن عباس والسدي لان هذين القولين مبنيان على اخذ الميثاق من ذرية آدم حين اخرجهم من صلبه مثل الذر والمصنف زيف اخذ الميثاق بهذا المعنى كما سبق في البقرة وسيجيء في هذه السورة والزمخشري انكره ونفيه لان عامة المعتزلة انكروا اخذ الميثاق بهذا المعنى راسا فالوجهان اللذان ذكرهما الزمخشري والمص لا يظهر موافقتهما من تلك الاقوال الخمسة الا لما ذكره الثعلبي بقوله وقيل معناه ولقد جاءتهم رسلهم الخ وهو المعنى الذي اقتصر عليه الامام الواحدي وقدمه الامام البغوي وبنى تصوير النظم الشريف وبيانه عليه فالزمخشري والمصنف تبعا في تصوير معنى النظم وبيانه ههنا للامام الواحدي والامام البغوي على ما عرفت قال مولانا سنان قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية تلك المعجزات بما كذبوا قبل رؤيتها يعني اول ما جاء وافاضوهم بالتكذيب فاتوا بالمعجزات فاصروا على التكذيب وهو ما ذكره المص بقوله او فما كانوا ليؤمنوا مدة عمرهم الخ فمدة العمر اعتبرت من اول

زمان الاسال واوّل زمانه هو المراد بالقبل وعن مجاهد هو كقوله ولو ردّوا
لعادوا لما نهوا عنه قال الزمخشرى فالمعنى فما كانوا ان احييناهم بعد هلاكهم
ليؤمنوا بما كذّبوا قبل هلاكهم انتهى قلت ونسخة الكشاف هكذا فما كانوا ليؤمنوا
عند مجئ الرسل بالبيّنات بما كذّبوا من ايات الله من قبل مجئ الرسل او فما كانوا
ليؤمنوا الى آخر اعمارهم بما كذّبوا به اوّلا حين جاءتهم الرسل اى استمرّوا على التكذيب
من لدن مجئ الرسل اليهم الى ان ماتوا مصرّين لا يرعوون ولا تلين شكيمتهم في عناد
هم مع تكرّر المواعظ عليهم وتتابع الايات انتهى فكلام الزمخشرى كما ترى مثل
كلام المصنّف ولا فرق بينهما فى تصوير معنى قوله تعالى فما كانوا ليؤمنوا بما كذّبوا
من قبل الّا بالاجمال والتفصيل فالوجهان فى بيان النظم الشريف بعينهما مذكوران
فى كلام كلّ منهما بلا فرق وما نقله مولانا عن الكشاف من قوله فالمعنى فما كانوا
ان احييناهم بعد هلاكهم ليؤمنوا بما كذّبوا قبل هلاكهم لم اجده فى نسختى من
الكشّاف ولا فى نسخة الغير المصحّحة المعتمدة وانّ قول مجاهد لم يذكره المص اصلا
والزمخشرى وان ذكره الّا انّه لم يذكره فى تصوير معنى النظم الشريف وبيانه كما يشعر به
كلام مولانا بل فسّره وبيّنه مثل تفسير الامام الواحدى والبغوى ومثل بيانهما على ما
عرفت والمص سلك مسلك الزمخشرى فى الاتباع لهما ثمّ قول مولانا بعد ما نقل كلام
الزجاج وهو ما ذكره المصنّف بقوله او فما كانوا ليؤمنوا مدّة عمرهم كلام مختلّ مضطرب
لان هذا القول هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين ذكرهما المص فكما انّ الوجه الثانى
ممّا يحتمله قول الزجاج كذلك الوجه الاوّل فالتخصيص بالوجه الثانى لم يظهر وجهه
ولان كلّا من كلام المصنّف وكلام الزمخشرى لا فرق بينهما الّا بالاطناب والايجاز
فالوجهان اللّذان ذكرهما الزمخشرى هما الوجهان اللّذان ذكرهما المص تبعا له فجعل
كلام المصنّف صالحا للارجاع الى قول الزجاج دون كلام الزمخشرى وتخصيص
الارجاع فى كلام المص الى الوجه الثانى مع انّ الوجه الاوّل مثل الثانى فى صلاحية
الارجاع ينبئ عن الاختلال والاضطراب فى تقرير مولانا والله اعلم بحقيقة الحال **قوله**
لاكثر الناس والآية اعتراض او لاكثر الامم المذكورين فى الحاشية السنانية قلت كيف
تكون اعتراضا مع شموله للامم انتهى فى حاشية الشهاب قوله تعالى وما وجدنا الى قوله
فاسقين اعتراض ان كان الضمير للناس لانّه لا اختصاص له بما قبله لكن لعمومه يؤكده
ومرجع الضمير معلوم لشهرته فان كان للامم المذكورين يكون من تتمّة الكلام السابق
فهو تتميم لا اعتراض كذا قرّره شرّاح الكشاف فلا معنى لما قيل كيف يكون اعتراضا مع
شموله للامم انتهى وفى بعض الحواشى ان قول الزمخشرى والمص يكون مثل هذا الكلام معترضة
اشعار بان الاعتراض لا يجب ان يتوسّط بين الكلامين المتناسبين بل قد يقع ايضا
فى آخر الكلام انتهى قلت وقد نصّ على ذلك فيما سبق من شرّاح الكشّاف وانّ ذلك
مذهب الزمخشرى **قوله** بان كفروا بها مكان الايمان الّذى هو من حقّها لوضوحها و
لهذا المعنى وضع ظلموا موضع كفروا فى الكشاف اجرى الظلم مجرى الكفر لانّهما من واد
واحد انّ الشرك لظلم عظيم او فظلموا الناس بسببها حين اوعدوهم وصدّوهم عنها
واذوا من آمن بها ولانّه اذا وجب الايمان بها فكفروا بها كان كفرهم بدلا الايمان بها

بدل الايمان بها ظلما فلذلك قيل فظلموا بها اى كفروا بها واضعين الكفر غير موضعه
وهو موضع الايمان انتهى فى حاشية القطب الظلم لا يتعدّى بالباء بل بنفسه ففى
استعمال الباء وجوه احدها انّه مجاز عن الكفر بقرينة الباء وثانيها انّ الباء ليست
صلة بل للسببيّة والمفعول محذوف اى ظلموا الناس وثالثها تضمين الظلم معنى
الكفر اى كفروا بها ظالمين وهو وضع الكفر موضع الايمان واليه اشار بقوله لانه
اذا وجب الايمان الخ انتهى والمص اقتصر من هذه الوجوه الثلثة المذكورة فى الكشاف
على الوجه الثالث ولم يظهر لى وجهه سوى طلب الايجاز والاختصار **قوله** لعلّه
جواب لتكذيبه ايّاه لدعوى الرسالة وانما لم يذكره لدلالة قوله فظلموا بها عليه وكان
اصله حقيق علىّ ان لا اقول كما قرأنا فع فقلب لامن الالباس كقوله وتشقى الرماح
بالضياطرة الحمر او لان ما لزمك فقد لزمته او الاغراق فى الوصف بالصدق والمعنى
انّه حقّ واجب على القول الحقّ ان اكون انا قائله لا يرضى الّا بمثلى ناطقا به او ضمّن
حقيق معنى حريص او وضع على مكان الباء لافادة التمكن كقولهم رميت على القوس
وجئت على حال حسنة ويؤيّده قراءة ابىّ وقرئ حقيق ان لا اقول فى الكشاف فيه
اربع قراءات المشهورة وحقيق علىّ ان لا اقول وهى قراءة نافع وحقيق ان لا اقول
وهى قراءة عبد الله وحقيق بان لا اقول وهى قراءة ابىّ وفى المشهورة اشكال ولا
يخلو من وجوه احدها ان يكون ممّا يقلب من الكلام لامن الالباس كقوله وتشقى
الرماح بالضيّاطرة الحمر ومعناه وتشقى الضياطرة بالرماح وحقيق علىّ ان لا اقول
وهى قراءة نافع والثانى ما لزمك فقد لزمته فلما كان قول الحقّ حقيقا عليه كان
هو حقيقا على القول الحقّ اى لازما له والثالث ان يضمّن حقيق معنى حريص كما ضمّن
هيّجنى معنى ذكّرنى فى بيت الكتاب والرابع وهو الاوجه الادخل فى نكت القرآن ان
يغرق موسى فى وصف نفسه بالصّدق فى ذلك المقام لا سيّما وقد روى انّ عدوّ
الله فرعون قال له لما قال انّى رسول من ربّ العالمين كذبت فيقول انا حقيق على
قول الحقّ اى واجب على قول الحقّ ان اكون انا قائله والقائم به ولا يرضى الّا بمثلى
ناطقا به انتهى الضياطرة جمع ضيطار وهو الرجل الضخم الّذى لا غناء عنده وقياس
جمعه ضياطر الّا انّه عوّض الهاء عن المدّة كبياطرة فى بيطار والحمر جمع احمر وهى كناية
عندهم عن العجم لغلبة الشقرة عليهم ولذا يستعملونه فى الذم والاغراق ان يبالغ فى
الوصف ولا يراد به المبالغة المذمومة جعل قول الحقّ بمنزلة رجل يجب عليه شئ ثم
جعل نفسه اى قابليّته لقول الحقّ وقيامه به بمنزلة الواجب على قول فيكون استعارة
مكنيّة وتخييلية فالاستعارة المكنيّة فى قول الحقّ والتخييلية فى حقيق وتقرير
الزمخشرى الوجوه الاربعة لدفع الاشكال يشعر بانّ ما هو مبنىّ على القلب هو الوجه
الاوّل منها فقط وامّا الوجوه الثلثة الآخر فليس شئ منها من قبيل القلب واما
تقرير المص وسبكه فيشعر بان الوجوه الثلثة منها من قبيل القلب حيث قال فقلب
ثم اورد لاثبات هذا القلب عللا ثلثة وهى الوجوه الثلثة التى ذكرها قبل التضمين
والوضع ثم ذكر الوجه الرابع والخامس فاورد كلّا منهما لا على هيئة العلل الثلثة بل
اوردها بصيغة ماضويّة مجهولة فيومى ايماء ظاهرا الى ان ضمّن ووضع عطف

على فقلب وان الوجوه الثلثة الاول تتميم وبيان للقلب فوجوه الدفع بالحقيقة
ثلثة لا خمسة القلب والتضمين والوضع وقدم المصنف الاغراق على التضمين
خلاف ما فعله الزمخشري لما تحققت ان الاغراق ايضا من تتمة القلب عنده
فيجب ان يذكر مع عديليه فذكره قبل التضمين تحصل كلام المصنف انه ترك
هذا الاصل اعني حقيق على ان لا اقول وقيل حقيق على ان لا اقول لامن التباس
المعنى على السامع كما وقع ذلك الامن وقول الشاعر لوضوح المعنى المراد وهذا هو
الوجه العام اولنقول انه يكون القلب ههنا ابلغ من الاصل بجعل اللازم ملزوما
او انه يتحقق فيه الاغراق او ترك هذا الاصل لا للقلب بل للتضمين او لوضع على موضع
الباء وحاصل تقرير الزمخشري انه ترك هذا الاصل وقيل هكذا اما للقلب او لا للقلب
بل لارادة المجاز وارادة المجاز اما بجعل اللازم ملزوما او بطريق الاغراق هذا
وقول المص او ومنع الخ زيادة على الكشاف وهو القول المروي عن الفراء ويمكن تطبيق
تقرير المص ههنا على تقرير الزمخشري بتقدير العاطف وهو لفظ قيل بين كلمة او وبين
لان ما لزمك الخ هكذا او قيل لان ما لزمك الخ فيكون كل من هذين الوجهين مقابلا
للقلب مثل ما في الكشاف فيكون الوجوه المذكورة لدفع الاشكال في تقرير المص خمسة
بزيادة وجه واحد على وجوه الكشاف تنبيه في القلب ثلثة مذاهب الجواز مطلقا
والمنع مطلقا والتفصيل بين ان يتضمن نكتة بديعة فيجوز وبين ان لا يتضمنها
فيمتنع وقيل لم يقع الاختلاف في اشتراط الامن من الالتباس والا لا يصح بالاجماع
هذا وقال ابو حيان واصحابنا يخصون القلب بالشعر ولا يجيزونه في فصيح الكلام
فينبغي ان ينزه القرآن عنه انتهى فعلى هذا يكون الاقوال في القلب اربعة وتقرير الكشاف
لا ينطبق الا على القول الاول وتقرير المصنف على الوجه الاول ينطبق على القول الاول
والثالث وعلى الوجه الثاني مثل الكشاف ثم اني بعد ما كتبت هذه السطور راجعت
الحاشية المولى ابن التمجيد فوجدت كلامه على الاختلال والاضطراب في تخريج كلام الزمخشري
والمص فنقلته بعينه حتى يظهر لك ما فيه من الاختلال والاضطراب قال مولانا
ابن تمجيد عند قول المصنف وكان اصله حقيق علي ان لا اقول بتشديد ياء على
فقلب لامن الالباس وانما عدل عن الاصل وقلب لانه يرد على الاصل اشكال
وهو ان حقيق خبر ان في اني رسول بعد خبر فيكون المعنى اني واجب على ترك القول
على الله الا الحق وليس هو بواجب على شيء فلا يخلو صحتها من وجوه احدها ان
يكون من باب القلب فالمعنى حقيق علي اي حقيق على ان لا اقول كما في قراءة نافع
فالمعنى واجب علي نفسي ترك القول على الله الا الحق كقوله وتشقى الرماح بالضياطرة
الحمر والاصل وتشقى الضياطرة الحمر بالرماح الضياطرة جمع ضيطار وهو البغلة
اي وتصير البغال الحمر مع الخدم سيئة الحال بطعن الرماح وصدماتها فقلب لقصد
المبالغة وكأنه قصد ان الشقاء تجاوز من الضياطرة وسرى منها الى الرماح مع
ان سبب شقاء الضياطرة هو الرماح فكان الرماح عادت ضررها من الضياطرة
اليها لشدة ملابستها الضياطرة انتهى قلت وفيه من ضروب الفساد ما لا يخفى
عليك بعد ما تحققت ما قررنا واس جميع هذه التوهمات واساسها حمل قول الزمخشري

قول الزمخشري والمص لامن الالباس على معنى ان الاشكال وقع في الاصل الذي
هو قراءة نافع التي مع التشديد في على فقلب هذا الاصل الى كلام لم يشدد فيه
كلمة على ليحصل الامن من الاشكال الذي ذكره وهذا الحمل كما ترى بين البطلان
بحيث لا يحتاج الى التنبيه ولا اظنك في مرية منه وقد كان هذه الحاشية عندي
بخط مؤلفها وليت شعري ما يقول مولانا في قول الزمخشري بعد سرد القراءة
الواقعة ههنا وفي المشهورة اشكال ولا يخلو من وجوه الخ قوله لان ما لزمك
فقد لزمته على صيغة الخطاب بفتح التاء قوله فخلهم حتى يرجعوا معي الى الارض
المقدسة التي هي وطن ابائهم وكان قد استعبدهم واستخدمهم في الاعمال في
حاشية الكشاف لما صار يوسف والي ملك مصر مشى اليه اقاربه من الارض المقدسة
فلما توفي وانقرضت الاسباط عليهم فرعون وكان يستعملهم في الاعمال الشاقة
مثل ضرب اللبن ونقل التراب فلما جاء موسى اراد ان يرجع بهم الى مقامهم الاصلي
وهو الارض المقدسة والاسباط من بني اسرائيل كالقبائل من العرب وهم اثنى
عشر سبطا انتهى وكان اليوم الذي دخل يوسف مصر واليوم الذي دخل موسى
عليه السلام اربعمائة سنة كذا في الكشاف قال مولانا سنان لما كان بنوا اسرائيل
مقهورين في يد فرعون ممنوعين من ذهابهم الى اوطان ابائهم شبههم موسى
بالطير في القفص كما انه اذا ارسل وخلي سبيله يرجع الى وطنه المألوف فهم كذلك
ففيه استعارة مكنية هي هذا التشبيه والتخييلية هي اثبات الارسال بمعنى
التخلية لهم ولك ان تحمل الاستعارة على التمثيلية انتهى قلت انما يتعين هذا
التشبيه وهذه الاستعارة لو كان الارسال امرا مختصا بالطير مطلقا او بالطير
في القفص ولم يثبت شيء منهما بل هو لفظ يستعمل على وجه الحقيقة في الحيوان و
الجماد وارسلها العراك ولم يردها الضمير الى الجماد والوحش وارسل فرعون في
المدائن حاشرين الله الذي يرسل الرياح ويرسل الصواعق قوله ان كنت جئت باية من
عند من ارسلك فأت بها واحضرها عندي ليثبت بها صدقك في الكشاف فان قلت
كيف قال له فأت بها بعد قوله ان كنت جئت باية قلت معناه ان كنت جئت من عند من
ارسلك باية فأتني بها واحضرها عندي لتصح دعواك وتثبت صدقك انتهى يعني يتوهم
من ظاهر الشرطية الاولى اتحاد الشرط والجزاء فيدفع هذا التوهم بامرين الاول بتقييد
الشرط بقيد من عند من ارسلك والثاني بتقييد الجزاء بالاحضار والظاهر ان كلا
منهما وجه الدفع على الانفراد ويحتمل المعية قوله روي انه لما القاها صارت
ثعبانا يشعر الصيرورة بالانقلاب دون التخيل كانقلاب الحمار ملحا ولا بعد في
استعداد مادة خلع صورة ولبس اخرى كذا في الحاشية السنانية ولا حاجة الى
هذا الاعتذار اصلا ولا يستشكل بمثله الا الفلاسفة الطبيعيون الذين يثبتون
الهيولى والصورة ويسندون القبول الى الهيولى ويقولون ان المبدأ الفياض موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار فافاضة الصورة الشبابية المتصفة بالحيوة بالمزاج
الحاصل من الاخلاط الاربعة وتكيفها بكيفية مخصوصة بحيث لا يحصل كل منهما
الا في امد غير يسير ووقت غير قليل فمع ذلك جعل تلك الصورة امرا دفعيا لانه محال

تستصعب على اصولهم الفاسدة واما المتكلمون الذين يقولون بانه تعالى
فاعل مختار متصف بالقدرة فلا عنيا راصلا ولا اشكال انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون فاصل فساداتهم برمتها القول بانه تعالى موجب للذات
لا فاعل بالاختيار ونحن معاشر المسلمين بل اليهود والنصارى والمجوس تنزهه
تعالى عن مثل هذه المقالة ونتبرأ عمن يقول به **قوله** اشعر بالعين المهملة كثير الشعر
قوله فاغرا فاه فاغرا بالفاء مثل فاتحا لفظا ومعنى وانتصب فاه بالمفعولية له
قوله واحدث اى تغوط من خوفه **قوله** انشدك بالله الذى ارسلك من نشد ينشد
يقال نشدتك الله اى سألتك بالله **قوله** روى انه كان ادم اى اسمر اللون من
الادمة وهى السمرة وفى البخارى عن ابن عمر عن رسول الله واما موسى فادم جسيم
سبط كانه من رجال الزط وفى النهاية الزط جنس من السودان والهنود **قوله** قيل
قاله هو واشراف قومه على سبيل التشاور فى امره فحكى عنه فى سورة الشعراء وعنهم
ههنا هذا تلفيق للمخالفة بحسب الظاهر بين الآيتين حيث اسند القول بان هذا
ساحر الى الملاء ههنا وفى سورة الشعراء الى فرعون فوجه الكلام بان يقال انهم قالوا
هذا على سبيل التشاور بينهم فح يجوز ان يسند هذا القول الى فرعون وملائه والى
فرعون وحده فى الكشاف فان قلت قد عزى هذا الكلام الى فرعون فى سورة الشعراء
وانه قاله للملاء وعزى ههنا اليهم قلت قد قاله هو وقالوه هم فحكى قوله ثمه
وقولهم ههنا او قاله ابتداء فتلقنه منه الملاء فقالوه لاعقابهم او قالوه عنه
للناس على طريق التبليغ كما يفعل الملوك يرى الواحد منهم الرأى فيكلم به من يليه من الخاصة
ثم يبلغه الخاصة العامة والدليل عليه انهم اجابوه فى قولهم ارجه واخاه الآية والمص
اقتصر من هذه الوجوه الثلثة على الوجه الاول مع ايراده بصيغة التمريض بناء على ان الزمخشرى
وان اورده اولا الا انه رجح الوجه الثالث واحتج عليه بسبك النظم الشريف فالاولى
للمصنف ايراد كلا من الثلثة بنحوه او الاقتصار على الاخير فقط **قوله** تشيرون فى ان نفعل
اشار بهذا الى ان الامر ههنا ليس بمعنى الطلب على طريق الاستعلاء على ما هو مصطلح اهل
العربية والاصول فى الكشاف وقولهم فماذا تأمرون من امرته فامرنى بكذا اذا شاورته
فاشار اليك برأى انتهى ظاهره يشعر ان امر ههنا حقيقة فى اشار بان يكون مطاوع
فاعل فالامر المذكور فى النظم الشريف مأخوذ من هذا الامر وكان ينبغى للمص ان يلوح على
ذلك مثل الزمخشرى **قال** تعالى وارسل فى المدائن حاشرين فى الوسيط قال ابن عباس
يريد فى مدائن صعيد مصر رجالا يحشرون اليك من فيها من السحرة وكان رؤساء
السحرة باقصى مدائن الصعيد **قوله** واصله ارجئه بهمزة ساكنة وهاء مضمومة **قوله**
وارجئهو بهمزة ساكنة وهاء متصلة بواو حاصلة من اشباع ضمة الهاء **قوله** على
الاصل فى الضمير فان الاصل فى هاء الضمير عند ابن كثير اذا كانت ضمير الواحد المذكر وكانت
مضمومة وسكن ما قبلها ان تكون موصولة بواو واذا كانت مكسورة وسكن ما قبلها
ان تكون موصولة بياء سواء كان ذلك الساكن حرف علة او حرفا صحيحا فالمضمومة
عقلاهو وشروهو فاجتبيناهو فبشرهو ومنهو وعنهو ونحو لاخيهى وابيهى وابويهى
وفيهى **قوله** او ارجهى من ارجيت كما قراء نافع ارجهى بهاء مكسورة بعدها ياء حذفت

حذفت لام الفعل وهى الياء علامة للجزم واتصل الفعل بالضمير المنصوب **قوله** واما
قراءته نافع فى رواية قالون اى قراءة نافع فى رواية قالون **قوله** وقراءة حمزة و
حفص ارجه بسكون الهاء فلتشبيه المنفصل بالمتصل وجعل جه كابل فى اسكان
وسطه اى فلتشبيه الحرف الخارج عن نفس الكلمة بالحرف الذى هو من حروف نفس الكلمة
فشبه هو باخرج واكرم امر للمخاطب فجعل هاء ارجه الذى هو حرف خارج عن نفس
الكلمة اذ هو ضمير المفعول بمنزلة الجيم والميم فى اخرج واكرم وقد كان ما قبل هذه
الهاء متحركا فاسكن هذه الهاء تشبيها لها بالجيم والميم فى اخرج واكرم ونظيره ابل
فان وسطها وهو الموحدة كان متحركا فسكن وقيل ابل وكذلك حرف الهاء كان
متحركا فسكن فالتنظير انما هو فى مجرد كون حرف الكلمة متحركا اولا ثم سكن فعلى هذا
يكون المراد من المنفصل هو الحرف الخارج عن نفس الكلمة ومن المتصل هو الحرف الذى
ليس بخارج عن نفس الكلمة او نقول فى بيان هذا الكلام للمص ان هاء الضمير انما تسكن
اذا تحرك ما قبلها ولم يفصل بينها وبين الحرف المتحرك قبلها بحرف ساكن كخوضربته
بسكون الهاء لكونها متصلة بالحرف المتحرك قبلها والهاء التى فى ارجه ليست متصلة
بالحرف المتحرك قبلها لتخلل لام الفعل المحذوفة بينهما تقديرا وهى الهمزة او الياء المحذوفة
فاسكانها خلاف الاصل الا انها اسكنت تشبيها لها بالتى اتصلت بالحركة نظرا الى
صورة الكلمة بعد حذف لام الفعل كما فعل ذلك فى نوله ونصله فعلى هذا يكون
المراد من المنفصل هو الحرف المنفصل عما قبله حقيقة والمتصل له صورة ومن المتصل
هو الحرف المتصل لما قبله صورة وحقيقة قال الشيخ زكريا قول المصنف فلتشبيه المنفصل
بالمتصل اراد بالمنفصل واو اخاه لانفصالها عن جه وبالمتصل نحو لام ابل لاتصالها
بما قبلها وعليه فقوله وجعل جه كابل عطف تفسير لما قبله وفى ذلك مع العلاقة
قصور اذ كان حقه ان يقول وجعل جه مع الواو كابل انتهى قلت وتبعه مولانا سنان
فقال واما قراءة حمزة وعاصم ارجه على انه من ارجيت بسكون الهاء على الوقف مع انه
لا يوقف على هاء الكناية فتشبيه المنفصل من الكلمة فى الخط واللفظ اعنى الواو العاطفة
بالمتصل كباء ابل يعنى فكما يسكن الباء فيه لاجتماع الكسرتين يسكن الهاء فى
ارجه تشبيها له به انتهى ومنهم من بين المعطوف عليه اعنى قوله فلتشبيه المنفصل
بالمتصل بما ذكرنا من البيان الثانى والمعطوف اعنى وجعل جه كابل فى اسكان وسطه
بما ذكره الشيخ زكريا تنبيه يعنى ان يعلم ان نسخ المص ههنا مختلفة فى بعضها
وقع واو مفتوحة بعد جه فى المعطوف هكذا وجعل جه و وفى اكثر النسخ لم تذكر
هذا الواو فالعلاقة التى ذكرها الشيخ زكريا لا ترد على بعض النسخ بل ان ورد فانما
يرد على اكثر النسخ التى لم تذكر فيها الواو المفتوحة بعد جه والله اعلم بحقيقة الحال
قوله فلا يرتضيه النحاة فان الهاء لا تكسر الا اذا كان قبلها كسرة او ياء ساكنة قال ابو
حيان فى البحر وما ذهب اليه الفارسى وغيره من غلط هذه القراءة وانها لا تجوز قول
فاسد لانها قراءة ثابتة متواترة رويها الاكابر عن الائمة وتلقتها الامة بالقبول ولها
توجيه فى العربية وليست الهمزة كغيرها من الحروف الصحيحة لانها قابلة للتغيير بالابدال
والحذف بالنقل وغيره فلا وجه لانكار هذه القراءة **قوله** ووجهها ان الهمزة لما كانت

تقلب ياء اجريت مجراها ويوجّه ايضا بانّه اتبع الهاء كسرة الجيم والحاجز غير حصين
وبانّه على ابدال الهمزة ياء **قوله** بعد ما ارسل الشرط في طلبه هي بضمّ الشين وفتح الراء
جمع شُرطة بسكون الراء وهي طائفة من اعيان الولاة سمّوا بذلك لانّهم اعلموا بعلامات
يعرفون بها يقال اشراط السّاعة اى علامات القيمة واشرط ابله اى اعلم انّها للبيع **قوله**
انّ لنا على الاخبار وايجاب الاجر كانّهم قالوا لا بدّ لنا من اجر قال مولانا سنان اى ليس
على حذف حرف الاستفهام كما ذهب اليه ابو علىّ الفارسى ورجّحه الواحدى لان الموضع
موضع انهم يريدون ان يعلموا اهل لهم اجر ام لا الا ان يقطعوا بان لهم الاجر وحمله على
ايجاب الاجر لتصحيح كلامهم من غير اعتبار معنى الاستفهام فيه ليس فيه حلاوة ومعه
لا حاجة الى توسيط الايجاب انتهى قلت فالضميران في اليه ورجّحه راجعان الى حذف
حرف الاستفهام فعند الفارسى والواحدى ليس الكلام على الايجاب لا اخبارا فالتعليل
تعليل للمنفى لا للنفى قال ابو حيّان وفي خطاب السّحرة بذلك لفرعون دليل على استطالتهم
عليه باحتياجه اليهم وربّما يحصل للعالم بالشئ من الترفع على من يحتاج اليه وعلى
من لا يعلم مثل علمه انتهى قلت وفيه المنزع لدفع ما قيل فانهم **قال** تعالى قال القوائل
عليه انّ القاءهم حبالهم وعصيّهم معارضة للمعجز بالسّحر وذلك كفر والامر بالكفر
كفر فكيف امرهم موسى بالالقاء واجيب عنه بانّه بعد تسليم انّهم مكلّفون اذ عند
الكثير انّ الكافر لم يكلّف بالشرايع وبعد تسليم ان هذا الامر تشريعى اذ الظاهر انّه
للتعجيز مثل كونوا حجارة او حديدا اذ العجز عمّ من ان يظهر من اوّل الامر او بعد المباشرة
وبعد تسليم ان القاءهم كفر اذ هو في نفسه عمله يبتنى على النية فلعلّه بنيتهم الصّالحة
ليس بكفر فنقول بعد ذلك ان القاءهم ليس بمقصود في ذاته وانّ امره عليه السّلام
ليس لاستحسانه له بل ليتوسّل به الى شئ هو المقصود بالذات وهو ان يحقّ الحقّ ويبطل
الباطل وقد دعا عليه السّلام على فرعون وملائه بالموت على الكفر واستشكل في
هذا ايضا بان الرضى بالكفر كفر ودفع بانّ ذلك ليس لاستحسان الكفر بل ليدوم
عذابهم ويشتدّ عقابهم **قوله** وارهبوهم ارهابا شديدا كانّهم طلبوا رهبتهم في
الوسيط واسترهبوهم قال المبرّد ارهبوهم والسّين زائدة وقال المورّج افزعوهم
وقال الزجاج استدعوا رهبة النّاس **قوله** فقالت السّحرة لو كان هذا سحرا لبقيت حبالنا
وعصينا في الكشاف روى انّها لما تلقفت ملاء الوادى من الخشب والحبال ورفعها
موسى فرجعت عصا كما كانت واعدم الله تعالى بقدرته تلك الاجرام العظيمة او فرّقها
اجزاء لطيفة قالت السّحرة لو كان هذا سحرا لبقيت حبالنا وعصيّنا انتهى قال صاحب
التمييز ولم يذكر فيه وجها ثالثا وهو صحّة خلق الحجاب عنها مع اجتماعها لان المعتزلة
تجعل من موانع الرؤية لطافة الجسم وليس الامر كما زعموا وانّما المانع منه الادراك
الحال محالا بدلا منه **قوله** صاروا اذلاء مبهوتين او رجعوا الى المدينة اذلاء مقهورين
الوجه الاوّل على ان معنى الانقلاب انقلابهم من حال الى حال والثانى على ان المراد به
رجوعهم الى المدينة اذلاء **قوله** او مبالغة في سرعة خرورهم وشدّته في الكشّاف قال
الحسن تراه احدهم وُلِدَ في الاسلام ونشاء بين المسلمين يبيع دينه بكذا وكذا وهؤلاء
كفّار نشاؤا في الكفر بذلوا انفسهم لله **قوله** وقراء حفص امنتم به على الاخبار قال العلامة

الطيّبى وفيها ايضا معنى التوبيخ كما في الاستفهام وانما افاد الخبر التوبيخ لان
الاصل في الاخبار ان يكون المخاطب خالى الذهن والا يلزم تحصيل الحاصل فاذا القى
اليه الجملة وهو عالم بفائدتها تولّد بحسب قرائن الاحوال ما ناسب المقام وههنا
لما خاطبهم بما فعلوه افاد التوبيخ والتقريع قال المولى التفتازانى هذا الاخبار الصورى
لقصد التوبيخ على ما يقتضيه المقام فان القاء الجملة الخبريّة قد يكون لاغراض اخر
سوى افادة الحكم او لازمه كما مرّ في قوله تعالى حكاية ربّ انّى وضعتها انثى ولهذا
قال الامام المرزوقى في قول الشاعر قومى هم قتلوا اميم اخى هذا الكلام تحزّن وتفجّع
وليس باخبار **قوله** انا الى ربّنا لمنقلبون بالموت لا محالة فلا نبالى بوعيدك او انا
لمنقلبون الى ربّنا وثوابه ان فعلت بنا ذلك كانّهم استطابوه شغفا الى لقاء الله تعالى
او مصيرنا ومصيرك فيحكم بيننا في الكشاف فيه اوجه ان يريدوا انّا لا نبالى بالموت
لانقلابنا الى لقاء ربّنا ورحمته وخلاصنا منك ومن لقائك او ننقلب الى الله تعالى
يوم الجزاء فيثيبنا على شدائد القطع والصّلب او انّا جميعا يعنون انفسهم وفرعون
ننقلب الى الله فيحكم بيننا او انا لا محالة ميّتون منقلبون الى الله فما تقدر ان تفعل بنا
الّا ما لا بدّ لنا منه انتهى فصاحب الكشّاف ذكر في بيان المراد بقوله انا الى ربّنا
منقلبون وجوها اربعة والمص اقتصر على ثلثة منها ومع ذلك قدّم الوجه الاخير في
الكشاف وجعله وجها اوّل ولم يذكر الوجه الاخير على نسق الزمخشرى بل غيّر نسقه
كما ترى فترك قول الزمخشرى فما تقدر ان تفعل بنا الّا ما لا بدّ منه وذكر بدل هذا القول
فلا نبالى بوعيدك لان المراد من قوله لا بدّ منه هو الموت ههنا وهو امر عدمى لا يدخل
تحت اختيار العبد فلا يجرى فيه قدرة العبد فضلا عن جريانها فيه على طريق الحصر
وايضا انّ الموت الّذى هو عدم الحيوة ليس من قبيل الاثر الّذى يفعله الانسان
فاسناد الفعل الى فرعون وجعله متعلّقا للموت بقوله فما تقدر ان تفعل بنا الا ما لا بدّ
منه مما لا حاصل له وان اريد بما لا بدّ منه ههنا سبب الموت لا نفسه وهو ههنا
قطع اليد والرجل والصّلب الّذى ذكره فرعون في وعيده اياهم فالقطع والصّلب
وان كان اثرا من شانه ان يفعله الانسان وان يدخل تحت اختيار العبد الا انّه
ليس ممّا لا بدّ منه عروضه الانسان فقوله فلا تقدر ان تفعل الّا ما لا بدّ منه غير
جيّد فترك المص هذا الكلام برمّته وذكر بدله قولا ليس بمظنّة لهذا الايراد بكلا
شقيه والّذى تركه المص من وجوه الكشاف هو الوجه الاوّل من الوجوه الاربعة
المذكورة فيه فالوجه الاوّل فالوجه الثانى بوجوه الكشاف متحدان مالا اذ مفاد
قوله ننقلب الى الله فيثيبنا يوم الجزاء ليس بامر مغاير لمفاد قوله لا نبالى بالموت لانقلابنا
الى لقاء ربّنا ورحمته مغايرة يستحسن معها جعل كلّ منهما وجها على حدة وكانّهم
استطابوا الحكم ممّا زاده على الكشاف بعد جعله الوجهين وجها واحدا ففيه مدح
عظيم وثناء جسيم للسّحرة حتّى صار ايمانهم الغيبىّ بمنزلة الايمان العيانىّ فكانّهم
شاهدوا ما يحصل لهم في الآخرة من الاجر والثواب فحصل لهم السّئامة والملال من
الحيوة الدنيا ورغبوا في الخلاص منها ومن لقاء فرعون وعمله فمع انّهم حديثو
عهد بالايمان والخلاص من الكفر كانوا متصفين بمثل هذا الايمان والايقان

الذى تغبطه الصّديقون فما قاله مولانا سنان ولايخفى انّ مجرّد كون الموت
ممّالا بدّ منه من غيركون المصير الى ثواب الله مع الفرق بين موتٍ وموتٍ سيّما
بما اوعده فرعون لايكون باعثا الى استطابة النّفس بوعيده ثم رجع الاوّل بما
ذكره ايضا الى الثانى فالوجوه فى الحقيقة اثنان لاثلثة انتهى ففيه انّه كلام ينبئ
عن غفلة صاحبه عمّا قرّرنا على انّ ما بعد كلمة الفاء فى قوله ثم رجع وقع فى هذا
الكلام منافيا لما قبله اذ ما قبل هذا التفريع ينبئ عن ان يكون الوجه الاوّل
فى كلام المص مغايرا للوجه الثانى فيه فينبغى ان يكون كلّ منهما وجها مستقلا
فتثليث المص ايّاها اعنى الوجوه كان على ما ينبغى وعلى ظاهره وما بعده ينبئ
عن خلافه وهو جعل المص الوجوه ههنا ثلثة ليس بظاهر بل الظاهر ان يجعل اثنان
لاثلثة ولعلّ اصل النسخة لمولانا ليس هكذا فحرّفه الناسخون الى ما ذكرنا والله اعلم
بحقيقة الحال فى حاشية الطيّبى مما احتمل النظم الشريف ههنا الوجوه التى ذكرها
ههنا لانّ هذه القصّة فى هذه السورة جاءت مختصرة وفى الشعراء اوفى منها
فيحمل على تلك والمذكور فيها لاضير انا الى ربّنا منقلبون انا نطمع ان يغفر لنا خطايانا
ان كنّا اوّل المؤمنين **قوله** وما تنقم منّا وما تنكر منّا الّا ان آمنّا بايات ربّنا لما
جاءتنا وهو خير الاعمال واصل المناقب مما يتأتى لنا العدول عنه طلبا لمرضاتك
فى الكشاف وما تنقم منّا الّا ان امنّا وما تعيب منّا الّا الايمان بايات الله اراد وما
تعيب منا الّا ما هو اصل المناقب والمفاخر كلّها وهو الايمان ومنه قوله ولاعيب
فيهم غير انّ سيوفهم الخ انتهى والمص كما ترى فسّر قوله تعالى وما تنقم بقوله وما تنكر دون
وما تعيب كما فسّر به الزمخشرى لما انه هو الملايم لقوله تعالى آمنتم له قبل ان آذن
اذ هو يشعر بانّ فرعون ينكر منهم ايمانهم فلمّا لم يكن بدّ من المجاز فالملايم للمقام هو
تنكرون دون تعيب ثم انّ فى النظم صارفا آخر كما فسّره الزمخشرى وهو قوله عقيبه قبل
ان آذن لكم كما يفطن اليه الذوق السليم ثم انّ المص زاد على تقرير الزمخشرى ههنا
وهو قوله ليس ممّا يتأتى لنا العدول عنه طلبا لمرضاتك يعنى ان استاذنتم منّى فى
ايمانكم واسترضيتمونى بالاستيذان فى ايمانكم رعاية لابّهة السّلطنة ولم تتعجّلوا حتّى
تتأخّروا ريثما يقرّ الاذن منى لكم لعلّى ما عاقبتكم لكنكم ما راعيتم وقار سلطنتى
وحقّ ابّهتى بل اسرعتم الى الايمان بموسى بين يدىّ بلا مراجعة الىّ وبدون التفات
الى جانبى فتلك ذلك مشعر منكم بقصد الحيلة الى اهل مصر واتّفاقا منكم بموسى قبل هذه
الحالة فقال السّحرة رضى الله تعالى عنهم فى الجواب حين شاهدنا الامر عيانا لم
يبق لنا قرار بدون الاسراع الى الايمان ولم يكن لنا بدّ من التسارع الى القول بان نقول
امنّا بربّ هرون وموسى فلن يتأتى لنا العدول عن التسارع الى الايمان ولا التأخر
ولو قليلا عنه طلبا لمرضاتك **قوله** افض علينا صبرا يغمرنا كما يفرغ الماء او صبّ
علينا ما يطهّرنا من الآثام فى الكشاف هب لنا صبرا واسعا واكثره علينا ويغمرنا
كما يفرغ الماء افراغا قال العلامة الطيّبى هذا اصل المعنى فاستعير له قوله افرغ علينا
صبرا فالاستعارة فى افرغ والقرينة صبرا لانّ الصّبر لا يستعمل فيه الافراغ وهى استعارة
تبعيّة ثم قال عند قول الزمخشرى او صبّ علينا ما يطهّرنا الخ فعلى هذا الاستعارة

الاستعارة فى الصّبر والقرينة افرغ وهى استعارة مكنية مستلزمة للتخييليّة فالقرينة
التخييلية لانّ الافراغ انما يستعمل فى الماء والصّبر المكنيّة ولذا قال او صبّ علينا
ما يطهّرنا من اوضار الآثام وهو الصّبر انتهى فى حاشية الكشف عند قول الزمخشرى
ويغمرنا كما يفرغ الماء افراغا فعلى هذا شبّه بالماء فى غمره جعل الصّبر بمنزلة شئ يفيض
ويغمر وعلى الثانى شبّه بالماء فى انّه مطهّر لاوضار الآثام كما انّ الماء للانجاس
والاستعارة على الوجهين مكنية انتهى فى حاشية التفتازانى قوله هب لنا صبرا
واكثره وكما يفرغ الثانى فصبرا اصليّة مكنيّة وافرغ تخييليّة وقد فهم البعض وحاشاه
من سوء الفهم من قوله كما يفرغ الماء على انّ الاوّل ايضا كذلك لانّ الجامع ثمّة الغمر وههنا
التطهير قال مولانا سنان على ما ذكره المصنّف من الوجهين يكون الصبر استعارة
مكنيّة شبّه بالماء فى الغمر على الاوّل وفى التّطهير على الثانى والافراغ استعارة تخييلية
وكذا على ما ذكره جار الله الّا انّه على الاوّل يكون افرغ استعارة تبعيّة تصريحية قرينة
للمكنيّة لاتخييلية ولا يجب ان يكون قرينتها تخييلية لاانّ فى الآية على الوجهين
استعارة مكنيّة وتخييليّة فقط كما فهمه صاحب الكشف ولاانّ فيها استعارة تبعيّة
فقط كما فهمه التفتازانى انتهى قلت قوله لاانّ فى الآية على الوجهين استعارة مكنيّة
وتخييليّة فقط كما فهمه صاحب الكشف فيه انّه ليس فى كلام صاحب الكشف ذكر
التخييليّة بوجه وانّما المذكور فيه على وجهى الكشاف استعارة مكنيّة فقوله والاستعارة
على الوجهين مكنية يريد والاستعارة الواقعة فى لفظ الصّبر مكنيّة وهذه العناية
ممّا يقتضيه تقرير صاحب الكشف وقوله ولاانّ فيها استعارة تبعيّة فقط كما
فهمه التفتازانى ان اراد ان ليس فى الآية على وجهى الكشاف استعارة تبعيّة فقط
كما فهمه التفتازانى فهو خلاف الواقع اذ لم يقل هو به ولا هو مفهوم من كلامه
وان اراد على الوجه الاوّل من وجهى الكشاف فيرد عليه انّه خلاف ما يشعر به
سبك الزمخشرى اذ سبكه يشعر بانّ النظم الشريف على الوجه الاوّل المقصود
بالافادة فيه والغرض المسوق له الكلام هو كون الاستعارة فى افرغ وكون الصّبر
قرينة عليها وعلى الوجه الثانى بالعكس اى المقصود بالافادة فيه هو كون الاستعارة
فى الصّبر وذكر افرغ ليكون قرينة على هذه الاستعارة ثم العجب العجاب ما وقع فى
حاشية الشّهاب عند قول المصنّف افض علينا صبرا يغمرنا من قوله فافرغ استعارة
تبعيّة تصريحيّة وصبر قرينة عليها واعجب من ذلك انّه قال اى هب لنا صبرا تامّا
كثيرا انتهى وهذا ذهول عظيم من الفرق الواقع بين الوجه الاوّل للزمخشرى وبين
الوجه الاوّل للمص اذ تفسير افرغ فى تقرير المصنّف وقع بلفظ الحقيقة وفى تقرير الزمخشرى
وقع بلفظ المجاز وهو اظهر من ان يخفى وابين من ان ينبّه عليه قال الشيخ زكريا
عند قوله افض علينا صبرا الى آخره اشار بالاوّل الى انّ فى افرغ استعارة تصريحيّة
تبعيّة والقرينة صبرا لا يستعمل فيه الافراغ وبالثانى الى انّ فى صبرا استعارة اصليّة
مكنيّة وفى افرغ استعارة تمثيلية انتهى قلت فتبيّن لى انّ ما وقع فى حاشية الشهاب
ليس باوّل قارورة كسرت وانّ ما فى الشهاب كان اتباعا واقتفاء لمن تقدّمه والله
اعلم بحقيقة الحال **قوله** وقيل انّه فعل بهم ما اوعدهم وقيل انّه لم يقدر عليهم لقوله

انتما ومن اتبعكما الغالبون قال الامام الرازى وهذه الايات من اعظم الدلائل
على فضيلة العلم وذلك لان اولئك الاقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين
على منتهاه فلما كانوا كذلك و وجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد
السحر علموا انه من المعجزات الالهية لامن جنس التمويهات البشرية ولو انهم ما كانوا
كاملين فى علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال ولكانوا يقولون لعله اكمل منا
فى علم السحر فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انهم لما كانوا كاملين فى علم السحر فلاجل
كمالهم فى ذلك العلم انتقلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك
بكمال حال الانسان فى علم التوحيد انتهى وقد قال السيد عيسى عنه اقتراح قومه منه
عليه السلام آية من السماء تقبيحا لرأيهم وتجهيلا لهم انهم لم يعلموا ايات الازمنة
انتهى يريد صلوات الله على نبينا وعليه ان حكمة الله تعالى يقتضى ان يرسل الايات
الظاهرة من الانبياء ما هو ادعى واقوى سببا فى طاعة قومهم وقد كان علم الطب
فاشيا فى قومه عليه السلام ففيهم حذاق ومهرة فى هذه الصناعة بحيث علموا ما فى
طوق البشر من التدبير والمعالجات فلما ظهر منه عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص وطرد الشياطين ونحوها مما هو خارج عن طوق البشر علم الحذاق والمهرة
فى الطب ان ذلك من السماء وقد كان السحر فاشيا فى عهد موسى عليه السلام فلما
شاهد فرعون معجزة عصا انكر كونه من السماء وقال فلنأتينك بسحر مثله فلما
اجتمع الحذاق من السحرة ووقع التقابل علموا يقينا ان ما اتى به موسى ليس من جنس
السحر بل ذلك من السماء وكذا الكلام فى عهد نبينا عليه السلام قد كان فن البلاغة
فاشيا فى قومه بحيث يوجد فيهم حذاق ومهرة فى فن البلاغة فلما يوجدون فى عهد
آخر فلما شاهدوا بلاغة القرآن علموا ان مثل ذلك ليس فى وسع البشر وان من ادعى
وقال لو نشاء لقلنا مثل هذا اما لقصوره فى فنه واما تمردا وعنادا كما قال فرعون
فلنأتينك بسحر مثله فقول الامام وهذه الايات من اعظم الدلائل على فضيلة العلم
الخ مؤيد بما ذكرنا اذ ليس ايمان السحرة من قوم فرعون بداية ايمان غيره من قومه
الذين ليس فيهم معرفة بفن السحر وكذا ايمان من لم يكن ماهرا فى علم الطب من قوم عيسى
مثل ايمان المهرة والحذاق من قومه وكذا الكلام فى عهد نبينا عليه الصلوة والسلام
قوله اوجواب للاستفهام بالواو كقول الحطيئة الم اك جاركم ويكون بينى الخ فان
المضارع كما ينتصب باضمار ان بعد الفاء فى جواب الاشياء الستة ينتصب باضماره
بعد الواو واورد بيت الحطيئة استشهادا لعدم ضعفه قوله على معنى ايكون منك
ترك موسى ويكون تركه اياك بيان لكون ويذرك جواب الاستفهام بالواو كما
ان المعنى فى قولك الا تأتينا فتحدثنا الايكون منك اتيان وحديث منا قوله واستينافا
ليس المراد به الاستيناف المصطلح فى علم البلاغة فانه لا يجيئ بالواو بل المراد استينافا
كلام آخر وشروع فيه قوله او حال فالمعنى اتذر موسى وهو يذرك وانما قدر المبتدأ
لان المضارع المثبت لا يقع حالا الا بالواو وبل ترك الواو واجب فيه قوله وقرئ بالسكون
كانه قيل ليفسدوا ويذرك كقوله فاصدق واكن لم يقل بالجزم لاحتمال ان
يكون السكون للتخفيف كقراءة ابى عمرو ان الله يأمركم استثقالا للحركات المتواليات

المتواليات هكذا قيل والظاهر من سبك المصنف هو الجزم بالعطف قوله وقرئ
الهتك فى تفسير الحافظ ابى الفرج وقرئ ابن مسعود وابن عباس والحسن وسعيد بن
جبير ومجاهد وابو العالية وابن محيصن والاهتك بكسر الهمزة وقصرها وفتح اللام
وبالف بعدها قال الزجاج المعنى ويذرك وربوبيتك وقال ابن الانبارى قال
اللغويون الالاهة العبادة فالمعنى ويذرك وعبادة الناس اياك وقال ابن قتيبة
من قرء والاهتك اراد ويذرك والشمس تعبد وقد كان فى العرب قوم يعبدون
الشمس ويسمونها الالاهة انتهى كلام الحافظ قوله كما كنا نفعل من قبل ليعلم انا على
ما كنا عليه من القهر والغلبة ولا يتوهم انه المولود الذى حكم المنجمون والكهنة بذهاب
ملكنا على يده من قبل فى الكشاف سنقتل ابناءهم يعنى سنعيد عليهم ما كنا محناهم
من قتل الابناء ليعلموا انا على ما كنا عليه من الغلبة والقهر وانهم مقهورون تحت
ايدينا كما كانوا وان غلبة موسى لا اثر لها فى ملكنا واستيلائنا ولئلا يتوهم العامة
انه هو المولود الذى تحدث المنجمون والكهنة بذهاب ملكنا على يده فيثبطهم ذلك
عن طاعتنا ويدعوهم الى اتباعه وانه منتظر بعد انتهى فقول المصنف ولا يتوهم بالنصب
عطف على قوله ليعلم اى ولئلا يتوهم متوهم انه المولود الذى الخ وقوله من قبل الواقع
فى هذا القول على ما فى بعض النسخ متعلق بقوله حكم والمص رحمه الله ذكر حكم بدل
قول الزمخشرى تحدث ولم يعين فاعل يتوهم كما عينه الزمخشرى واسقط قول الزمخشرى
وانهم مقهورون الى قوله واستيلائنا وكذا اسقط قوله وانه منتظر بعد اما وجه
اسقاط القول الاول فلانه لا حاجة الى ذكره بعد قوله ليعلموا انا على ما كنا عليه من
القهر والغلبة واما اسقاط القول الثانى فلانه يفهم من سبك قوله لئلا يتوهم
انه هو المولود الذى الى آخره كما يشهده الطبع السليم واما تبديل تحدث بحكم فلان
الاقدام اولا وثانيا على قتل نفوس لا تحصى كثيرة لمجرد تحدث قوم غلب عليهم الافك
والكذب من غير حكم منهم حصل ذلك لحكم لهم من اصولهم ومن غير تصميم حصل ذلك
التصميم من ممارستهم على صناعتهم ومن غير اجماع واتفاق يوجب ذلك الحكم منهم
جميعا مستبعد جدا فلذا ترك قول الزمخشرى تحدث وذكر بدله حكم واما عدم
تعيين فاعل يتوهم فلان فيه من المبالغة ما لا يكون فى التعيين حيث كان يدعى
فرعون على هذا السبك ان كون موسى ذلك المولود الذى حكم فيه المنجمون ما حكموا
امر لا يتوهم متوهم لا من الخاصة ولا من العامة قوله وتقرير الامر بالاستعانة
بالله والتثبت فى الامر الامر الاول واحد الاوامر والامر الثانى واحد الامور والتثبت
بالجر عطف على الاستعانة بالله اى قال لهم موسى هذا القول بعد قوله استعينوا بالله
واصبروا تسلية لهم وتأكيد اللامرين المذكورين فى القول الاول اعنى الامر بالاستعانة
بالله والامر بالصبر فالتثبت ناظر الى اصبروا والاستعانة ناظر الى استعينوا قوله
وعد لهم بالنصرة وتذكير لما وعدهم من اهلاك القبط وتوريثهم ديارهم وتحقيق له
فى تفسير ابى الفرج والعاقبة للمتقين فيها قولان احدهما الجنة والثانى النصر والظفر
انتهى وكان المص رحمه الله تعالى اختار القول الثانى لانه الملايم للسياق والسياق
لما قيل اولا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده وثانيا عسى ربكم ان

يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض وفي الكشاف والعاقبة للمتقين بشارة
بان الخاتمة المحمودة للمتقين منهم ومن القبط وان المشية متناولة لهم انتهى
وكان الزمخشري لم يظهر من سبكه اختيار واحد من القولين بل نسقه يحتمل
القولين لان القول الاول هو قول ابن عباس قال الامام الواحدي في الوسيط في تفسير
هذه الآية قال ابن عباس الجنة لمن اتقى الله وقال غيره العاقبة ههنا النصر والظفر
قوله قالوا اي بنوا اسرائيل اوذينا من قبل ان تأتينا بالرسالة بقتل الابناء ومن
بعد ما جئتنا باعادته الباء في الرسالة متعلق للاتيان وفي قتل الابناء واعادته
للايذاء في الكشاف في بيان هذه الآية يعنون قتل ابنائهم قبل مولد موسى الى ان
استنبئ واعادته عليهم بعد ذلك وما كانوا يتعبدون به ويمتهنون فيه من انواع
الخدم والمهن ويمسون به من العذاب انتهى قلت يشعر نسق الزمخشري بانه حمل اتيان
موسى قومه على ولادته عليه السلام من نسل بني اسرائيل ونسق المصنف يشعر بانه
حمل اتيانه قومهم اتيانه عليه السلام اليهم بالرسالة ونسق المص هو الظاهر
من عبارات الائمة مثل الواحدي والثعلبي والبغوي وابي الفرج ابن الجوزي
فقال الجميع من قبل ان تأتينا بالرسالة ومن بعد ان تأتينا بها وهم من بين
المفسرين مشهورون بالرواية وحكى ابن الجوزي عن الماوردي ههنا قولا آخر
وهو ان تأتينا بعهد الله انه سيخلصنا ومن بعد ما جئتنا به وكان الزمخشري
ضم قوله الى ان استنبئ الى قوله قبل مولد موسى ايماء الى انه كما حمل قوله تعالى من
قبل ان تأتينا على معنى قبل مولد موسى كذلك حمل قوله تعالى ومن بعد ما جئتنا على
معنى بعد مولد موسى فتحصل المعنى اي معنى قوله تعالى اوذينا من قبل ان تأتينا
ومن بعد ما جئتنا على تقرير الزمخشري اوذينا قبل ولادتك وبعدها وعلى تقرير
المصنف اوذينا قبل رسالتك وبعدها فتقرير المصنف وسبكه كما انه هو
الظاهر الموافق لاقوال هؤلاء الائمة كذلك هو سالم عن العلاقة التي تتراءى
في نسق الزمخشري لان الظاهر ان لفظ ذلك في قوله واعادته عليهم بعد ذلك
اشارة الى ان استنبئ وهذا يقتضي ان يحمل قوله تعالى من بعد ما جئتنا بالرسالة
كما هو مقتضى كلام المص مع ان الزمخشري حمل اولا قوله من قبل ان تأتينا بالولادة
فالموافق ان يحمل ايضا قوله من بعد ما جئتنا على معنى من بعد ما جئتنا بالولادة وان
جعل لفظ ذلك اشارة الى المجموع قبل مولد موسى وبعده الى ان استنبئ لم يظهر
فائدة معتدة بها في ضم قبل الولادة وبعدها الى معنى اسم الاشارة اذ يكفي ان يكون
اشارة الى استنبائه عليه السلام فقط في افادة المعنى المقصود وفي حاشية الشيخ
زكريا قول بني اسرائيل اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا لم يقولوه لنفرة
عن مجيئه بالرسالة اليهم بل استكشافا عن وعده لهم بزوال المضار الحاصلة
لهم من فرعون وقومه حيث لم تزل الى الآن فبين لهم ان ما وعدهم به ليس فوريا
قوله ولعله اتى بفعل الطمع لعدم جزمه بانهم المستخلفون باعيانهم او اولادهم
وقد روي ان مصر انما فتح لهم في زمن داود عليه السلام اختلف المفسرون في
ان موسى عليه السلام بعد هلاك فرعون هل عاد مع بني اسرائيل الى مصر او لم يعد الى

مصر بل بقي في ارض الشام فبعث جندين مع كل منهما اثنى عشر الفا وامر على
الجندين يوشع بن نون عليه السلام الى مداين فرعون وهي خالية عن اهلها وغنموا
ما كان فيها من الاموال وخلف يوشع على قوم فرعون رجالا منهم وعاد الى موسى عمن
معه من المؤمنين غانمين شاكرين فالقول الاول قول الامام الواحدي والامام
البغوي وتبعهما الزمخشري والمص في سورة البقرة عند قوله واذ واعدنا موسى
اربعين ليلة الآية والقول الثاني هو قول الامام محمد بن جرير الطبري في تفسيره الكبير
فقال ذلك الامام قد كتب الله لهم الارض المقدسة بعد ان اخرجهم من مصر فلما استعفوا
من قتال الجبارين حرمها عليهم وعاقهم بالتيه ولم يخبرنا انه ردهم الى مصر بعد اخراجهم
منها قال ابن جرير ايضا فان قيل فان الله تعالى قال فاخرجناهم من جنات وعيون
الى قوله واورثناها بني اسرائيل قيل ان الله تعالى اورثهم ارض القبط وملكهم اياها
ولم يردهم الى مصر وجعل مساكنهم الشام انتهى وتبعه الامام الثعلبي ولا شك ان
الامام البغوي رواية الثعلبي ورواية الامام محمد بن جرير الطبري فمع ذلك ترك
موافقتهما مع موافقته اياهما في اكثر المواضع وذهب الى عود موسى الى مصر بعد هلاك
فرعون حتى قال انه عليه السلام ذهب الى الطور لاتيان كتاب ينزل من السماء من
مدينة المصر بعد عوده اليه بطلب بني اسرائيل ذلك منه فلولا انه اطلع على رواية
دالة على ذلك هي اثبت من رواية الامام الطبري لما عدل عن موافقته ولما ذهب
الى مخالفته وكذا الامام الواحدي كان يوافق في اكثر المواضع للامام الثعلبي لانه شيخه
وقد ترك الموافقة واما قول الشيخ ابن عقيل في تفسيره لم يصرح احد من المفسرين
والمورخين بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها فكلام ساقط لا يعبأ به لان
صناعة الحديث والروايات ليست من بابته وانما جل عنايته المقايسات العقلية
والامامان البغوي والواحدي كل منهما اوثق واثبت منه وكل منهما علم في الرواية
والدراية والعجب ان الشيخ زكريا وعبد الرحمن السيوطي ذكرا هنالك ان دخول موسى
مصر بعد هلاك فرعون لم يذكره احد من المفسرين والمورخين غير الزمخشري والمص
وقد تحققت انه مما ذكره الامامان الواحدي والبغوي وقد اغتر السيوطي والشيخ
زكريا بكلام ابن عقيل وغفلا عما صرح به الواحدي والبغوي وما نقله ابو الفرج عن
ابن عباس حيث قال الحافظ ابو الفرج ههنا عند قوله تعالى ويستخلفكم في الارض و
في الارض قولان احدهما ارض مصر قاله ابن عباس والثاني ارض الشام ذكره الماوردي
انتهى ثم نقول بعد ذلك كله ان قول المص ههنا ولعله اتى بفعل الطمع لعدم جزمه بانهم
المستخلفون باعيانهم او اولادهم مخالف لما سبق منه في سورة البقرة كما سمعت حيث
قال عند قوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة لما عادوا الى مصر بعد هلاك
فرعون وعد الله موسى ان يعطيه التورية وضرب له ميقاتا ذي القعدة وعشر ذي الحجة
فيشعر هذا الكلام منه انه عليه السلام مع قومه بعد هلاك فرعون الى مصر وانه
عليه السلام ذهب الى الطور لاخذ ما وعده الله تعالى اياه من اعطاء التورية من
المصر موافقا لما عليه الواحدي والبغوي وغيرهما وكلامه ههنا اي في الاعراف يشعر
خلاف ذلك لا يقال لعله بنى كلامه في البقرة على احدى الروايتين وههنا على الاخرى

لانا نقول الرواية الاولى انه عليه السلام ملك المصر بعد هلاك فرعون وعاد
اليها وذهب الى الطور منها وهو المروى عن ابن عباس وذهب اليه البغوى و
الواحدى والرواية الثانية انه عليه السلام ملك ارض المصر بعد هلاك فرعون
الا انه لم يدخل فيها بنفسه بل بعث اليها جندا ضبطوها من قبله عليه السلام و
هو الذى ذهب اليه الامام محمد بن جرير الطبرى وتبعه الامام الثعلبى وغيره فكل من
الروايتين صريح فى انه عليه السلام ملك المصر وموافق لما فى الايات نحو واخرجنا
هم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم واورثناها بنى اسرائيل وغير ذلك من
الايات واما عدم تملك موسى عليه السلام ملك مصر لا بواسطة جند مبعوث
من قبله عليه السلام ولا بدخوله عليه السلام مع قومه فيه مع مخالفته للآيات
القرآنية لم اجده فى كلام احد يعتد بروايته ونقله حتى ان ابن عقيل مع مخالفته
كلامه لكلام ابن عباس لم يشعر كلامه بعدم تملك موسى ارض مصر قال مولانا ابو
السعود بعد نقل كلام المصنف ههنا ولا يساعده قوله تعالى واورثنا القوم الذين
كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها فان المتبادر هو استخلاف نفس
المستضعفين لا استخلاف اولادهم وانما مجيئ فعل الطمع للجرى على سنن الكبرياء
وممن تذبذب ههنا وظن ان قول المص وقد روى ان مصر انما فتح الخ من الروايات
الصحيحة مولانا سنان فتردد فى الاحتمالات فجعل هذا الوجه اول الوجوه واولها
وممن لم يتنبه على حقيقة الحال بعد ما وقع من القوم التنبيه على الاختلال الشهاب
الخفاجى فاورد كلام المص على انه وجه صحيح سالم من العلل والافات مع ادعائه
سعة الاطلاع فى المرويات والمنقولات قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو
الفضل العظيم **قوله** ليجازيكم على حسب ما يوجد منكم فى الكشاف فينظر كيف تعملون فيرى
الكائن منكم من العمل حسنه وقبيحه وشكر النعمة وكفرانها ليجازيكم على حسب ما يوجد
منكم انتهى قال فى كتاب التميز قول الزمخشرى ليجازيكم على حسب ما يوجد منكم اعتزال
من وجهين الاول قوله على حسب ما يوجد منكم فيه تعطيل الفضل وهو مذهبه وقد
قال تعالى ليجزى الذين امنوا وعملوا الصالحات من فضله والثانى يوجد منكم اذ هو
مقتضى ان افعالهم خلق لهم **قوله** والسنة غلبت على عام القحط لكثرة ما يذكر عنه
ويؤرخ به ثم اشتق منها يقال اسنت القوم اذا قحطوا فى الكشاف بالسنين بسنى
القحط والسنة من الاسماء الغالبة كالدابة والنجم ونحو ذلك وقد اشتقوا منها
فقالوا اسنت القوم بمعنى اقحطوا وقال ابن عباس [illegible] السنون فكانت لباديتهم و
اهل مواشيهم واما نقص الثمرات فكان فى امصارهم وعن كعب يأتى على الناس زمان
لا تحمل النخلة الا ثمرة انتهى فى حاشية الطيبى قال الجوهرى السنة اذا قلته بالهاء وجعلت
نقصانه الواو فهو من هذا الباب اى باب سنى تقول اسنى القوم يسنون اسناء اذا
لبثوا فى موضع سنة واسنتوا اذا اصابتهم الجدوبة بقلب الواو تاء للفرق بينهما
وقال المازنى هذا شاذ لا يقاس عليه واما الفراء توهموا ان الهاء اصلية اذ وجدوا
ثالثة فقلبوها تاء انتهى فاختلفوا فى لام هذه الكلمة اعنى السنة فقيل انها واو
لقولهم سنوات وسانيت وسنيه وقيل انها تاء لقولهم سانهت سانهة **قوله**

قوله او نرق قلوبهم بالشدايد فيفزعوا الى الله ويرغبوا فيما عنده فى الكشاف لان
الناس فى حال الشدة اضرع خدودا والين اعطافا وارق افئدة وقيل عاش فرعون
اربعمائة ولم ير مكروها فى ثلثمائة وعشرين سنة ولو اصابه فى تلك المدة وجع او
جوع او حمى لما ادعى الربوبية **قوله** وانما عرف الحسنة وذكرها مع اداة التحقيق لكثرة
وقوعها وتعلق الارادة باحداثها بالذات ونكر السيئة واتى بها مع حرف الشك
لندورها وعدم القصد لها الا بالتبع فى الكشاف فان قلت كيف قال فاذا جاءتهم
باذا وتعريف الحسنة وان تصبهم سيئة بان وتنكير السيئة قلت لان جنس
الحسنة وقوعه كالواجب لكثرته واتساعه واما السيئة فلا تقع الا فى ندرة ولا
يقع الا شئ منها ومنه قول بعضهم قد عددت ايام البلاء وهل عددت ايام
الرخاء انتهى ورأيت للعلامة الطيبى قد اورد ههنا كلاما نفيسا هو فى غاية الاتقان
والتحقيق فلم ار خلو هذا الكتاب عن هذا الاتقان والتحقيق فقال طاب ثراه عند
قول الزمخشرى لان جنس الحسنة وقوعه كالواجب اراد بالجنس العهد الذهنى الشايع
كما قال فى تفسير الحمد لله فيه للجنس وان المراد به الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد
ما هو فالمراد بالحسنة الحسنة التى تحصل فى ضمن فرد من الافراد ويصدق عليها
اسم الحسنة وهى تارة تكون خصبا واخرى رفاهة او صحة او غير ذلك واليه
الاشارة بقوله فاذا جاءتهم الحسنة من الخصب والرخاء فان بعضا منها واقع
دائما لا ينقطع وهو المراد بقوله وقوعه كالواجب لكثرته واتساعه وهذا ملايم
للمقام لامكان حمله على الفرد الذى هو حاصل وعلى الذى يتوقع حصوله وعلى الذى
انعدم ومن ثمه لم يجز حمل التعريف على العهد الخارجى لتعينه وتخصصه فلا يكون
مقطوعا حصوله اذا زال وعلى الجنس من حيث هو هو فان الحقيقة اذا اريد بها شئ
بعينه مجازا حمل على المبالغة والكمال فيها والمقام لا يقتضى ذلك وهو المعنى بقول
صاحب المفتاح لكون الحسنة المطلقة مقطوعا بها كثرة وقوع واتساعا ولذلك
عرف ذهابا الى كونها معهودة او تعريف جنس والاول اقضى لحق البلاغة اى
المعهود الذهنى ادعى لاقتضاء المقام من تعريف الحقيقة هذا هو التدقيق بين
كلامى الشيخين فان قلت اذا اريد بتعريف الجنس العهد الذهنى الشايع فاى فرق بين
الحسنة المعرفة والسيئة المنكرة فى الآية لان مثل هذا التعريف لا تفرقة فيه وقد
فرق بينهما قلت الفرق بين تعريف الحقيقة وبين مدلول الاسم الموضوع لها
ان الاسم لها لا لتعينها واللام لتعينها فالتعيين اذا بحسب الذهن والشيوع بحسب
الوجود فيفيد التعريف الذهنى الاعتناء بشأن الحقيقة بوجه من الوجوه اما
لانها عظيمة الخطر او الحاجة اليها ماسة او ان اسباب نشأتها متأخذة فهو لذلك
بمنزلة المعهود الحاضر بخلاف النكرة فانها غير ملتفت اليها ولا يقصد بها الا الابتداء
انتهى قلت وفى هذا التحقيق اشارة من العلامة الى فوائد وعوايد منها ان اسم
الجنس وضع للماهية كما ذهب اليه الاكثرون دون الفرد المنتشر كما ذهب اليه البعض
فاذا وضع للماهية ولا بد ان يكون الموضوع له معلوما لان الكلام مع العالم
بالوضع فاستصعب بان دخول اللام على اسم الجنس لتعريف الماهية عبث وتحصيل

الحاصل اذ وضع اسم الجنس بازاء الماهيّة يكفى فى هذا التعريف فاشار العلّامة بهذا
التحقيق الى ان الموضوع له فى هذا الوضع وهو الماهيّة وان كان معلومًا الّا انّه فرق
بين مصاحبة الشئ وملاحظته فالماهيّة بعد دخول اللّام على اسم الجنس لتعريف
الماهيّة مع كونها معلومة ملحوظة بالتعيّن والتعهد بخلاف الماهيّة قبل دخول
اللام فانّها وان كانت معلومة متعيّنة فى نفسها الّا ان معلوميّتها وتعيّنها لا يجب
ان يكون ملحوظا فى كون اسم الجنس مجرّدا عن اللام ومنها انّ الاسم المعرّف بلام العهد
الذهنى اذا كان المراد منه فرد ما والفرد المنتشر فلا فرق اذًا بين المعرفة والنكرة
فاشار بهذا التحقيق الى انّ فى مادّة النكرة لم يلاحظ معلوميّة ماهيّتها ومعهوديّتها
بخلاف اسم المعهود بالعهد الذّهنى فان كون مفهومه معلومًا معهودا ملحوظ فيه حتى
ان الملحوظ فيه هو الماهيّة من حيث هى هى واعتبار الافراد نشاء من ثبوت القرينة
على تحقق هذه الماهيّة فى الخارج فى ضمن الافراد ومنها انّ معنى لام العهد الذهنى و
معنى لام الاستغراق ليس معنى مقابلا لمعنى اللام التى يقال لها لام الجنس ولام الحقيقة
ولام الطبيعة بل كلّ من لام الاستغراق ولام العهد الذهنى من متفرعات لام الحقيقة
فمعنى اللام التى هى بازائه ليس باربعة كما هو المشهور بل ليس لها الّا معنيان فقط الحقيقة
والعهد الخارجى ثمّ الاستغراق والعهد الذهنى ليس بمعنى موضوع له اللام بل هما فى الحقيقة
لام الجنس ولام الحقيقة فالعهد الذهنى والاستغراق انّما آمن القرينة والخارج لا من الوضع
وقد قال البعض انّ المقدّم هو لام الحقيقة وبعده العهد الذهنى وبعده الاستغراق وهو
مخالف لما عليه المحقّقون اذ الوضع فى لام الحقيقة انّما هو للماهيّة من حيث هى هى من
حيث عهديّتها فى الذّهن ثمّ اذا وجد القرينة على تحققها فى الخارج فى ضمن الفرد فحينئذ لا
يلزم ترجيح بعض فردٍ على الآخر من غير مرجّح حمل على الاستغراق واذا تحقق القرينة على تحققها
فى بعض الفرد فقط دون جميعها يحمل على العهد الذهنى فالعهد الذهنى بعد تحقّقها وازيد
قرينة من الاستغراق فالاستغراق اقرب الى الوضع الطّبيعى واقلّ كلفة من العهد الذهنى
قوله اى سبب خيرهم وشرّهم عنده وهو حكمه ومشيّته او سبب شومهم عند الله وهو
اعمالهم المكتوبة عنده التى ذكر فيه وجهين بناهما على معنيين للطاير فانّه يقال للحظ
والنّصيب خيرًا كان او شرًّا وللتشاؤم فاستعمل المعنى الاوّل فى الوجه الاوّل والثانى فى
الثانى كذا فى حاشية الشيخ زكريّا **قوله** او هو جمع على وزن فعل مثل طحب وركب
جمع صاحب وراكب فطير جمع طاير **قوله** اصله ما الشرطية التى ذكر فيه وجهين وهو
مركّب على كلّ منهما والمعتمد الّذى جرى عليه ابن هشام وغيره انّه بسيط لانّ دعوى
التركيب لم يتم عليه دليل ووزنه فعلى والفه للالحاق او للتأنيث كذا فى حاشية
الشيخ زكريّا **قوله** يصوّت به الكاف اى يتلفظ من يكف غيره اذ معنى مه اكفف
فالكاف بتشديد الفاء **قوله** وما الجزائية اى الشرطيّة فلفظ ما مجرور المحلّ عطف على
مه اى مركب من مه وما **قوله** ومحلّها الرّفع على الابتداء او النّصب بفعل يفسّره تأتنا به
اى اىّ شئ تحضرنا تأتنا به فى الكشاف فان قلت ما محلّ مهما قلت الرفع بمعنى ايّما شئ
تأتنا او النصب بمعنى ايّما شئ تحضرنا تأتنا به ومن آية تبيين لهما والضميران فى به
وبها راجعان الى مهما الّا ان احدهما ذكّر على اللفظ والثانى أنّث على المعنى لانّه فى معنى

فى معنى الآية ونحوه قول زهير ومهما يكن عند امرئٍ من خليقة وان خالها تخفى على
الناس تعلم وهذه الكلمة فى عداد الكلمات التى يحرّفها من لا يدله فى علم العربية
فيضعها فى غير موضعها ويحسب مهما بمعنى متى ما ويقول مهما جئتنى اعطيتك
وهذا من وضعه ليس من كلام واضع العربية فى شئ ثم يذهب فيفسّر مهما تأتنا به
من آية بمعنى الوقت فيلحد ايات الله وهو لا يشعر وهذا وامثاله ممّا يوجب الجثو بين
يدى الناظر فى كتاب سيبويه انتهى وذكر ههنا صاحب الانتصاب فى بيان كلام
الزمخشرى كلامًا هو فى غاية النّفاسة فلم ار بدّا من ذكره وان ادّى الى التطويل فقال
صاحب الانتصاف والذى غرّ هؤلاء من كتاب سيبويه عن الخليل وسألت الخليل
عن مهما فقال هى ما ادخلت عليها ما لغوًا بمنزلتها مع متى اذا قلت متى ما تأتنى آتك
انتهى كلام سيبويه فكأنّ هذا القائل اغترّ بتشبيه الخليل لها بمتى فظنّها بمعناها
وانما شبّه الخليل ما الثانية من مهما فى لحاقها زائدة مؤكّدة للاولى بما اللاحقة
لمتى قال سيبويه ايضا ولكنّهم استقبحوا تكرار لفظ واحدٍ فابدلوا الهاء من الالف
التى فى الاولى انتهى نقله عن الخليل قال سيبويه ويجوز ان يكون كاذ ضمّت اليها ما
انتهى كلامه ثمّ صاحب الانتصاف ومعنى تشبيه سيبويه لها باذ ما انّ الجزاء بجملة
الكلمة لا بالجزء الاوّل منها خاصّة والامكان على مذهب الخليل والذى يحقق ذلك
انّ سيبويه قال اوّل هذا الباب وامّا حيث واذ فلا يجازى بهما حتّى يضمّ اليهما ما
فيصير اذ مع ما بمنزلة انّما وكانّما وليست ما فيهما بلغو ولكن كلّ واحدة منهما مع ما
بمنزلة حرف واحدٍ فانظر قوله وليست ما فيهما تلغو يعنى ليست زائدة مؤكدة ولكن
لها حظ فى اقتضاء الجزاء حتّى لا تفيده الّا اجتماع جزءى الكلمة ويبقى وراء ذلك نظر
فى انّ سيبويه هل اراد انّ ما ضمّت الى مه الصوت او الى ما الجزائيّة والظاهر من مراده
انّ انضمامها الى الصّوت لانّها لو كانت منضمّة الى ما الجزائيّة لكانت مستقلّة بافادة
الجزاء قبل انضمام ما اليها فلا يكون مثل اذ وحيث ولا يكون تنظيرها باذ وحيث سيبويه
مطابقًا وهذا الّذى فهمه ابن طاهر واتبعه فيه تلميذه ابن خروف وعزى ابن خروف
هذا المذهب الى سيبويه ويردّ قول ابن بانشاد انّ هذا مذهب الاخفش خاصّة وقد توارد
ابن بانشاد على نفى هذا المذهب عن سيبويه واعزائه واظهر ما قوى به مذهب الخليل
اعلم ان هذه الكلمة استعملت فى الاستفهام حسب استعمالها فى الجزاء وانشدوا
مهما لى اللّيلة مهما ليه اودت بنعلى وسرباليه اراد ما لى اللّيلة ولا اشكال ههنا
انّها ما الاستفهامية كرّرت تاكيدا كما يقولون لا لا ونعم نعم ثم استكره تكرار اللفظ
بعينه فقلبت الالف الاولى هاء وقد جاء قلب الاستفهام وان لم يكن فهو معه احد
واذا وضح انّ مهما الواقعة فى الاستفهام اصلها ما ما مكرّرة كان ذلك اوضح دليل
على ان الواقعة فى الجزاء كذلك والاستشهاد بالنظاير امتن حجج العربيّة وامّا ردّ الزمخشرى
على من زعم انّها بمعنى متى ما فردّ صحيح والآية اصدق شاهد على ردّه فان الضمير المجرور
فيها عائد الى مهما حتمًا وقد اتّصل به مفسّر له قوله من آية ولا ان الضمير واقع على الآية
ويلزم وقوع مهما عليه ضرورة اتّحاد المرجع فى المضمر ومظهره فذهاب هذا القائل
الى ايقاع مهما على الوقت زاعمًا انّها بمعنى متى ما ذهاب عن الصواب وعذر الزمخشرى

اى مهما كان للانسان خلق حسن او شئ وظنّ انّه يخفى على النّاس علم ولم يخف وذكّر الضمير فى يكن لانّه بمعنى الخلق وانّث الباقية على اللفظ لجيبى

اى بقوله ويجوز ان يكون كاذ ضمّت اليها ما

واضح فى الرد على منتحله واغلاظ النكير عليه وتفريق سهام التشنيع اليه فتأمل هذا
المفصل ففيه لشارة للسبيل وشفاء للعليل انتهى كلام الانتصاف قال العلامة
الطيبى عند قول الزمخشرى ويحسب مهما بمعنى متى ما ويقول مهما جئتنى اعطيتك و
ليس من وضع العربية فى شئ الا ترى الى قوله تعالى مهما تأتنا من آية فانه يتأدى
بان المراد ما تأتنا به لا متى تأتنا والهاء فى به مفعول به لا مفعول فيه ولو كان
مفعولا فيه لذكر فيه كما يقال اليوم خرجت فيه لان الهاء فى فيه عبارة عن اليوم
اما المفعول به فضمير تارة يجئ مع الباء وتارة بغيرها نحو ذهب به واذهبه ومهما
لو كان بمنزلة متى والضمير معبر عن المفعول فيه وهو متى لقال تأتنا فيه فعلم انه
ليس بمعنى متى ووجه آخر وهو ان من آية بيان مهما فيكون عبارة عنه والآية
ليست بزمان قال تعالى فارسلنا عليهم الطوفان فى تفسير الامام الثعلبى قال نحاة
الكوفة هو مصدر كالرجحان والنقصان لا يجمع وقال اهل البصرة جمع واحدها طوفانة
قوله فسلط الله عليهم القمل فى الكشاف القمل الحمنان فى قول ابى عبيدة كبار القردان
وقيل الدباء وهى اولاد الجراد قبل نبات اجنحتها وقيل البراغيث وعن سعيد بن جبير
السوس انتهى القردان جمع قراد بضم القاف وهو بالتركى كنه قوله وتثب الى قدورهم
وهى تغلى وافواههم عند التكلم تثب بفتح التاء الفوقية وكسر الثاء المثلثة من
الوثبة فى الكشاف وكان الرجل اذا اراد ان يتكلم وثبت الضفدع الى فيه وكانت يمتلئ
منها مضاجعهم فلا يقدرون الى الرقاد وكانت تقذف بانفسها فى القدور وهى
تغلى فى التنانير وهى تفور قال تعالى ايات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين
قال الامام فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون
بتلك المعجزات فما الفايدة فى تواليها واظهار الكثير منها وايضا فقوم محمد طلبوا
المعجزات فما اجيبوا فما الفرق والجواب اما على قول اصحابنا فيفعل الله تعالى ما يشاء
ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة فى رعاية المصالح فلعله علم من قوم موسى ان
بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزايدة وعلم من قوم محمد عليه السلام ان
احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات الزايدة الا كفرا فظهر الفرق انتهى قلت
قول الامام فقوم محمد طلبوا المعجزات فما اجيبوا ان اراد بعدم اجابة امة محمد عدم
اجابتهم فى كل ما اقترحوا وطلبوه من المعجزات والامر كذلك انهم ما اجيبوا فى ما طلبوه
لكن الامم السالفة كذلك انهم ما اجيبوا فى كل ما اقترحوه من انبيائهم فالفرق بين
امة محمد وبين امم سائر الانبياء غير ظاهر وان اراد ان امة محمد طلبوا من نبيهم
معجزات فما اجابهم نبيهم بشئ من المعجزات اصلا بل كلما طلبوا من نبيهم معجزة لم
يساعدهم اصلا بل اظهر عجزه وامرهم بالثبات على دينه والايقان بما جاء به من غير
ظهور شئ من المعجزات على يديه اصلا فهو باطل بل لا يتفوه بمثله مسلم فلا بد هنا
من بعض التفصيل حتى يتبين لك الحق ويضمحل شبهة الامام فنقول ان قومه عليه السلام
طلبوا منه عليه السلام اشياء كثيرة ومن جملة تلك الاشياء الامور السبعة المذكورة
فى قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من
نخيل واعناب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تأتى

او تأتى بالله والملائكة قبيلا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء فلن
نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه فما اجيبوا فى شئ من الامور المذكورة
فيه بل نسبوا الى الجهل والحماقة ونظيره ما سأل اليهود من موسى عليه السلام فى
صحراء التيه اشياء متعددة لم يرد الله تعالى اجابتهم فى شئ منها فقالوا لن نصبر على
طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها
وعدسها وبصلها قال اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان
لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة الخ وكذلك قالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فعلقوا ايمانهم بموسى عليه السلام برؤيتهم الله تعالى عيانا وهم ملتبسون
بهذه الطبيعة العنصرية وهذا مثل قول كفار قريش او تأتى بالله والملائكة قبيلا
وقد سأل قوم عيسى عليه السلام ان يريهم آية من السماء بعد ما رأوا منه عليه
السلام ايات كثيرة مثل احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص واخراج الشياطين و
تكثير الطعام القليل والشراب القليل وغيرها فانزعج عليه السلام من طلبهم ذلك
ونسبهم الى الجهل والحمق والفسق والشرارة فقال الجيل الشرير الفاسق يطلب من ابن
الانسان آية من السماء وانهم لم يعرفوا ايات الازمنة على ما ذكر فى الاناجيل فعفى عنهم
ومنع الملك عن الالقاء وقد ذكر يعقوب الرسول وهو من رسل عيسى فى سفره انه
وقع فى ارض الشام غلاء عظيم وجدب شديد فى عهد اليا النبى وقد امتد هذا الغلاء
ثلث سنين ونصف وصلى اليا عليه السلام فى هذه الايام كيما يمطر السماء مطرا فلم
يمطر فى هذه السنين وفى الصحيحين وغيرهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان على
المنبر يوم الجمعة وجاء اعرابى فقال يا رسول الله هلكت الدواب وتشققت الارض و
الناس على جهد فادع الله تعالى ان ينزل الغيث قال الراوى فما فى السماء شئ من السحاب
فرفع رسول الله يديه الكريمتين فدعا فظهر فى السماء سحابة قدر الترس فما زالت
تزيد حتى احاطت الجو فامطرت السماء والناس فى المجلس فتسارع الناس الى منازلهم
فامتد المطر اسبوعا فجاء هذا الاعرابى او رجل آخر يوم الجمعة ورسول الله على المنبر فقال
يا رسول الله انقطع السبل وانهدمت الحيطان والناس فى جهد من السماء ادع الله
تعالى ان يرفع المطر عنا فدعا عليه السلام فقال اللهم حوالينا ولا علينا فانقطع المطر
من حينه فسال الوادى قنات شهرا وقد كان المارة من الاطراف والنواحى يخبرون
الغيث وعدم انقطاعه فى الاطراف شهرا وقد وقع فى غزوة تبوك مجاعة شديدة حين
رجعوا عنها وجهد عظيم من القحط ونفاد الزاد فاستأذنوا رسول الله ان ينحروا
ظهرهم فاذن لهم رسول الله فهموا بذلك وكان عمر غائبا فجاء فعلم نيتهم ومنعهم
وجاء الى رسول الله وقال يا رسول الله الامد بعيد فان نحروا ظهرهم اخاف عليهم
الانقطاع والتلف وهجوم العدو فادع الله تعالى ان يرزقهم فامرهم ان يأتى كل احد
بما بقى عنده من الزاد فاتى واحد بكف من ذرة وواحد بكف من دقيق وواحد بيسير
من شعير وواحد بيسير من الحنطة وواحد بيسير من التمر الى غير ذلك فحصل فى النطع
شئ قليل لا يعبأ به فامر عليه السلام ان يلقى عليه ثوب يستره فدعا عليه السلام
وبارك عليه فقال رسول الله خذوا فى اوعيتكم فاخذوا فى اوعيتهم حتى ما تركوا فى

العسكر وعاء الا ملئوه وفضلت فضلة فعند ذلك قال رسول الله اشهد ان لا اله
الا الله وانى رسول الله والحديث ورد فى الصحيح من طرق متعددة كلها على السلامة
من العلل واختلف فى عدد هؤلاء فقام قوم بضع وثلثون الفا وقال ابو زرعه
الرازى بلغ عددهم سبعين وقال شارح الفية العراقى فى التيسير يجمع بين الروايتين
بان بضعا وثلثين الفا بالنسبة الى المتبوعين وسبعين الفا مع الضعفاء والاجراء
والخدمة وفى الاناجيل ان المسيح عليه السلام بات فى برية ومعه خمسة آلاف
فطلبوا منه الزاد فجمعوا فى العسكر خمسة ارغفة وبارك عليه السلام على تلك
الارغفة فشبعوا وفضلت فضلة فعد ذلك من جملة معجزات المسيح عليه السلام
مع ان الذى وقع لنبينا عليه السلام فى قصة تبوك اوسع بركة منه حيث وسع
سبعين الفا وفضل فضلة وقد وقع فى اوايل البعثة قبل الهجرة ان كفار قريش سألوا
عن رسول الله اية وكان الوقت ليلا فاشار الى القمر فانشق فلقتين فلقة فوق
الجبل وفلقة دونه فقال رسول الله عند ذلك اشهدوا فقال كفار قريش سحرنا
محمد حتى رأينا القمر منشقا فقال بعضهم لئن سحرنا محمد فلا يقدر ان يسحر الناس
كلهم فاسألوا اهل البلدان والمارة فسئلوا فاخبر الجميع مثل ما رأوا فعند ذلك
قالوا هذا سحر مستمر وذلك قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية
يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واما تكثيره عليه السلام الطعام القليل وتكثيره الماء
القليلة فقد بلغ كل منهما حد الاستفاضة بل حد التواتر عند المحققين بحيث يكون
انكاره بمنزلة انكار آية من القرآن وفى مسند الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه
رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وحانت صلوة العصر والتمس الناس
الوضوء فلم يجدوه فاتى رسول الله بوضوء فوضع فى ذلك الاناء وامر الناس ان
يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع تحت اصابعه فتوضاء الناس حتى توضؤا من عند
آخرهم وفى نسخة ينبع من تحت اصابعه وفى اخرى فرايت الماء ينبع من بين اصابعه
قال ابو السعادات ابن الاثير فى شرحه على مسند الشافعى هذا حديث صحيح متفق
عليه اخرجه الموطاء والبخارى ومسلم والترمذى والنسائى وقال ايضا فى ذلك
الشرح فى موضع آخر وقد تكرر ظهور الماء من بين اصابعه مرات وهذا اكثر فى
باب الاعجاز من ظهور الماء من الحجر على يد موسى لان الحجر من شانه ان ينبع منه الماء
كثيرا فى اماكن عدة فاما من الاصابع فلا يعرف ذلك الا للمؤيد بالمعجزة الالهية صلى
الله تعالى عليه وسلم ولما اعرض كفار قريش عن الايمان وتمردوا وعتوا وبغوا دعا
عليهم رسول الله بالقحط والغلاء فقال اللهم اعنى عليهم بسبع كسبع يوسف
فاصابتهم مجاعة شديدة حتى اكلوا الجيف فاتتهم السماء بالدخان قال ائمة الحديث
والتفسير لان الهواء يظلم عام القحط لعلة الامطار وكثرة الغبار وان الجايع يرى
بينه وبين السماء كهيئة الدخان من ضعف بصره فقال ابو سفيان يا محمد انك
تأمر بصلة الارحام وقد رأيت ما اصاب قومك فادع الله تعالى ان يكشفه عنهم
فدعا فكشف الله تعالى عنهم ذلك والحديث فى الصحيحين وذلك قوله تعالى فارتقب
يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم ربنا اكشف عنا العذاب

عنا العذاب انا مؤمنون وفى سياق البخارى فأتى رسول الله فقيل يا رسول الله
استسق الله لمضر فانها قد هلكت فاستسق فسقوا فنزلت انا كاشفوا العذاب قليلا
انكم عايدون فلما اصابتهم الرفاهية عادوا الى حالهم فانزل الله عز وجل يوم نبطش
البطشة الكبرى انا منتقمون قال يعنى يوم بدر ولما تجمع هوازن وثقيف غزوة حنين
وهم رماة حذاق فى الرمى وتدبير الحروب وقع المصاف فى واد بين مكة وطائف
فتنا وشوا يسيرا ثم ولوا مدبرين وذلك قوله تعالى ولقد نصركم الله تعالى فى مواطن
كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما
رحبت ثم وليتم مدبرين فاخذ رسول الله كفا من التراب فرمى به وجوه الكفار وقال
شاهت الوجوه فلم يبق رجل من عسكر المشركين الا ودخل فى عينيه وحلقه من هذه
الكفة من التراب فشغل المشركون باعينهم وحلوقهم فحمل المسلمون حملة واحدة فانهزم
المشركون هزيمة شنيعة وذلك قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله
تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب
الذين كفروا قال شارح الحديث ووصول ذلك التراب القليل الذى هو الحفنة والقبضة
الى جميع ذلك الجيش الذين هم الوف قاوموا اثنى عشر الفا من المسلمين حتى ولوا مدبرين
الى ان هزمهم ذلك التراب وشتت شملهم اظهر من قلب العصا ثعبانا وابتلاع حبال
السحرة وقد نص حذاق ائمة الحديث ان رميه عليه السلام التراب فى وجوه الكفار
وقع مرتين مرة فى غزوة بدر ومرة فى غزوة حنين ومن نظر فى دلائل النبوة للبيهقى
ودلائل النبوة لابى نعيم الاصفهانى ودلائل النبوة للماوردى وغيرهم علم ان له عليه
السلام خوارق ومعجزات ودعوات سريعة الاجابة واخبارات عن الغيوب شاهد
قومه عليه السلام مشاهدة بعد مشاهدة وكرة بعد اخرى ومرة بعد اولى بحيث
علم تلك الخوارق عوامهم وخواصهم صالحهم وطالحهم مؤمنهم ومنافقهم ادهيهم
واحمقهم جاهلهم بالكتب السماوية النازلة وعالمهم بها حتى نساؤهم وصبيانهم و
مجانينهم فكان شاهدة تلك الخوارق سببا لايمان كثير بحيث لا يحصى كثيرة ممن
اراد الله تعالى ايمانهم وسعادتهم ولم ينفع تلك المشاهدة كثيرا ممن لم يرد الله تعالى
ايمانهم وهدايتهم من اهل الكتاب ومشركى العرب حتى اصروا على كفرهم وشركهم او على
نفاقهم وشقوتهم مع اشعار الاسلام ظاهرا فظهر لك ان قول الامام ولعله علم
من قوم موسى ان بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزايدة وعلم من قوم
محمد عليه السلام ان احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة الا كفرا
فظهر الفرق كلام باطل مخالف للواقع لان المؤمن من آل فرعون وهم القبط بظهور تلك
المعجزات من موسى عليه السلام اقل من القليل واما بنو اسرائيل فهم على دين ابائهم
ابراهيم واسحق ويعقوب والاسباط سيما وقد جاء يعقوب والاسباط معه الى
مصر فى عهد يوسف عليهم السلام وكان يوسف عليه السلام سلطان مصر ولا
شك ان من آمن من قوم محمد بمشاهدة معجزاته عليه السلام اكثر ممن آمن من القبط
مع ان قوم محمد عليه السلام لكونهم من العرب وهم قوم غلب عليهم النخوة والكبر
والتعصب والحمية الجاهلية وعدم الاطاعة والانقياد كانوا ابعد الناس من الطاعة

والانقياد والاعتراف للحق ودين الاسلام ومع ذلك كانوا بمشاهدة تلك المعجزات
والخوارق كما قال الله تعالى في شانهم اشدآء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا
سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود وكما قال
تعالى فيهم تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم
ينفقون والعجب كل العجب من هذه المقالة الصادرة من الامام ههنا ان بعضا
من جهابذة الحديث جمع ما صدر من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الخوارق
والمعجزات فبلغت ثلثة الاف حتى قال المحققون انه صدر عليه السلام مثل ما
صدر من الانبياء السالفة والرسل المتقدمة عليهم السلام من انواع الخوارق
واصناف المعجزات واجناس الايات حتى قلب الاعيان كما لموسى عليه السلام وحبس
الشمس كما ليوشع عليه السلام وقد صحح كثير من ائمة الحديث حديث حبس الشمس
لنبينا عليه السلام مثل الامام الطحاوي والحافظ البارع قاضي عياض وغيرهما
قوله يعني العذاب المفصل والطاعون الذي ارسل الله عليهم بعد ذلك قال
مولانا العلامة اي الطاعون فات من القبط سبعون الفا وقيل هو العذاب
المفصل وفيه ان المناسب تصدير الكلام بكلمة انتهى قال مولانا ابو السعود
الرجز اي العذاب المذكور على التفصيل فاللام للجنس المنتظم لكل واحد من الايات
المفصلة اي كلما وقع عليهم عقوبة من تلك العقوبات انتهى قال مولانا سنان
والمعنى لما تم وكمل الرجز قالوا ذلك بدليل قوله فانتقمنا منهم الخ فان الانتقام بعد
تمام الايات ولا ينافيه ما قدمنا في هذا ايضا بعد كل آية انتهى في حاشية الشهاب
وقد ورد اطلاق الرجز على الطاعون في الحديث الصحيح وهو ان الطاعون بقية
رجز وعذاب ارسل على طائفة من بني اسرائيل كما في الترمذي وغيره وقد فسره به
ههنا سعيد بن جبير فلا وجه لما قيل انه لم يجر له ذكر فالحمل على العذاب المفصل اولى
لان التفسير بالمأثور اولى تعليل لقوله لا وجه
لما قيل الخ والمراد من قول القائل لم يجر له ذكر اي ههنا لا انه لم يجر له ذكر لا في الحديث
ولا في كلام العرب ثم ان هذا التعليل انما يفيد للشهاب او لم يكن الحمل على العذاب
المفصل مرويا ايضا لان البيان بالعذاب المفصل اي بيان الرجز المذكور
ههنا بذلك مروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة ومحمد ابن اسحاق وصاحب المغازي
وابن يسار فعن سعيد بن جبير روايتان رواية العذاب المفصل ههنا ورواية الطاعون
فالتفسير بالعذاب المفصل اولى لكثرة رواية ومناسبته لسوق النظم الشريف **قوله**
بعهده عندك وهو النبوة او بالذي عهده اليك ان تدعوه فيجيبك كما اجابك في
اياتك وهي صلة لادع او حال من الضمير فيه بمعنى ادع متوسلا اليه بما عهد عندك
او متعلق بفعل محذوف دل عليه التماسهم مثل اسعفنا الى ما نطلب منك بحق
ما عهد عندك او قسم مجاب بقوله لئن كشفت الاية قال ابو حيان وفي قولهم
ادع لنا ربك في اضافة الرب الى موسى عدم اقرار بانه ربهم حيث لم يقولوا ادع لنا
ربنا ثم قال وفي اسناد الكشف الى موسى حيدة عن اسناده الى الله تعالى لعدم اقرار
هم بذلك انتهى قلت وتبعه في القولين مولانا العلامة في تفسيره ورد عليه انه غير

ملايم لقولهم يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لنؤمنن لك الخ
حيث يشعر هذا القول منهم انهم طلبوا من موسى دعاء وتضرعا للربية الذي يذكره
موسى في مخاطبتهم ويدعوهم اليه في كشف العذاب عنهم فاضافة الرب الى
موسى في كلامهم عندية هذا الكلام منهم قرينة في ان الكاشف لذلك العذاب
الذي يشكو به هو رب موسى لا موسى وانه يصلح ان يكون موسى سببا في الكشف
بتضرعه الى ربه فاضافة الرب الى موسى في قولهم ادع لنا ربك ليس الا لان يا لفو
موسى وان ينالوا رضاه ورحمته عليهم حتى رق ورحم ودعا الى الله تعالى في كشف
العذاب عنهم فهم في هذه الحالة في غاية الخضوع والذلة والمسكنة لموسى طلبا لنيل
دعائه عليه السلام واطماعا منهم اياه عليه في الايمان به افرأيت انهم يوردون
في كلامهم في هذه الحالة ما يوجب اعراضه عليه السلام عنهم وعدم مساعدته
لهم بالدعاء في الكشف بذكر ما يشعر الانكار والمخالفة منهم فاسنادهم الكشف
الى موسى حالة التبليغ اسنادا للشيء الى سببه ليس الا والقرينة على ذلك قولهم في
مخاطبة موسى وقت ابتلائهم وتضررهم بالبلايا ادع لنا ربك الاية واضافة
الرب الى موسى في هذه المخاطبة ليس الا لتحببهم قلب موسى عليه السلام وجلبه
كما هو مقتضى المقام على ما تبينت ولعل اضافتهم الرب الى موسى احترازهم عن الآلهة
التي الذين هم فرعون عليهم بعبادتها فيشعر هذه الاضافة منهم بانهم على شرف التبري
عن الالهة الباطلة على وقوع الحصول على الدين الحق كل ذلك طمعا منهم لما راموه عن
موسى من الشفقة عليهم واطماعا اياه عليه السلام في ايمانهم فالقولان صدرا من
قائله من عز دربه وكذا اتباع مولانا اياه صدر من تساهل ههنا في الكشاف بما
عهد عندك ما مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة والباء اما ان يتعلق
بقوله ادع لنا ربك على وجهين احدهما اسعفنا الى ما نطلب اليك من الدعاء لنا
بحق ما عندك من عهد الله وكرامة النبوة او ادع الله لنا متوسلا اليه بعهده عندك
واما ان يكون قسما مجابا بلنؤمنن اي اقسمنا بعهد الله عندك لئن كشفت عنا
الرجز لنؤمنن لك انتهى في حاشية المولى التفتازاني يريد الزمخشري ان الباء اما للقسم
وجوابه ادع مثل بحياتك اخبرني او لنؤمنن مثل بالله لئن جئتني لاكرمتك واللام
الاولى موطئة او للسببية والتوسل مثل اطلب حاجتك بما قدمت في الطاعات
فيكون حالا من ضمير ادع انتهى والمصنف زاد في كلمة ما ان تكون موصولة زيادة على
ما في الكشاف وخالفه كما ترى في جعل الباء في بعهده متعلقا بادع على تقدير ان يكون
المعنى اسعفنا الى ما نطلب اليك حيث جعله متعلقا بمحذوف وجعل اسعفنا
محذوفا في الكلام قال مولانا شيخ زاده ومولانا سعدي واللفظ للسعدي فيه
تأمل لان الباء للقسم في السؤال مثل بحيوتك اخبرني فلا يتعلق لفظا بقوله اسعفنا
بل هو جواب القسم السؤالي فيتعلق به معنى ولا شك ان قوله ادع يصلح جوابا لذلك
القسم فلا حاجة الى اعتبار الحذف انتهى **قوله** فهم بالغوه فيه او مهلكون وهو وقت
الغرق او الموت ذكر في قوله تعالى الى اجل هم بالغوه ثلثة احتمالات والامام الثعلبي
والواحدي في الوجيز والوسيط والبغوي وابو الفرج كلهم اتفقوا واقتصروا على معنى

واحد وهو وقت الغرق ولم يذكروا الاحتمال الاوّل ولا الثالث الّذى هو الطاعون
واقتصر الزمخشرى على الاحتمال الاوّل الّذى هو كونهم معذّبون فيه بنحو الطوفان
والجراد الخ ولم يذكر الاحتمال الثانى والثالث فكلّ من المعانى الثلثة مشترك فى ان
نكثهم وقع وقت كشف العذاب عنهم **قوله** فاردنا الانتقام منهم حمل الانتقام
على ارادته لئلّا يفهم كون الاغراق بعد الانتقام وقد يقال ولك ان تجعل الفاء
للتفصيل كما فى ونادى نوح ربّه فقال ربّ الخ او للتّفسير كما فى فتوبوا الى باريكم
فاقتلوا انفسكم قال مولانا العلّامة فاغرقناهم فى اليم الفاء تفسيرية كما فى
قولك رزق زيد المال فمنع المعروف فلم يحسن الى الفقراء وكتب فى الحاشية وصاحب
الكشّاف مع وقوفه بهذا الفاء ومع ايراده هذا المثال فى تفسير سورة المؤمن ذهب
الى صرف انتقمنا عن ظاهره ههنا انتهى قلت جعل الفعل مجازا عن ارادته امر مشهور
فيما بينهم ويرد فى الكتاب والسّنّة كثيرًا فلا يقال صرف عن ظاهره ثمّ انّ كون الفاء
تفسيرية ليس بامر اتّفق عليه النحاة بل ثبت عند بعض ولم يثبت عند بعض منهم
قوله حتّى صاروا كالغافلين عنها قال الامام الغفلة ليست من فعل الانسان
ولا تحصّل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة ههنا الاعراض
عن الايات وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها حتّى صاروا كالغافلين عنها
فقول المص حتّى صاروا كالغافلين عنها اشارة الى دفع هذه الشبهة قال مولانا
العلّامة غفلتهم عن جهة دلالتها على صدق موسى فى دعوى الرّسالة غفلة عن
تلك الايات فى الحقيقة لانّها بدون الدلالة المذكورة لا تبقى ايات وهذه الغفلة
هى سبب التكذيب انتهى يريد انّه لا حاجة ههنا الى صرف الغفلة عن حقيقتها وحملها
على المجاز بل هى باقية على حقيقتها والجواب انّه مناف لقوله وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلمًا وعلوًا **قوله** وقيل الضمير للنقمة الخ واختاره الامام البغوى والثعلبى
ورجّحاه على رجوعه الى الايات ويشعر بذلك ايضا قول ابى سليمن الدمشقى حيث قال
فى بيان انتقمنا منهم انتصرنا منهم باحلال نقمتنا منهم وتلك النقمة تغريقنا اياهم
فى اليم **قوله** يعنى ارض الشام ملكها بنو اسرائيل بعد الفراعنة والعمالقة وتمكّنوا فى
نواحيها فى الكشاف والارض ارض مصر والشام ملكها بنو اسرائيل بعد الفراعنة و
العمالقة وتصرّفوا كيف شاؤا وفى اطرافها ونواحيها الشرقيّة والغربيّة انتهى والمص
فسّر الارض بارض الشام والزمخشرى فسّرها كما ترى بارض مصر والشام وهو الموافق لما
ذكره الامام البغوى والامام الواحدى والامام الثعلبى حيث قالوا جميعًا فى تفسير الارض
يعنى ارض مصر والشام وهذا الكلام من المصنّف مبنى على ما زعمه اوّلا من انّ بنى اسرائيل
الّذين مع موسى وجاوزوا معه البحر لم يملكوا ارض مصر بعد هلاك فرعون وانّما ملك
بنو اسرائيل ارض مصر فى زمن داود وكان بين موسى وداود امد بعيد وعهد
مديد وقد تحقّقت انّ الرّواية الّتى بنى عليها المص كلامه رواية غير مرضيّة مخالفة
لما ثبت من الروايات الصحيحة وقوله مشارق الارض مفعول ثانى لاورثنا لانّه
يتعدّى الى مفعول واحد حال كونه ثلاثيا نحو ورثت ابى فاذا نقل الى الافعال يتعدّى
الى مفعولين ومفعوله الاوّل قوله القوم الّذين كانوا يستضعفون قال مولانا العلّامة

العلّامة عند قوله تعالى التى باركنا فيها بالخصب وسعة العيش وهذا ظاهر فى
انّ المراد ارض الشام لا ارض مصر ولانّ القوم المستضعفين لم يعودوا الى ديار
مصر بل قاموا فى الارض المقدّسة انتهى وهو تحكّم بحث ثمّ انّ عدم عودهم الى
مصر لا يستلزم عدم تمكّنهم اياه وقد قال بمثل قول العلّامة كثير من اصحاب الحواشى
ومنهم مولانا سنان قال عند قول المص يعنى ارض الشام خصّها بالمراد مع انّهم ملكوا
ارض مصر ايضًا كما ذكره الزمخشرى وغيره لعدم جزمه بانّهم ملكوا ارض مصر باعيانهم
او اولادهم انتهى وقول الجميع ينبغى على التسامح والتساهل فى التصفّح والتمييز بين الصحيح
والسّقيم وبين الثابت وغيره وقد اشبعنا الكلام قبله بما لا مزيد عليه **قوله** ومضت
عليهم واتّصلت بانجاز عدته اياهم بالنصرة والتمكين وهو قوله ونريد ان نمنّ الخ
قال الامام الواحدى وتمّت كلمة ربّك الحسنى على بنى اسرائيل قال ابن عباس مواعيد
ربّك التى لا خُلْفَ فيها ولا ناقض لها قال الزجاج يعنى ما وعدهم الله من اهلاك
عدوّهم واستخلافهم فى الارض وهو قوله ونريد ان نمنّ الى قوله يحذرون انتهى
قال الامام الثعلبى والامام البغوى فى بيان وتمّت كلمة ربّك يعنى وقت كلمة الله
وهى وعده اياهم بالنصر والتمكين فى الارض وذلك قوله تعالى ونريد ان نمنّ الاية
انتهى فى الكشّاف كلمة ربّك الحسنى ونريد ان نمنّ على الّذين استضعفوا الى قوله ما
كانوا يحذرون انتهى قال العلّامة الطيبى هذا مبتداء وخبر واراد به انّ الكلمة ههنا
العلم الازلى الثابت فى امّ الكتاب اى مضت عليهم واستمرّت ما كان مقدّرا عليهم
من اهلاك عدوّهم وتوريثهم ملكهم وديارهم ولمّا كان قصص بنى اسرائيل و
فرعون لم تكن معلومة عند رسول الله قبل الوحى جئ بقوله فانتقمنا منهم فاغرقناهم
واورثناهم ودمّرنا على الحكاية وخصّ هذه اللفظة وهى كلمة ربّك بالخطاب على الالتفات
لكونها معلومة عنده عليه السلام اى تمّت ما تعرفه من اجراء كلّ شئ بتقدير ربّك و
قضائه ومشيّته انتهى فى الكشف ولم يقل وتمّت كلمتنا الحسنى تدميجًا انّه يستتمّ كلمة
ربّك فى شانك ايضًا انتهى فكلام الجميع يشعر انّ المراد من الكلمة ههنا هى قوله تعالى و
نريد ان نمنّ الى قوله ما كانوا يحذرون الّا انّ كلام الامام البغوى والامام الثعلبى يشعر
شيئا وهو انّه مع ذلك لا بدّ من تقدير المضاف وهو الوقت المضاف الى الكلمة ولم
يشعر بذلك المقدّر تقرير الواحدى والزجاج والزمخشرى والمصّ مع انّ الظاهر انّ هذا
التقدير ممّا لا بدّ منه فى تقدير المعنى المراد وتفهيمه والله اعلم بحقيقة الحال **قال** تعالى
ودمّرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون فى الوسيط قال مقاتل اهلكنا
ما عمل فرعون وقومه بارض مصر وما بنوا من المنازل والبيوت قال ابن عبّاس يعرشون
يسقفون من القصور والبيوت قال الزجاج يقال عرش يعرُش ويعرِش اذا بنا **قال** تعالى
وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر قال ابو حيّان والبحر بحر القلزم ومعنا جاوزنا قطعنا بهم البحر
يقال جاوز الوادى اذا قطعه والباء للتعدية يقال جاوز البحر اذا قطعه وجاوز بغيره
البحر عبّر به البحر فكانّه قال وجزنا ببنى اسرائيل البحر اى اجزناهم البحر وفاعل بمعنى فعل المجرّد
يقال جاوز بمعنى جاز فى الكشاف وقرئ وجوّزنا بمعنى اجزنا يقال اجاز المكان وجوّزه
وجازه كقولك اعلاه وعلّاه وعالاه **قوله** وقيل من لخم بفتح اللام وسكون الخاء المعجمة

قبيلة من اليمن كان ملوك الحيرة منهم وكثيرا ما يذكر مع الجذام فيقال لخم وجذام وهو
ايضا قبيلة من اليمن فيقال فى نسبتهما لخمى وجذامى قوله منا لا نعبده الا ولى تمثالا
نعبده قوله وصفهم بالجهل المطلق واكده حيث لم يذكر مفعوله اما للاطلاق والتعميم
او لاجرائه مجرى اللازم واكده بان وتوسيط قوم وجعل ما هو المقصود بالاخبار
وصفا له ليكون كالمتحقق المعلوم قوله لبعد ما صدر عنهم بعد ما رأوا من الايات
الكبرى عن العقل فى الكشاف انكم قوم تجهلون تعجب من قولهم على اثر ما رأوا من الاية
العظمى والمعجزة الكبرى فوصفهم بالجهل المطلق واكده لانه لا جهل اعظم مما رأى منهم
ولا اشنع انتهى عول المصنف عن تعليل الزمخشرى الى ما ترى احترازا عما يرد على تعليل
الزمخشرى من الايراد وهو ان هذا التقرير والسبك من الزمخشرى يستلزم ان موسى
عليه السلام ما رأى من قومه فى مدة عمره جهلا اعظم واشنع مما رأى منهم فى هذا
الوقت من طلبهم اياه عليه السلام تمثالا وصنما يعبدونه كما يعبدون هؤلاء واللازم
خلاف الواقع اما بيان الملازمة فظاهر من سبكه كما لا يخفى على من له خبرة باساليب
الكلام واما بطلان اللازم فلان ما رأى موسى عليه السلام من بنى اسرائيل من
اعتقادهم فيما صنع لهم السامرى من حليهم واخرج لهم عجلا جسدا له خوار بانه
الههم واله موسى الذى خلق السموات والارض اعظم جهلا وابين فسادا واشنع
بطلانا مما رأى فى هذا الوقت منهم اعنى وقت قولهم يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة
لانهم لو عبدوا تمثالا كما عبد هؤلاء القوم لكانوا عباد الاوثان وعباد الاوثان
يقولون مثل ما يقول مشركو العرب ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى مع انك لئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا شك ان بنى اسرائيل حين عبدوا
العجل لم يقولوا فى العجل مثل ما قال عباد الاصنام فى اصنامهم بل قالوا ان هذا
العجل الذى صنعه السامرى من حليهم اله موسى الذى اظهر على يديه الايات البينات
واله جميع الانبياء والمرسلين وخالق السموات والارضين ولا شك ان قول بنى
اسرائيل هذا اعظم جهلا وابين فسادا واشنع بطلانا من قولهم ذلك اعنى يا موسى
اجعل لنا الها كما لهم الهة ويمكن الجواب عن طرف الزمخشرى بوجهين الاول انه اراد
بقوله لا جهل اعظم مما رأى منهم ولا اشنع ان موسى عليه السلام ما رأى
من قومه قبل هذا القول الصادر منهم جهلا اعظم من الجهل الذى رأى عند
صدور هذا القول منهم ولا شك ان قصة العجل وجهلهم فيه بعد هذه القصة
وكذا قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بعد هذه القصة فيستقيم قول
الزمخشرى والثانى ان هذا الكلام والتقرير من الزمخشرى وقع على عادة البلغاء
من الادعاء والمبالغة بيانا لعظم جهلهم وشدة شناعتهم الا ان سبك
المص وتقريره احسن واولى من سبك الزمخشرى لان الدفع اولى من الرفع قوله
ان هؤلاء اشارة الى القوم متبر مكسر مدمر ما هم فيه يعنى ان الله تعالى يهدم دينهم
الذى هم عليه وعظم اصنامهم ويجعلها رضاضا فى الكشاف ان هؤلاء يعنى عبدة
تلك التماثيل متبر ما هم فيه مدمر مكسر ما هم فيه من قولهم اناء متبر اذا كان
فضاضا ويقال لكسار الذهب التبر اى يتبر الله ويهدم دينهم الذى هم عليه على

على يدى ويحطم اصنامهم هذه ويتركها رضاضا انتهى قلت لعل المصنف ترك
قول الزمخشرى على يدى لانه ان كان هؤلاء القوم من الكنعانيين الذين امر موسى
بقتالهم وهو احد الاقوال فى هؤلاء القوم فيصح القول بان الله تعالى تبر وهدم
دينهم الذى هم عليه على يدى موسى عليه السلام لان موسى عليه السلام قتلهم
وسبى ذراريهم وابطل ما كانوا عليه من الدين وان كان هؤلاء القوم غيرهم لم
يتعين كون الهدم والابطال على يدى موسى عليه السلام ولعل الزمخشرى بنى هذا القول
على قول ابن جريج وهو انه كان اصنامهم تماثيل بقر وذلك شان العجل فهؤلاء وان
كانوا غير الكنعانيين فبنو اسرائيل اشربت فى قلوبهم عبادة البقر من هؤلاء فلما
ذهب عليه السلام الى الطور وجد فيهم السامرى ميلا الى عبادة البقر وقد قيل
ان السامرى من هؤلاء القوم فعبدوا العجل وقالوا فيه حتى ابطل الله تعالى وهدم هذا
الدين على يدى موسى ولعل حذف المصرح هذا القول من كلامه لمجرد الاختصار
الا ان يقال انه بنى عدم صحة الكلام على بعض التقادير ايضا فافهم ترشد قوله
وباطل مضمحل ما كانوا يعملون من عبادتها وان قصدوا بها التقرب الى الله تعالى وانما
بالغ فى هذا الكلام بايقاع هؤلاء اسم ان والاخبار عما هم فيه بالتبار وعما فعلوا
بالبطلان الجزئين فى الجملتين الواقعتين خبرا لان للتنبيه على ان الدمار لاحق بهم
لما هم فيه وان الاحباط الكلى لازب لما مضى عنهم تنفيرا وتحذيرا عما طلبوا فى الكشاف
وباطل ما كانوا يعملون اى ما عملوا شيئا من عبادتها فيما سلف الا وهو باطل مضمحل
لا ينتفعون به وان كان فى زعمهم تقربا الى الله تعالى كما قال وقدمنا الى ما عملوا
من عمل فجعلناه هباء منثورا وفى ايقاع هؤلاء اسما لان وتقديم الخبر المبتدا من
الجملة الواقعة خبرا لها وسم لعبدة الاصنام بانهم هم المعرضون للتبار وانه
لا يعدوهم البتة وانه لهم ضربة لازب ليحذرهم عاقبة ما طلبوا ويبغض اليهم ما
احبوا انتهى قلت والمص رحمه الله تعالى اختار فى بيان النظم الشريف ههنا سبكا
ليس هو على سبك الزمخشرى بعينه فلنفصل ههنا بعض التفصيل حتى يتضح مسلك
المص وما اختاره فى هذا السبك فنقول لا بد ههنا من بيان امور صاحب هذا
الكلام الذى بولغ فيه وما به يحصل المبالغة فى هذا الكلام والغرض من هذه المبالغة
ثم المقصود الاصلى من هذا الغرض فنقول صاحب هذا الكلام هو موسى عليه السلام
اورده حين طلب قومه منه مثل تماثيل القوم وهو عبر الى حكيه الله تعالى لنا
بلسان عربى مبين وما به يحصل المبالغة فى هذا الكلام ستة امور ايراد اسم ان
بلفظة هؤلاء دون الضمير ودون سائر الاسماء والاخبار عما هم فيه من الدين بالتبار
والاخبار عما عملوا بالبطلان وتقديم قوله متبر وهو الخبر على مبتدائه وهو قوله ما هم فيه
وتقديم قوله باطل وهو الخبر على مبتدائه وهو قوله ما كانوا يعملون وهاتان الجملتان
الاسميتان اللتان وقع الخبر فى كل منهما مقدما على المبتدا كل منهما وقع خبرا لان و
الغرض من هذه المبالغة هو التنبيه الذى ذكره والمنبه عليه بهذا التنبيه هو ما ذكره
المص بقوله على ان الدمار لاحق بهم الخ ثم الغرض الاصلى والمقصود الكلى من هذا التنبيه
الذى اورده موسى عليه السلام لقوله هو تنفيره عليه السلام لقومه عما طلبوا

منه عليه السلام بقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وتحذيره عليه السلام اياهم
من هذا الطلب فظهر لك من جميع ما ذكرنا ان قوله للتنبيه علة لقوله بالغ في
هذا الكلام والجار في بايقاع متعلق لبالغ والاخبار بالجر عطف على ايقاع و
قوله وتقديم بالجر عطف على الاخبار وقوله تنفيرا وتحذيرا علة للتنبيه المذكور
فهو علة العلة والمص لم يذكر صاحب هذا الكلام وصاحب هذه المبالغة صريحا
وكذا لم يذكرا ولا في هذا التنبيه سوى المنبه عليه احالة في كل منهما على فطانة
السامع فالضمير في قوله طلبوا راجع الى قوم موسى كما ان الضماير الاربعة المذكورة
في قول الزمخشري ليحذرهم عاقبة ما طلبوا ويبغض اليهم ما احبوا راجعة اليهم ثم ان
سبك المص ونسقه وان كان مأخوذا في الجملة عن نسق الزمخشري الا انه ليس بتمامه
مأخوذا منه لانه ليس فيه ايراد المبالغة صريحا ولا جعلها معللة بالتنبيه المذكور
ولا جعل التنبيه ايضا معللا بالتنفير والتحذير المذكورين كما فعله المص وان كان مآل
كلام الزمخشري ايضا هذا الذي ذكره المصنف الا ان نسق المص اصح واوضح في بيان
المعنى المقصود في هذا المقام قال مولانا ابو السعود عند قوله تعالى وباطل ما كانوا
يعملون من عبادتها وان كان قصدهم بذلك التقرب الى الله تعالى فانه كفر محض وليس
هذا كما في قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا كما توهم فان
المراد باعمال البر التي عملوها في الجاهلية فانها في انفسها حسنات لو قارنت الايمان
لاستحقت اجرها وانما بطلت لمقارنتها الكفر انتهى اراد به الاعتراض على ما قال الزمخشري
حيث قال ما عملوا شيئا من عبادتها فيما سلف الا وهو باطل مضمحل لا ينتفعون به
ان كان في زعمهم تقربا الى الله كما في قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا انتهى قلت تأييد الكلام مولانا ان الزمخشري قال في تفسير قوله تعالى و
قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ليس ههنا قدوم ولا ما يشبه القدوم
لكن مثلت حال هؤلاء واعمالهم التي عملوها في كفرهم من صلة رحم واغاثة ملهوف وقرى ضيف
ومن على اسير وغير ذلك من مكارمهم ومحاسنهم بحال قوم خالفوا سلطانهم واستعصوا
عليه فقدم الى اشيائهم وقصد الى ما تحت ايديهم فافسدها ومزقها كل ممزق ولم
يترك لها اثرا ولا عثيرا انتهى والجواب ان هذا الكلام من مولانا مبني على الغفلة عن
سبك الزمخشري ونسقه مع غاية ظهوره لان الزمخشري شبه عمل العاكفين على اصنام
لهم بما عمل اهل الكفر من صلة رحم واغاثة ملهوف ومن على اسير وغير ذلك من مكارم الاخلاق
فكل من اعمال الفريقين وان كان على قصد التقرب منهم الا انهم لا ينتفعون بها اما العاكفون
فلكون عملهم هذا كفرا وان لم يكن كذلك في زعمهم واما عاملوا المكارم فلعدم مقارنة
هذه الاعمال بالايمان منهم فوجه التشبيه بين العملين انما هو عدم انتفاع صاحب
كل منهما ولقد نادى كلام الزمخشري على ما ذكرنا باعلى صوت حيث قال لا ينتفعون به
وان كان في زعمهم تقربا الى الله تعالى كما في قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا فقصد العامل
في كل منهما هو التقرب الى الله تعالى مع فوات الانتفاع فيهما **قوله** وفيه تنبيه على
سوء مقابلتهم اي في تقييد الجملة الانكارية بهذه الجملة الحالية تنبيه وبيان لوجه
الانكار **قوله** على سوء مقابلتهم قال مولانا سنان صح بالقاف في النسخ التي

رأيناها ولعله تصحيف من المعاملة بالعين المهملة والميم انتهى ويخدشه ما ذكره
المص عقيبه من قوله حيث قابلوا **قوله** بان قصدوا متعلق بقوله قابلوا وقوله بما لم
يستحقوه متعلق بقوله بتخصيص الله اياهم وقوله تفضلا علة للتخصيص **قوله** و
اذكروا صنيعه تعالى معكم في هذا الوقت قدر عامل الظرف وهو اذكروا وقدر مفعوله
ايضا وهو صنيعه مع ان ذلك غير معهود في العربية ولم يجعله بمعنى الوقت مفعولا
لذلك الفعل لان ذلك ينافي مذهبه من ان اذ حيث وقع يكون ظرفا صرح به في البقرة
في تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة قال مولانا سنان بقي ههنا شيء وهو ان
الظاهر ان هذا من كلام الله تعالى قاله تتميما لكلام موسى عليه السلام اي قال هو
هذا وقلنا فالحق التعبير ان يقال واذكروا صنيعنا معكم بصيغة المتكلم دون صيغة
الغيبة وانما يلايم هذا قراءة ابن عامر انجاكم فيكون ح من كلام موسى على نسق وهو فضلكم
قال تعالى يسومونكم سوء العذاب في الكشاف يبغونكم شدة العذاب من سام السلعة
اذا طلبها **قوله** نعمة او محنة عظيمة صفة لكل من النعمة والمحنة على سبيل البدل فقوله
ذلكم ان كان اشارة الى الانجاء المدرج في انجيناكم يكون البلاء بمعنى النعمة وان
كان اشارة الى سوء العذاب يكون البلاء بمعنى المحنة ففيه نشر على ترتيب اللف والبلاء
يجيء في نص الشارع على كلا المعنيين وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون
قال مولانا العلامة وزيادة قوله من ربكم ههنا ترجح المعنى الاول قال مولانا ابو السعود
من ربكم من مالك امركم فان النعمة والنقمة كلتاهما منه سبحانه وتعالى انتهى كانه اشار
بهذا التقرير الى انه لا ترجيح لذلك والظاهر قول العلامة اذ ايثار الرب على الرب على
المالك يرجح قول العلامة **قال** تعالى وواعدنا موسى ثلثين ليلة قال ابو حيان
انتصب ثلاثين على انه مفعول ثان على حذف مضاف تقديره ابو البقاء اتيان
ثلثين او اتمام ثلثين انتهى قالوا ان المواعدة لم تقع في الثلثين حتى يكون ظرفا لها
لان الموعود لما وجب ان يكون من فعل الواعد ونفس الثلثين ليس فعلا للواحد
ممن قامت به المواعدة وجب لتصحيح الكلام من اعتبار الحذف وكذا قدر ههنا لفظ
الاتيان او الاتمام ولا شك ان الاتمام من الله تعالى بشهادة النص الشريف وكذا الاتيان
بمعنى خلقه تعالى وايجاده على اصول السنة قالوا ان واعدنا ههنا بمعنى وعدنا وقد
قرئ كذلك وقال بعضهم الصيغة على بابها بناء على تنزيل موسى عليه السلام منزلة
الوعد **قوله** انكر خلوف فمه الخلوف بالضم مصدر خلف من باب نصر وهو تغير
رايحة الفم **قوله** فتسوك في تفسير الثعلبي والبغوي واللفظ للثعلبي فتسوك بعود خروب
فقالت الملائكة كنا نتنشم من فيك رايحة المسك فافسدته بالسواك وقال ابو العالية
انه اكل من لحاء الشجر فامره الله تعالى ان يصوم عشرة ايام من ذي الحجة وقال له اما علمت ان
خلوف فم الصايم اطيب عندي من ريح المسك فكانت فتنتهم في العشر التي زادها الله تعالى
قال تعالى لميقاتنا في تفسير الثعلبي والميقات مفعال من الوقت كالميعاد والميلاد انقلب
الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها **قال** تعالى وكلمه ربه في الكشاف وتكليمه ان يخلق
الكلام منطوقا به في بعض الاجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح انتهى مما يجب ان يعلم انه
ليس انكار المعتزلة لصفة الكلام مثل انكارهم لصفة الحيوة والعلم والقدرة والارادة

والسمع والبصر لان انكارهم اياها بمعنى كونها امرا زائدا على ذاته تعالى بل هي عين
ذاته تعالى بمعنى انه تعالى حي بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك لا انه تعالى
حي بصفة زائدة على ذاته قائمة به وكذا العلم والقدرة وغيرهما واما صفة الكلام
فهم ينكرونها على كلا المعنيين اي على انها صفة زائدة قائمة بذاته تعالى وعلى انها
عين ذاته فمعنى انه تعالى متكلم انه تعالى يخلق في بعض الاجرام كلاما مركبا من
الحروف والالفاظ قال صاحب الانتصاف وهذا تصريح منه بخلق الكلام كما هو معتقد
المعتزلة والذي يختص به هذه الآية من وجوه الرد عليه انها نسقت للامتنان
على موسى باصطفاء الله تعالى له وتخصيصه تعالى اياه بتكليمه ولذلك قال تعالى
بعد آيات منها اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن
من الشاكرين فلو كان تكليم الله تعالى له بمعنى خلق الحروف والاصوات في بعض
الاجرام واستماع موسى لذلك لكان كل احد يساوي موسى في ذلك بل كان احاد
اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولى بهذه المزية واحق بالخصوصية من
موسى عليه السلام لانهم سمعوا الكلام على الوجه المذكور من افضل الاجرام و
ازكاها واطهرها فيلزم ان يكون مرتبتهم اظهر وخصوصيتهم اوفر ونحن نعلم
ضرورة من سياق هذه الآية تميز موسى عليه السلام بهذه المزية فلا محمل لذلك
الا اعتقاد انه سمع الكلام القديم القائم بذات الله تعالى بلا واسطة دليل
عليه من حروف ولا غيرها وكما اجزنا في العقول ان نرى ذات الباري تعالى وان لم
يكن جسما فكذلك يجوز ان نسمع كلامه تعالى وان لم يكن حرفا ولا صوتا انتهى
قال مولانا السكوني في كتابه الموسوم بالتمييز قول الزمخشري تكليمه تعالى ان يخلق
الكلام منطوقا به في بعض الاجرام الحاد انكار للكلام القديم وهو الذي قامت البراهين
القطعية على ثبوته وهو الذي سمعه موسى الكليم ومما يدل على انه سمعه حقيقة قوله
تعالى تكليما اكده بالمصدر لرفع المجاز ولا ضرورة الى تأويل ذلك فتأويله من
المعتزلة تحريف والحاد وقد تبينا انه كما عقل وجوده تعالى من غير شبه للمخلوقين فليعقل
سمع كلامه القديم من غير صوت ولا حرف وكما عقلت رؤيته تعالى من غير شبه للمخلوقين
فليعقل سمع كلامه القديم من غير صوت ولا حرف قال الامام دلت الآية على انه تعالى
كلم موسى والناس مختلفون في كلام الله تعالى فمنهم من قال كلام الله تعالى عبارة
عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف
والاصوات اما القائلون بالقول الاول فالعقلاء والمحققون اتفقوا على انه يجب
كونه حادثا كائنا بعد ان لم يكن وزعمت الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من
الحروف والاصوات قديم وهذا القول احسن من ان يلتفت اليه العاقل وذلك لانه
تعالى اما ان يتكلم بهذه الحروف على الجمع او على التعاقب والتوالي والاول باطل لان
هذه الكلمات المسموعة المفهومة انما يكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما
اذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيدة البتة والثاني يوجب
يكونها حادثة لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الاول فالاول
حادث لان كل ما ثبت وجوده متأخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت ان تقدير ان

ان يكون كلام الله عبارة عن مجرد الحروف والاصوات فهو محدث ثم قال اذا ثبت
هذا فنقول للناس ههنا مذهبان الاول ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة
هو ذات الله تعالى وهو قول الكرامية والثاني ان محلها جسم مباين لذات الله
تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثاني وهو ان كلام الله تعالى
صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا قول اهل السنة والجماعة وتلك الصفة
قديمة ازلية والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام
فقالت الاشعرية موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الازلية الحقيقية قالوا و
كما لا يبعد رؤية ذاته تعالى مع ان ذاته تعالى ليست جسما ولا عرضا وكذلك
سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدي
الذي سمعه موسى اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة
الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك نفى ما سمعه موسى البتة فهذا تفصيل
مذاهب كلام الناس في سماع كلام الله تعالى انتهى كلام الامام اعلم ان صاحب
المواقف قال في خطبة كتابه في مدح القرآن كتابا كريما وقرآنا قديما ذا غايات
ومواقف محفوظا في القلوب مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وقال السيد
قدس سره في شرحه هناك وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات
المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن
اعني المحفوظ المقرو والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف و
عروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الآلات
القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته
تعالى قد عبر عنها بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك
لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما
بعد ان شاء الله تعالى انتهى ما قاله قدس سره في شرح الخطبة ثم قال قدس سره في
الالهيات في المقصد السابع من المرصد الرابع واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق
كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى
يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارة فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة وكونه كلامه حقيقة وكعدم كون المقرو و
المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن في احكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصحف مقرو بالالسن محفوظ
في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم

مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً
لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته ثم كلام المص وهذا
المجمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شك
فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنصوبة الى قواعد الملة انتهى فظهر لك ان قول الامام
الرازى وزعمت الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا
القول احسن من ان يلتفت اليه العاقل كلام مردود نشاء من عدم الاطلاع على مذهب
الحنابلة لان مذهب محققى الحنابلة هو ما ذكره المص ومحمد الشهرستانى فى بيان
مذهب ابى الحسن الاشعرى فى بيان كلام الله تعالى القديم خلاف ما فهمه المتأخرون
عن الشيخ الاشعرى وقول السيد فى شرح المواقف وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه الح دفع من جانب الشيخ الاشعرى ومن جانب الامام احمد لشبهة
الامام الرازى وكذا قوله فى شرح الخطبة وما يتوهم من ان ترتب الكلمات وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور فى الات القراءة دفع لشبهة
الامام ولقد تقرر بنقل الحافظ ابن عساكر وغيره من كبار الشافعية ان كتاب الابانة
هو آخر ما الفه الشيخ ابو الحسن الاشعرى وصرح فيه فى غير موضع منه ان معتقداته
كلها مثل معتقدات الامام احمد بن حنبل وانه يقول فى الاصول الدينية مثل ما يقول
الامام احمد وكذلك يقول فى كلامه تعالى القديم مثل ما يقول به الامام احمد بن
حنبل فى الكلام القديم قال الحافظ ابن عساكر ان اصحاب الاشعرى يعتقدون ما فى
كتاب الابانة اشد الاعتقاد ويعتمدون عليها اشد الاعتماد الى ان قال سمعت الشيخ
ابا بكر احمد بن محمد بن اسمعيل بن بشار النيسابورى البوشنجى المعروف بالخركردى
الفقيه الزاهد يحكى عن بعض شيوخه ان الامام ابا عثمان اسمعيل بن عبد الرحمن
ابن احمد الصابونى النيسابورى فلما كان يخرج الى مجلس درسه الا وبيده كتاب
الابانة لابى الحسن الاشعرى ويظهر الاعجاب به فهذا الامام ابو عثمان هو من
اعيان اهل الاثر بخراسان الى هنا كلام الحافظ ابن عساكر بلفظه وقد قال تقى الدين
ابن تيمية فى الفتيا التدمرية ما نصه قال ابو الحسن الاشعرى فى كتابه الذى سماه الابانة
وقد ذكر اصحابه انه آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون فى الذب عنه انتهى فكلام
العضد فى بيان مراد الاشعرى فى كلامه تعالى القديم هو الموافق لكتاب الابانة
ثم انى رأيت الجلال الدوانى اعترض على صاحب المواقف من اجل كلامه هذا من خمسة
اوجه ورأيت بعض المتأخرين نقدها تفصيلا واجاب عن كل من الاعتراضات فرداً فرداً
وطالعت كلام كل من المجيب والمعترض ورأيت كلام المجيب اقرب الى الصواب ثم انى
ايضا كتبت فى هامش كلام المجيب كلمات تدفع اعتراضات الدوانى زيادة على كلام
المجيب وتشعر ان الاعتراضات المذكورة نشأة من عدم كون صاحبها موفقاً لفهم
كلام العضد كما كان سيد المحققين موفقاً لهذا الفهم بعون الله وحسن توفيقه و
لقد تركت بيان الجميع خشية الاطالة وخوف الملالة ولعلنا نذكر الجميع ان شاء الله
تعالى فى هذه الحاشية فى موضع يليق به بعون الله تعالى وحسن توفيقه **قوله** وفيما

وفيما روى ان موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على
ان سماع كلامه القديم ليس من جنس سماع المحدثين وفى هذا التنسيق من المص لطافة
عظيمة فى رد كلام الزمخشرى وتوهين مرامه وبيان ذلك ان الزمخشرى اورد ذلك
الكلام اعنى قوله روى ان موسى عليه السلام كان يسمع ذلك من كل جهة تأييداً
لما ادعيه اولاً من قوله وتكليمه ان يخلق الكلام منطوقاً فى بعض الاجرام كما خلقه
مخطوطا فى اللوح فالمص اشار بهذا التنسيق الى ان هذا الكلام ليس مما يقرر دعواه
ويؤيده بل يوهنه ويفسده ويؤيد مذهب اهل الحق لان كلام المحدثين انما
يسمع من جهة معينة ومن جانب واحد فقط فسماعه عليه السلام هذا الكلام
من كل جهة دون جهة واحدة يشعر انه من جنس كلام المحدثين وفى قول المص
تنبيه دون قوله دلالة واشارة ونحوهما اشارة الى ان ما ذكره بلغ من الظهور
الى حيث لا يحتاج الى الاستدلال عليه والاحتجاج له ففيه رد للزمخشرى على ابلغ وجه
واكده **قوله** قال رب ارنى انظر اليك ارنى نفسك بان تمكننى من رؤيتك وتتجلى لى
فانظر اليك واراك وهو دليل على ان رؤيته جائزة فى الجملة لان طلب المستحيل من
الانبياء محال وخصوصا ما يقتضى الجهل بالله ولذلك رده بقوله لن ترانى
دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته لتوقفها
على معدّ فى الرائى لم يوجد فيه بعد وجعل السؤال فيه لتبكيت قومه الذين قالوا
ارنا الله جهرة خطاء اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم
كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها ولا يتبع سبيلهم كما قال لاخيه ولا تتبع سبيل
المفسدين والاستدلال بالجواب على استحالتها اشد خطاء اذ لا يدل الاخبار عن
عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على
استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية فى الكشاف
ارنى انظر اليك ثانى مفعولى ارنى محذوف اى ارنى نفسك انظر اليك فان قلت الرؤية
عبارة عن النظر فكيف قيل ارنى انظر اليك قلت معنى ارنى نفسك اجعلنى متمكنا
من رؤيتك بان تتجلى لى فانظر اليك واراك فان قلت كيف قال لن ترانى ولم يقل
لن تنظر الى لقوله انظر اليك قلت لما قال ارنى بمعنى اجعلنى متمكنا من الرؤية التى
هى الادراك علم ان الطلبة هى الرؤية لا النظر الذى لا ادراك معه فقيل لن
ترانى ولم يقل لن تنظر الى فان قلت كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من
اعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبتعاليه عن الرؤية التى هى
ادراك ببعض الحواس وذلك انما يصح فيما كان فى جهة وليس بجسم ولا عرض
فمحال ان يكون فى جهة ومنع المجبرة احالته فى العقول غير لازم لانه ليس باول
مكابرتهم وارتكابهم وكيف يكون طالبه وقد قال حين اخذت الرجفة الذين
قالوا ارنا الله جهرة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا الى قوله تضل من تشاء وتهدى
من تشاء وتبراء من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلالا قلت ما كان طلبه الرؤية الا
ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبراء من فعلهم وليلقمهم الحجر وذلك
انهم حين طلبوا الرؤية انكر عليهم واعلمهم الخطاء ونبههم على الحق فلجوا وتمادوا

في لجاجهم وقالوا الابد ولن نؤمن لك حتى نرى فاراد ان يسمعوا النص من عند الله
باستحالة ذلك وهو قوله لن تراني ليتيقنوا ويزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة
فلذلك قال رب ارني انظر اليك فان قلت فهلا قال ارهم ينظروا اليك قلت
لان الله سبحانه انما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون فلما سمعوا كلام رب
العزة ارادوا ان يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما اسمعه كلامه فسمعوه معه
ارادة مبنية على قياس فاسد فلذلك قال موسى ارني انظر اليك ولانه اذا زجر
عما طلب وانكر عليه في نبوته واختصاصه زلفته عند الله تعالى وقيل له لن يكون
ذلك كان غيره اولى بالانكار ولان الرسول امام امته فكان ما يخاطب به او يخاطب
راجعا اليهم وقوله انظر اليك وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه و
التجسيم دليل على انه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم وجل صاحب الجمل ان
يجعل الله منظورا اليه مقابلا بحاسة النظر فكيف بمن هو اعرف في معرفة الله تعالى
من واصل ابن عطا وعمرو بن عبيد والنظام وابي الهذيل والشيخين وجميع المتكلمين
فان قلت ما معنى لن قلت تاكيد النفي الذي تعطيه لا وذلك ان لا تنفي المستقبل تقول
لا افعل غدا فاذا اكدت نفيها قلت لن افعل غدا والمعنى ان فعله ينافي حالي كقوله
لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فقوله لا تدركه الابصار نفي للرؤية فيما يستقبل
ولن تراني تاكيد وبيان لان النفي مناف لصفاته انتهى كلام الكشاف فقول المص
بان تمكنني من رؤيتك وبان تتجلى لي جواب عما يقال النظر اما عبارة عن الرؤية
او عن مقدمتها التي هي تقليب الحدقة الى المرئي فعلى الاول يكون المعنى ارني نفسك
حتى اراك وهو فاسد لان الشيء لا يكون غاية لنفسه وعلى الثاني يكون المعنى
ارني نفسك حتى اقلب حدقتي الى جانبك وهو ايضا فاسد لان تقليب الحدقة
الى جانب المرئي مقدمة الرؤية وقد جعل غاية للرؤية وتقرير الجواب ان النظر بمعنى
الرؤية الا ان المراد بقوله ارني ليس معناه الحقيقي بل معناه المجازي الذي هو
التمكين من الرؤية والاقدار عليه فتمكينه تعالى اياه من الرؤية وان يتجلى له
سبب لرؤية موسى اياه تعالى في الحاشية الشانية وبما ذكره المص اندفع ما
قيل ان النظر المفسر بتقليب الحدقة نحو الشيء مقدم على رؤيته تقدما ذاتيا
فكيف يصح جعله مسببا متاخرا عن الارادة التي هي احداث الرؤية المفسرة بالادراك
بالباصرة بعد النظر ووجهه انه ليس المقصود جعله مسببا عن نفس الارادة وان
كان هو المتبادر بل عما اعتبر معها من التمكين او التجلي فلا اشكال ولم يجعل ارني
كناية او مجازا عن مكني من رؤيتك والتجلي تفسيرا للتمكين كما فعله الزمخشري بل جعل
كلا منهما قيدا للاراءة وطريقا اليها وبنى الاول على انتفاء المكنة للرؤية فيه عليه السلام
لتوقفها على استعداد لم يكن فيه بعد والثاني على تسليم وجودها وان عدم الرؤية
لاحتجابه والاول اوجه كما اشار اليه بقوله لتوقفها على معد في الرائي لم يوجد
وجعل الثاني مقابلا للاول اذ لا معنى لجعل التجلي تمكينا للرؤية وانما ذلك ارتفاع
مانع منها فتامل انتهى يشعر هذا الكلام ان جواب المصنف مخالف لجواب الزمخشري
لما انه مبني على المجاز والكناية بخلاف جواب المص فانه ليس مبنيا عليهما وهو

وهو فاسد اذ كل من كلامي الزمخشري والمصنف مبنيان على المجاز والكناية ولا
مغايرة بينهما الا بالاجمال والتفصيل وغاية ما في الباب ان في كلام المص جوابين
صحيحين احدهما بالتمكين والاخر بالتجلي الصحيح من كلام الزمخشري هو الجواب الاول فقط
الا ان الجواب الثاني يفهم من كلامه بطريق الادماج والاندراج بحيث نقول ان المصنف
اخذ الجواب الثاني من كلام الزمخشري وكذا قوله والثاني على تسليم وجودها منظور
فيه ولعل مولانا قال الجميع ما ذكرنا فتامل وقوله وهو دليل على ان رؤيته تعالى جائزة
في الجملة يعني ان جوازها مقيدة ومخصصة بالنسبة الى الاشخاص والاوقات لا على
الاطلاق كذا قيل فعلى هذا يكون قوله في الجملة قيدا للجواز ويجوز ان يكون قيدا
للدليل وبيانه ان دلالة القرآن على ما دل عليه صنفان صنف يدل على مدلوله
بمنطوقه بدلالة قاطعة وصنف آخر يدل على ما دل عليه لا بمنطوقه ولا بدلالة
قاطعة بل يدل على ما دل عليه في الجملة ودلالة النظم الشريف ههنا على الرؤية لا
من قبيل المصنف الاول بل من قبيل المصنف الثاني ولهذا لا يكفر جاحده وقوله لان
طلب المستحيل من الانبياء محال حكى الامام في الكبير عن القاضي عبد الجبار الهمداني انه
نقل عن الحسن البصري وغيره ان موسى عليه السلام ما عرف ان الرؤية غير جائزة على
الله قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون عارفا بربه وبعدله وبتوحيده فلم يبعد ان
يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع قال الامام قال اصحابنا
وهو ضعيف لاجماع العقلاء على ان موسى ما كان في علمه بالله تعالى اقل منزلة من
اراذل المعتزلة فلما كان كلهم عالمين امتناع الرؤية على الله وفرضنا ان موسى لم يعرف
ذلك كانت معرفته بالله تعالى اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة وذلك
باطل باجماع المسلمين انتهى قلت لا توافق بين هذا الدليل ومدعاه فكان ينبغي للامام
ان يقول وهو باطل بدل قوله وهو ضعيف ليتم التقريب وقوله ولذلك اي لكونه تعالى
جائز الرؤية في الجملة اجاب تعالى اياه عليه السلام بنفي الرؤية عنه وقوله دون
لن ارى ولن اريك ولن ينظر الي بضم الهمزة وفتح الراء في الاول على صيغة المجهول وضم
الياء وفتح الظاء على صيغة المجهول الغايب في الثالث وفي بعض الحواشي ان نفي اراءة ذاته
تعالى اياه لا يدل على نفي الاراءة مطلقا وكذا نفي النظر عنه لا يدل على انتفائه مطلقا
لان نفي المقيد من حيث انه مقيد لا يدل على انتفاء المطلق قلت هذا لا يرد على الصيغة
الاولى وهو ظاهر وعلى الصيغة الثالثة ايضا اذا كانت على صيغة المجهول الغايب وهو
ظاهر ايضا واما اذا كانت على صيغة المعلوم المخاطب فالظاهر هو الورود ولعل
نسخة المورد على صيغة المعلوم المخاطب واما الصيغة الثانية فسواء كانت على
صيغة المعلوم او المجهول فالظاهر هو الورود ايضا فقول من قال ان النظر لا يتوقف
على معد وانما المتوقف عليه الرؤية كلام خال عن التحصيل وقوله ولا يتبع سبيلهم
عطف على ان يجهلهم فقول المص وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا الخ رد
لصاحب الكشاف في قوله قلت ما كان طلبه الرؤية الا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم
سفهاء وضلالا ويتبرأ من فعلهم وليلقمهم الحجر الخ اي جعل المعتزلة مثل صاحب
الكشاف واضرابه السؤال اي سؤال موسى عليه السلام وطلبه لرؤيته تعالى

بقوله رب ارنى انظر اليك ليس لنفسه كما يترای من ظاهره بل لقومه الذين
تمادوا فی لجاجهم وهذا الجعل منهم خطاء وقوله والاستدلال بالجواب على
استحالتها اشد خطاء ای استدلال المعتزلة بالجواب الذی اجيب به موسى عليه
السلام حين طلبه للرؤية بان اجاب تعالى جل جلاله اياه عليه السلام وخاطبه
بقوله لن ترانی ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانی فهذا الاستدلال
منهم اشد خطاء من جعلهم السؤال للتبكيت اذ لا يدل اخباره تعالى عن عدم رؤية
موسى اياه تعالى على ان لا يراه ابدا وانما يدل ان لو كان كلمة لن للتأبيد ونفى الابد
وهو خلاف الواقع لانه تعالى اخبر فی حق اليهود انهم لن يتمنوا الموت ابدا ثم اخبر
عن الكفار فی الاخرة انهم يطلبون الموت فی الاخرة بقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض
علينا ربك فكما ان كلمة لن الواردة فی شان اليهود مع وروده على سبيل التوكيد
صرف النفی فيه الى الدنيا فكذلك ليصرف نفی الرؤية المفهومة من كلمة لن ترانی ههنا
الى الدنيا لا الى ابد الاباد جمعا بين الآية والاحاديث التی بلغت حد التواتر فی تحقق
رؤية الله تعالى فی الاخرة قوله وان لا يراه غيره اصلا ای كما لا يدل هذا الاخبار على
ان لا يراه ابدا كذلك لا يدل هذا الاخبار على ان لا يراه تعالى فی الدنيا غير موسى عليه السلام
اذ النفی المذكور انما تعلق بمخاطب مخصوص وشخص معين وهو موسى عليه السلام
فبقی النظم الشريف فی حق غيره ساكتا فنقول بجواز الرؤية بل بتحققها فی حق نبينا
عليه السلام ليلة المعراج جمعا بين الادلة اعنی القرآن واحاديث المعراج الدالة
على تحقق رؤية نبينا عليه السلام ربه قبل يوم القيمة ومحصل الكلام ان
اهل الاعتزال اخرجوا النظم الشريف عن ظواهرها واولوه بتأويلات يمجها الطباع
السليمة ويأبى عنه الاساليب العربية صونا لمذهبهم الباطل وتطبيقا للنصوص
الشريفة على اصول وقواعد اخترعوها بعقولهم وارائهم واهل الحق نصرهم الله تعالى
سلكوا فی معانی الآيات مسلكا جمعوا فيه بين الادلة اعنی الكتاب والسنة مثلا
انهم قالوا فی قوله رب ارنی انظر اليك قال لن ترانی ولكن انظر الى الجبل الآية ان
لن ترانی يا موسى فی الدنيا فخصصوا النفی بالدنيا ولم يعمموه الى الاخرة فهذا التخصيص
منهم ليس بعقولهم وقياساتهم بل بالاحاديث التی بلغت الى حد التواتر الدالة على وقوع
رؤية الله تعالى فی الاخرة وقالوا بصحة الرؤية فی كل موجود حتى الطعوم والروائح
والممكن والواجب محافظة لتلك الاحاديث الواردة فی رؤية الله تعالى فی الاخرة و
جمعا بين الادلة ولتلك المحافظة لم يلتفتوا الى التزامات المعتزلة وقعقعتهم و
تهويلاتهم بانه لو قلنا بجواز الرؤية يلزم التحديد والتشكل والمقابلة والجهة ولم
يقولوا بالاستحالة والامتناع بل قالوا بالجواز والوقوع وكذلك قالوا بنفی الرؤية عن
موسى فی الدنيا لا عن جميع الاشخاص محافظة للاحاديث الدالة على وقوع الرؤية
لنبينا ليلة المعراج فليس شیء من هذين التخصيص بعقولهم وارائهم بل عملا بالاحاديث
الصحيحة وكذلك قولهم بجواز الرؤية ليس من عند انفسهم وبارائهم وعقولهم
بل عملا بالاحاديث الصحيحة الثابتة السالمة عن العلل والقوادح واهل الاعتزال
لما داروا بعقولهم حيث داروا ولم يلتفتوا الى الاحاديث الصحيحة الواردة فی وقوع

فی وقوع رؤية الله فی دار الاخرة لعامة المؤمنين ولا الى الاحاديث الصحيحة فی
وقوع رؤية الله تعالى لنبينا ليلة المعراج ونبذوا تلك الاحاديث الشريفة باسرها
وراء ظهورهم بل انكروها اشد الانكار لعدم موافقتها لعقولهم الفاسدة وارائهم
الكاسدة وطعنوا لمن آمن بها وصدقها ونسبوه الى الحمق لتصديقه بمثل ذلك الاحاديث
فعامة اهل السنة والجماعة عندهم حمقاء اغبياء مع ان مسلكهم هو مسلك
الصحابة والتابعين وان المعتزلة اصطلحوا واتفقوا على ان الذين يتبعون النصوص
الواردة من الشارع ولم يقيدوها بعقولهم وارائهم على ان يسموا حشوية فعامة
اهل السنة عندهم حشوية ولقد قال عمرو بن عبيد وهو من عظماء المعتزلة وقدمائهم
ان عبد الله بن عمر رضی الله تعالى عنه من الحشوية لاثباته بالقضاء والقدر
فی الافعال الاختيارية الصادرة عن العبد ولم يقل ان الامر انف ولتصديقه
احاديث الرؤية وترويجها وقوله ودعوى الضرورة فيه مكابرة ای دعوى صاحب
الكشاف وجماعة المعتزلة البداهة فی نفی رؤية الله تعالى الضرورة واستحالتها
مكابرة ولجاج وزعم مسلك المناظرة وطريقة الانصاف فلما ان دعوى الضرورة
فی محل النزاع وموضع يتنازع فيه العقلاء والعلماء وعظماء الامة محض المكابرة
وخروج عن الانصاف وقوله او جهالة بحقيقة الرؤية لان الرؤية شیء يمكن تعلقه
بالموجود مطلقا جوهرا او عرضا واجبا او ممكنا وكذلك السماع شیء يتعلق بالموجود
مطلقا جوهرا كان او عرضا لان الرؤية تختص تعلقها بالالوان والاشكال فقط عند
الحكماء وجمهور المتكلمين لم يوافقوا الفلاسفة بل قالوا ان الرؤية تتعلق بمطلق
الوجود الممكن جوهرا كان او عرضا واهل السنة من بين المتكلمين اشعريا كانوا وما
تريديا عمموا تعلق الرؤية بكل موجود حتى الواجب ولم يخصصوه بالموجود الممكن
وكذا الكلام فی ان اهل السنة مطلقا حنفيا كانوا او شافعيا ذهبوا الى ان السماع
لا يختص تعلقه بالمسموعات مثل الاصوات والحروف بل يمكن تعلقه بكل موجود
ممكنا كان او واجبا فلذا جوزوا تعلق السماع بالكلام النفسی الذی هو ازلية قديمة
قائمة بذاته تعالى غير مخلوقة وتلك الاصول وان كانت مستبعدة فی بادی الرأی
الا ان اهل الحق نصرهم الله تعالى لم يخترعوها من عند انفسهم مثل المعتزلة الذين
اخترعوا اصولهم وقواعدهم بارائهم وعقولهم بلا التفات الى موافقتها النصوص
الشارع بل استنبطوها من نصوص الشارع مثل الاحاديث الصحيحة الدالة على
رؤية الله تعالى ومثل الاحاديث الصحيحة الدالة على انه تعالى متصف بصفة
الكلام القائمة بذاته تعالى فهم داروا حيث ما دار بنصوص الشارع مع
ان الاسلام هو التسليم والانقياد ان الدين عند الله الاسلام فای الفريقين
احق بالامن ان كنتم تعلمون قال صاحب الكشف عند قول الزمخشری ومنع المجرة
احالته فی العقول غير لازم لانه ليس باول مكابرتهم وارتكابهم هذا كلام صدر
عن محض العصبية فقد تحقق بايسر نظر ان الرأی غير العضو المخصوص وقوة حالية
فيه وعند ذلك يرتفع كثير من الاشكال ثم ان القوم لما اعترفوا بان الدين لا يبقى
على هذه الصفة بل يخلق الله فيها استعداد رؤيته وخصومهم انكروا الرؤية

والعين هذه العين بشخصها تراجع فالصلح خير انتهى قلت يشعر كلام صاحب
الكشف ان نزاع الفريقين في امكان الرؤية الله تعالى واستحالتها ليس بنزاع
حقيقي بل نزاع لفظي وهو غير ظاهر اذ الظاهر من اصول الشيخ الاشعري وقواعده
ان النزاع بين الفريقين حقيقي لما تبينت ان من اصول الشيخ ان الرؤية من المرئي
لا تختص بالالوان والاشكال كما عند الفلاسفة ولا بالجواهر والاعراض كما عند
جمهور المتكلمين بل يعم تعلقها بالالوان والاشكال والجواهر والاعراض والواجب
والممكن وكذلك لا انشرط بالشرائط المعتبرة عند المعتزلة وهي احدى عشر شرط ولا
انه يجب رؤية الرائي المرئي عند وجود الشرائط ولا انه ينتفي الرؤية عند عدمها
كما ذهب اليه المعتزلة بل تحقق الرؤية منا موقوف على ارادة الله تعالى عند الشيخ
فان اراد تعالى رؤيتنا مرئيا من المرئيات تحققت سواء وجدت الشرائط المذكورة
او لم توجد فان لم يرد الله تعالى ذلك لم تحقق سواء وجدت الشرائط المذكورة
او لم توجد فمدار تحقق الرؤية منا شيئا على ارادة الله تعالى هذا هو تحقيق
مذهب الاشعري بل مذهب عامة ما ذهب اليه اهل الحق من الحنفية والشافعية
والحنبلية قوله والجبل قيل جبل زبير بفتح الزائي وكسر الباء الموحدة مثل امير جبل
من جبال مدين قوله ظهر له عظمته وتصدى له اقتداره وامره وقيل اعطى له حيوة
ورؤية حتى رآه هذا النسق من المص مما لا ينبغي له لانه رجح المعنى الذي اختاره الزمخشري
ههنا ومرض المعنى الذي هو الموافق للمقام وللغات العربية ولاصول اهل الموافق
للمقام وللغات العربية ولاصول اهل السنة والجماعة وقد ترك الزمخشري مع
ظهوره وعدم ظهور المعنى الذي اورده فرارا عن انهدام اصوله لان الجماد اخس
من الحيوان الذي هو اخس من الانسان فاذا دل النظم الشريف على وقوع رؤية
الله لشئ هو اقل رتبة من المتنازع فيه بمراتب كثيرة تم الرست وينتقض اصولهم
وقواعدهم بالمرة فلذا هرب الزمخشري عن ذلك وترك المعنى الذي هو الظاهر لغة
والموافق سبكا وسوقا واخذ المعنى الذي فيه ارتكاب التكلف والتعسف صونا
لمذهبه عن الانهدام مع ان الدلالة فيه على مدعى اهل الحق اتم واظهر من غيره
ههنا لان معنى تجلى في اللغة هو ظهر فالتجلي هو الظهور المسند الى الله عز وجل الواقع
على الجبل نداء على المعنى المقصود باعلى صوت قال الامام النسفي في التيسير فلما تجلى
ربه للجبل اي ظهر يقال جلوت الشئ جلاء وجليته تجلية اي اظهر فانجلى وتجلى
اي ظهر والمراد به والله اعلم اعطى الجبل رؤية وجعل له حيوة وعلما علم به انه رآه
وهو دليل آخر على ان الله تعالى جايز الرؤية قال مولانا العلامة فلما تجلى ربه
للجبل اي ظهر له ظهور المرئي للرائي بان خلق الله تعالى فيه حيوة وحسا وهذا
المعنى هو المروي عن ابن عباس وهو الموافق لمساق الكلام المطابق لاصل اهل السنة
ومن صرفه عن الظاهر فقد دس فيه مذهب الاعتزال انتهى الظاهر انه تعريض للمصنف
ولعله وقع غفلة عن المصنف لا دسا منه ومن الذاهلين في هذا المقام مولانا
ابو السعود اورد ههنا نسقا هو بعينه نسق المصنف ولم يغير شيئا منه وكان
الاولى له ذلك نصيحة لكتاب الله تعالى وارشاد العباد الله عز وجل قال العلامة

قال العلامة الطيبي عند قول الزمخشري فلما ظهر اقتداره وتصدى له امره وارادته
اي مثل الظهور اقتداره وتعلق ارادته بدك الجبل قوله تجلى ربه لا ان ثم تجليا كما قرر
في قوله تعالى ان يقول له كن فيكون ان المراد ما قضاه واراد كونه يدخل تحت الوجود
من غير توقف لا ان ثم قول يترتب عليه الكون قال صاحب الفرائد هذا المعنى غير
مفهوم من الآية لان تجلى مطاوع جليته اي اظهرته يقال جليته فتجلى اي اظهرته فظهر
ولا يقدر تجلى اقتداره لانه خلاف الاصل قال الامام لا يجوز هذا التقدير لان المقصود
من الكلام ان موسى لن يطيق رؤية الله بدليل ان الجبل مع عظمه لما رأى الله اندك ويجوز
ان يخلق الله تعالى له حيوة وسمعا وبصرا كما جعله محلا لخطابه بقوله يا جبال اوبي معه
وكما جعل الشجرة محلا لكلامه وكل هذا لا يحيله من يؤمن بان الله على كل شئ قدير
انتهى فانظر الى فرط ذهول المص ههنا وتعجب حيث ان صاحب الكشاف اخرج تجلى ربه
عن حقيقته وحمل على التخييل والتمثيل لما تفطن من انه لو حمله على حقيقته ولم يصرفه
عن ظاهره يلزمه الاعتراف بالحق المبين فلذا ركب بكل صعب وذلول فصرف الكلام
عن ظاهره وحمله على التخييل والتمثيل لئلا يلزمه الابهات والاسكات والمص بعد
ذلك وقع في هذا الفخ المجعول والمصيدة المزخرفة على حين غفلة مع ان الامام الرازي
شكر الله تعالى سعيه نبه الناظرين في الكشاف على المكيدة والمصيدة ومن الذاهلين
في هذا المقام من قال بعد نقل هذا الكلام من الامام وكأن المص اشار الى هذا بقوله
وتصدى له اقتداره وامره ومن ذهوله ايضا انه قال انما لم يحمل المص التجلي على معنى
الظهور لان الظهور يستدعي التجسم والتشكل وهو كلام عجيب فالله تعالى يغفر لنا
جميعا بمنه وكرمه قوله مغشيا عليه من هول ما رأى في الكشاف وصعق من باب
فعلته وفعل يقال صعقته فصعق واصله من الصاعقة ويقال لها الصاقعة من
صقعه اذا ضربه على رأسه ومعناه خر مغشيا عليه غشية كالموت انتهى قال مولانا
العلامة مغشيا عليه كحال من تصيبه الصعقة لا لهول ما رأى من تلاشي الجبل والاندكاك
حق النظم العطف بالفاء ولما عطف بالواو علم انه ايضا مرتب على التجلي للجبل انتهى
قلت لم يظهر لطف الكلام قوله فلما افاق قال تعظيما لما رأى سبحانك تبت اليك
من الجراءة والاقدام على السؤال بغير اذن وانا اول المؤمنين من تفسيره في الكشاف
فلما افاق من صعقته نزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها تبت اليك من
طلب الرؤية وانا اول المؤمنين بانك لست بمرئي ولا مدرك بشئ من الحواس
انتهى فترى ان المص اورد في البيان قوله من الجراءة والاقدام على السؤال بغير اذن بدل
قول الزمخشري من طلب الرؤية لما ان هذا البيان على قاعدة الاعتزال وكذا ترك قول
الزمخشري بانك لست بمرئي ولا مدرك بشئ من الحواس لما انه بيان على مذهبه في
تفسير ابي الفرج وخر موسى صعقا فيه قولان احدهما مغشيا عليه قاله ابن عباس و
الحسن وابن زيد والثاني ميتا قاله قتادة ومقاتل والاول اصح لقوله فلما افاق
وذلك لا يقال للميت وقيل بقي في غشية يوما وليلة قوله سبحانك تبت اليك فما
تاب منه ثلثة اقوال احدها سؤاله الرؤية قاله ابن عباس ومجاهد الثاني من الاقدام
على المسئلة قبل الاذن فيها والثالث اعتقاد جواز رؤية في الدنيا وفي قوله وانا اول

المؤمنين قولان احدهما ان ترى في الدنيا رواه ابو صالح عن ابن عباس والثاني اول المؤمنين من بني اسرائيل رواه عكرمة عن ابن عباس انتهى وفي تفسير الكواشي تبت اليك اي عن طلب الرؤية وان كانت لغيري انتهى قلت هو بيان مخالف لاصول اهل السنة نقل الامام النسفي عن الامام ابي منصور الماتريدي انه قال هذا الكلام اعني سبحانك تبت اليك منه عليه السلام خرج مخرج العادة عند رؤية الافزاع حسب ما يجري على السنة الانام عند الاخطار لا عن ذنب يتذكرونه فيتوبون ونظير هذا التسبيح ما في قول عيسى ما في قول عيسى عليه السلام سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق ونظير ذكر التوبة من غير ذنب ما في قول النبي عليه السلام في كل يوم مائة مرة استغفر الله واتوب اليه انتهى ثم قال الزمخشري فان قلت فان كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته فمم تاب قلت من اجرائه تلك المقالة العظيمة وان كان لغرض صحيح على لسانه من غير اذن فيه من الله تعالى فانظر الى اعظام الله تعالى امر الرؤية في هذه الآية وكيف رجف الجبل بطالبيها وجعله دكا وكيف اصعقهم ولم يخل كليمه من نفيان ذلك مبالغة في اعظام الامر وكيف سبح ربه ملتجئا اليه وتاب من اجراء تلك المقالة على لسانه قال صاحب الانتصاف اما دك الجبل فقد سلف الكلام على سره واما تسبيح موسى فلما تبين له من ان العلم قد سبق بعدم وقوع الرؤية في الدنيا والله تعالى مقدس عن وقوع خلاف معلومه وعن الخلف في خبره الحق الحق وقوله الصدق فلما تبين ان مطلوبه كان خلاف المعلوم سبح الله تعالى وقدس علمه وخبره عن الخلف واما التوبة في حق الانبياء عليهم السلام فلا تستلزم كونها من ذنب لان منصبهم الجليل ينبغي ان يكون منزها مبرأ عن كل ما يحط عن درجة الكمال فلا شك ان التوقف في سؤال الرؤية على الاذن كان اكمل وقد ورد حسنات الابرار سيئات المقربين ثم قال الزمخشري ثم تعجب من المتسمين بالاسلام المتسمين باهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهبا ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة فانه من منصوبات اشياخهم والقول ما لقول ما قال بعض العدلية ❊ فيهم لجماعة سموا هواهم سنة ❊ لجماعة حمر لعمري موكفة ❊ قد شبهوه بخلقه وتخوفوا ❊ شنع الورى فتستروا بالبلكفة ❊ قال صاحب الانتصاف قد انتقل الزمخشري في هذا الفصل الى ما تسمعه من هجاء اهل السنة ولولا الاستنان بحسان بن ثابت الانصاري صاحب رسول الله وشاعره والمنافح عنه وروح القدس معه لقلنا لهؤلاء المتلقبين بالعدلية وبالناجين سلاما ولكن كما نافح حسان عن رسول الله فنحن ننافح عن اصحاب سنة رسول الله اعدائهم فنقول ❊ وجماعة كفروا برؤية ربهم ❊ هذا ووعد الله ما لن يخلفه ❊ وتلقبوا عدلية قلنا اجل ❊ عدلوا بربهم فحسبهم سفه ❊ وتلقبوا الناجين كلا انهم ❊ ان لم يكونوا من لظى فعلى شفه انتهى وقال بعض اهل السنة ايضا ❊ قوم غلوا في دينهم ثم ادعوا ❊ عدلا وتوحيدا دعاوى زخرفة ❊ نفوا الصفات عن الاله ورؤية ❊ وكذلك من عدم الهدى والمعرفة ❊ ردوا دليل السمع ثمت كابروا ❊ بالظلم للعقل الصريح وبالسفه ❊ كالكلب ان تحمل عليه الدهر او ❊ تتركه يلهث دائما بئس الصفة **قوله** من تفسيره وهو انه قال في قوله تعالى وانا اول المسلمين لان اسلام كل نبي مقدم على اسلام امته **قوله** وقيل

لاشعاره مذهب الاعتزال لانهم يقولون ان طلبه عليه السلام الرؤية ليس لنفسه بل لقومه كما تحققت منه

وقيل معناه انا اول من آمن بانك لا ترى في الدنيا انتهى مع انه موافق للمقام ولاصول اهل السنة والجماعة **قوله** يعني اسفار التورية قال العلامة الطيبي اي مجلد انها الالواح حملوا اسفار التورية وله سفر من الكتاب وسفر الكتاب كتبه والكرام السفرة الكتبة والمفهوم من ظاهر المعالم وتفسير الثعلبي وتفسير الحافظ الى الفرج والكواشي والتيسير ان المراد من الرسالة هنا هي البعث الى الناس لتبليغ الاحكام والمصنف خالفهم وفسره باسفار التورية تبعا للزمخشري كانهما ذهبا الى ذلك لصيغة الجمع ومولانا العلامة وافق هؤلاء الاعلام دونهما قلت فعلى قول هؤلاء الاعلام يكون الرسالة صفة لموسى وعلى قولهما اسما للاسفار اطلاقا للمصدر على ما يرسل به واما ورود الرسالات بصيغة الجمع فامره سهل على قول هؤلاء الاعلام وقراءة نافع وابن كثير يؤيد قولهم وكذا ظاهر قول المصنف في بيان قوله تعالى فخذ ما آتيتك اعطيتك من الرسالة يشعر ميله الى قول هولاء الاعلام **قال** تعالى وكن من الشاكرين قال العلامة الطيبي ان قوله وكن من الشاكرين من باب المبالغة اي كن بليغ الشكر اي معدودا في عداد الشاكرين بان يكون لك مساهمة كاملة فيهم لان النعمة وهي شرف النبوة والحكمة من اجل النعم **قوله** بدل من الجار والمجرور اي كتبنا كل شيء من المواعظ وتفصيل الاحكام في الكشاف وقوله من كل شيء في محل النصب مفعول كتبنا وموعظة وتفصيلا بدل منه والمعنى كتبنا له كل شيء كان بنو اسرائيل محتاجين اليه في دينهم من المواعظ وتفصيل الاحكام قال المحقق التفتازاني ربما يشعر بان من زائدة لا تبعيضية ولم يجعلها ابتدائية حالا من موعظة وموعظة مفعولا به لانه ليس له كثير معنى ولم يجعل موعظة مفعولا له وان كان شرائط النصب حاصلة لان الظاهر تفصيلا عطف على موعظة وظاهر انه لا معنى لقولك كتبنا له من كل شيء لتفصيل كل شيء واما عطفه على محل الجار والمجرور فبعيد من جهة اللفظ والمعنى واشار الى تخصيص العام الى ما يناسب الحال والمقام لظهور انه ليس على عمومه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء **قوله** من زمرد او زبرجد الطيبي زمردا بضمتين والراء مضمومة مشددة والذال معجمة في الكشاف وقيل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء قال الطيبي الواو ليس للجمع بل بمعنى او لما روى محيي السنة قال الكلبي كانت الالواح من زبرجدة خضراء وقال سعيد بن جبير كانت من ياقوت احمر انتهى في الكشف قوله كانت من زمرذ بضم الزاء والراء والذال المعجمة معرب وقد يفتح الراء وهو الزبرجد ولهذا كان قوله وقيل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء آبيا ان يكون بالواو بمعنى او كما نقل عن الكلبي وابن جبير لما يلزم من التكرار انتهى يعني ان حمل الواو على ظاهره يلزم التكرار وان جعل بمعنى او يكون خلاف الظاهر فارتكب خلاف الظاهر دفعا للتكرار وعبارة المصنف سالمة عن هذه الهجنة حيث اختار كلمة او في الاسماء الثلثة فقال وكانت من زمرد او زبرجد او ياقوت احمر وصحح حماه ودفعه التفتازاني وقال وهو غير الزبرجد يعرف ذلك الجوهريون فلا تكرار **قوله** وسقفها باصابعه الطيبي اي جعلها سقايف الجوهري السقايف الواح السفينة كل لوح منها سقيفة وفي بعض النسخ شققها بالشين المعجمة انتهى وفي اكثر النسخ او سقفها بكلمة او ولا وجه له في الحاشية السنانية في بعض النسخ شققها

بالشين المعجمة والقاف ولعله تصحيف قال شهاب وهو بمعناه وليس بتصحيف كما
توهم **قوله** او بدل من قوله فخذ ما آتيتك الطيبي والعطف على كتبنا احرى على سنن
البلاغة لما يلزم من البدل التعاطل وفك النظم لان قوله وكتبنا له في الالواح
مع ما عقب به من قوله فخذها بقوة معطوف على قوله قال يا موسى اني اصطفيتك
مع ما عقب به وهو فخذ ما آتيتك على سبيل البيان والتفصيل فلو جعل بدلا لدخل
بين المعطوف والمعطوف عليه اجنبي قال مولانا سنان عند قوله على اضمار القول
قدرة لعدم صحة عطف فخذها على كتبنا لا لاختلاف فيهما خبرا وانشاء كما توهم فان
ذلك جائز في غير الواو بل لعدم صحة المعنى بدونه لمكان له الا يرى الى انه لو بدل
قوله تعالى له بقوله لك ليكون في حيز قال يا موسى لصح المعنى بدون تقدير المقول
قوله فانه بمعنى الاشياء قال المحقق التفتازاني اشارة الى ان مجرد عموم اللفظ لا
يكفي لعود ضمير الجمع اليه في الكشاف الضمير في فخذها للالواح او لكل شيء لانه في معنى
الاشياء او للرسالات او للتورية انتهى والمص ترك التوراة لعدم ذكرها ههنا مع غناء
كلمة الالواح عنها اذ المراد بالالواح الواح التوراة **قوله** اي باحسن ما فيها كالصبر والعفو
بالاضافة الى الانتصار والاقتصاص على طريقة الندب والحث على الافضل كقوله واتبعوا
احسن ما انزل اليكم او بواجباتها فان الواجب احسن من غيره ويجوز ان يراد بالاحسن
البالغ في الحسن مطلقا لا بالاضافة وهو المأمور به كقولهم الصيف احر من الشتاء
في الكشاف اي فيها ما هو حسن واحسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر
فمرهم ان يحملوا على انفسهم في الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب كقوله واتبعوا
احسن ما انزل اليكم وقيل يأخذوا بما هو واجب او ندب لانه احسن من المباح و
يجوز ان يراد يأخذوا بما امروا به دون ما نهوا عنه على نحو قولك الصيف احر
من الشتاء انتهى قال الطيبي عند قول الزمخشري كالاقتصاص والعفو هذا يقوي
ما اوردناه على كلامه في البقرة عند قوله فمن عفي له من اخيه شيء ان اهل التوراة
كتب عليهم القصاص وحرم العفو ويخالف قوله بعدها في تفسير قوله ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او
خطاء انتهى في الكشف لا ينافي ما ذكره من بت القضاء عليهم في القصاص لانه
اراد ان يمثل الحسن والاحسن لا انه في التورية خصوصا انتهى قال المحقق التفتازاني
عند قوله كالاقتصاص والعفو هذا ينافي ما سبق من ان المكتوب على بني اسرائيل هو
القصاص قطعا والجواب بانه مثال الحسن والاحسن لا لكونه في التورية بعيد
جدا انتهى قلت لانك تحققت ان الزمخشري جعل للهاء في فخذها اربع احتمالات
ليس شيء منها خارجا منفصلا عن التورية ثم الاشكال بالمنافات مشترك الورود
بين الزمخشري والمص كما يظهر بالمراجعة سابقا ولاحقا ثم ان الزمخشري حمل
الاحسن في الوجه الثاني على الواجب والمندوب وجعل الحسن مباحا والمصنف جعل
الاحسن هو الواجب والحسن المندوب والمباح ولم اجد رجحان احد المسلكين على
الآخر في الكشف عند قول الزمخشري على نحو قولك الصيف احر من الشتاء قال المص
في سورة مريم هذا من وجيز كلامهم يقولون الصيف احر من الشتاء اي ابلغ في حره

من الشتاء في برده وتحقيقه ان تفضل حرارة الصيف على حرارة الشتاء غير
مراد اذ ليس مما يرتاب فيه ذو حس بل هو راجع الى تفضيل كثرة الحرارة او قوتها على
كثرة البرودة او قوتها او باعتبار الاحساس وذلك لان معنى احر وابلغ حرا متقاربان
ولهذا توصل في الممتنع بنحو قلت فمن جملة الممتنع الذي توصل بنحو على هذا قوله تعالى
وأمر قومك يأخذوا باحسنها في حاشية القطب والمعنى ان لحر الصيف حدة ولبرد
الشتاء حدة وحدة حر الصيف اكثر واشد من حدة برد الشتاء فالمأمور به في حسنه
ابلغ من المنهي عنه في قبحه انتهى **قال** تعالى ساريكم دار الفاسقين قال الحافظ ابو الفرج
فيها اربعة اقوال احدها انه جهنم قاله الحسن ومجاهد والثاني انها دار فرعون و
قومه وهي مصر قاله العوفي والثالث انها منازل من هلك من الجبابرة والعمالقة يريهم
اياها عند دخولهم قاله قتادة والرابع انها مصارع الفاسقين قاله السدي وفي معنى
الكلام ساريكم عاقبة من خالف امري وهذا تهديد للمخالف وتحذير للموافق انتهى والمصنف
ذكر الاقوال الثلثة الاول منها وترك الرابع منها وهو قول السدي لما ان مآله هو
القول الثالث الذي هو قول قتادة **قال** تعالى ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض
بغير الحق قال الحافظ ابو الفرج في هذه الآية قولان احدهما خاصة لاهل مصر فيما رأوا من
الايات والثاني انها عامة وهو الاصح وفي الايات قولان احدهما انها ايات الكتب
المتلوة ثم في معنى الكلام ثلثة اقوال احدها امنعهم فهمها والثاني امنعهم من الايمان بها
والثالث اصرفهم عن الاعتراض عليها بالابطال والثاني انها ايات المخلوقات كالسماء والارض
والشمس والقمر وغيرها فيكون المعنى اصرفهم عن التفكر والاعتبار بما خلقت وفي معنى
يتكبرون عن الايمان واتباع الرسول والثاني يحقرون الناس ويرون لهم الفضل عليهم
انتهى قال مولانا العلامة انما قال في الارض اشارة الى كونهم من العالم السفلي الذي
لا يليق الترفع بشان من كان منها ففيه تمهيد لقوله بغير الحق انتهى قال الامام ابو منصور
تكبروا على الرسل لانهم لم يروهم اشكالا لانفسهم وكذا كل من تكبر على آخر فانما يتكبر
لما لم يره مثلا لنفسه او لما يرى نفسه سليمة عن العيوب ورأى في غيره معيوبا او رأى
في نفسه حقوقا عليه واذا كان الخلق كلهم اكفاء بعضهم لبعض وفيهم العيوب و
الحاجات فلا يسع احد التكبر على احد واما الله فانه لا مثل له وهو منزه عن العيوب
والحاجات فلذلك كان له التكبر والعظمة بالحق انتهى وهو كلام نفيس **قوله** ساصرف
عن اياتي المنصوبة في الافاق والانفس الذين يتكبرون في الارض بغير الحق بالطبع على
قلوبهم فلا يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها وقيل ساصرفهم عن ابطالها وان اجتهدوا
كما فعل فرعون فعاد عليهم باعلائها او باهلاكهم في الكشاف ساصرف عن اياتي
بالطبع على قلوب المتكبرين وخذلانهم فلا يفكرون فيها ولا يعتبرون بها غفلة وانهماكا
فيما يشغلهم عنها من شهواتهم وقيل ساصرفهم عن ابطالها وان اجتهدوا كما اجتهد
فرعون ان يبطل آية موسى بان جمع لها السحرة فابى الله الا علو الحق وانتكاس الباطل
الباطل ويجوز ساصرفهم عنها وعن الطعن فيها والاستهانة بها وتسميتها سحرا باهلاكهم
قال العلامة الطيبي عند قوله وقيل ساصرفهم عن ابطالها الخ فعلى هذا الكلام مع
قوم رسول الله فيكون متصلا بما سبق من قصتهم وهي اولم يهد للذين يرثون

الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم ويكون ايراد
قصة موسى وفرعون للاعتبار كما قال وان اجتهدوا كما اجتهد فرعون فقوله وان
يروا كل آية لا يؤمنوا بها الآية عطف على قوله يتكبرون في الارض وعلى الاول الآية
عامة وعطف وان يروا على ساصرف للتعليل على منوال قوله ولقد آتينا داود وسليمان
علما وقالا الحمد لله الآية انتهى في الكشف هذا الكلام على ان الخطاب مع كافري مكة
على هذا الوجه وهو اعتراض حسن لان من حق من ساق قصة للاعتبار ان ينبه مكانه
كلما وجد فرصة التمكن وعلى الاول والثالث ايضا هو اعتراض وقوله واتخذ قوم موسى
رجوع الى القصة فافهم انتهى فالزمخشري ذكر في بيان هذا النظم الشريف وجوها ثلثة
والمص ذكر الوجوه على ترتيب الزمخشري اما ذكر الاولين فظاهر واما الوجه الثالث فالظاهر
انه اشار اليه بقوله او باهلاكهم واكتفى في هذا الوجه بهذا القدر لان ماله الى الوجه
الثاني لان طعنهم فيها واستهانتهم بها وتسميتهم اياها سحرا يعود الى السعي بابطالها
قوله فعاد عليه الضمير المستتر في عاد الى الفعل المذكور ضمنا في فعل او الى الابطال او الى البطلان
الذي يتضمنه الابطال ثم ان المراد من الايات على الوجه الثاني والثالث هو ايات الكتب
المتلوة ومن الذين ارادوا ابطال الايات واجتهدوا فيه هم قوم رسول الله المكذبين
وقوله كما فعل فرعون تنظير لاجتهاد قوم رسول الله المكذبين بالابطال لامتثاله ولعل
المص عدل عن قول الزمخشري كما اجتهد فرعون ان يبطل آية موسى بان جمع لها السحرة
فابى الله الا علو الحق وانتكاس الباطل وذكر بدله كما فعل فرعون فعاد عليه باعلائها
لان كلام الزمخشري مع ان فيه التطويل قاصر بالقصور في الافادة لان قوله كما اجتهد فرعون
ان يبطل اية موسى بان جمع لها السحرة صورة واحدة من صور اجتهاداته المتنوعة
المختلفة في ابطال ايات موسى من ايات التسع نعم لو ترك بان جمع لها السحرة لبقي الكلام
على اطلاقه وتسلم عن الاختصار مع انه يكون الكلام قلقا نعم يمكن دفع القصور
بان هذا القول في قوة مثلا فالمص اثر عبارة عامة شاملة مع غاية الايجاز مع
سلامته عن مظنة القصور ومؤنة التوجيه ثم الظاهر للمص ان يقول وان اجتهدوا
كما اجتهد فرعون ولم يقل هكذا بل قال كما فعل فرعون بعد قوله وان اجتهدوا فغاير
التنسق ايماء الى الفرق بين حال فرعون وحال قوم رسول الله وذلك ان الظاهر من
الايات على هذا التقدير هي الايات المنزلة على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي
الطبقة الاعلى من الفصاحة بحيث يعجز عنها البشر وكونها كذلك امر عقلي ومن سعى
في ابطالها من الكفرة بتوهم القدرة على اتيان مثلها لا يسعى لذلك الا بالمراجعة
الذهنية وبتعمق نظره وبتدقيق فكره وبالتوغل في المقدمات العقلية وترتيبها
فابطال تلك الايات وان لم يقدر عليه احد الان من توهم ذلك لا يراجع الا ذهنه
وعقله واما ايات موسى فلما كانت من الامور المحسوسة البصرة يباشر من توهم ابطالها
بالاعمال الظاهرة والافعال المحسوسة مثل جمع السحرة واحضار الحبال والعصي و
المعصي وقتل السحرة وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وصلبهم في جذوع النخل كل ذلك
من الافعال والاعمال فلذلك قال في فرعون كما فعل فرعون وقال في قوم رسول الله
اجتهدوا لان سعيهم في ابطال ايات نبينا بتوهم القدرة فيهم على اتيان مثلها لم يكن

لم يكن بالاعمال الظاهرة بل بالعقل فقط فلذلك عبر في الاول بالاجتهاد وفي
الثاني بالفعل اشارة الى الفرق ويحتمل ان يكون وجه تبديل اجتهد بفعل ان فرعون
كان ملكا في مصر ممكنا له في الارض ما لم يمكن لقريش بحيث يحصل له ما اراده في
مملكته بمجرد القول وامره ونهيه بدون حاجة الى السعي العظيم والاهتمام الجسيم
فمع هذه القوة القاهرة والسلطنة الجابرة بحيث يحصل له عظايم الامور بادنى
التفاتة كان مقهورا مغلوبا عاد عليه وبال فعله واختبارا مره فخلاصته ان الفعل
من فرعون ليقوم مقام الجهد العظيم والاهتمام الجسيم عن غيره من احاد الرعية فمع ذلك
كان مقهورا فانتم يا قوم محمد لعدم سلطنتكم وعدم مكنتكم وقوتكم مثل قوة فرعون
ومكنته اجدر ان تكونوا مصروفين مقهورين مغلوبين فبدل المص وقال كما فعل
فرعون بدل كما اجتهد فرعون لما ذكرنا قوله صلة يتكبرون اي يتكبرون بما ليس
بحق وهو دينهم الباطل وحال من فاعله في الكشاف بغير الحق فيه وجهان ان يكون
حالا بمعنى يتكبرون غير محقين لان التكبر بالحق لله وحده وان يكون صلة لفعل
التكبر اي يتكبرون بغير حق وما هم عليه من دينهم قوله وهو يؤيد الوجه الاول اي قوله
تعالى وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها يؤيد ان المراد بالصرف عن ايات الله هو الصرف
عن فهمها وعن الايمان بها بالطبع على قلوبهم وانما قال يؤيد دون يدل لاحتمال
ان يكون المراد لا يؤمنون بها بل ينكرونها ويقصدون ابطالها لكن المتبادر من
الصرف عن الايات هو الصرف عن فهمها وعن الايمان بها واما الصرف عن ابطالها
فليس في الفهم بهذه المرتبة فلذا ضعف الوجه الثاني اتباعا للزمخشري واكتفى
في الوجه الثالث بادنى ما يكفي وقدم الوجه الاول بلا تمريض ولا تضعيف قوله اي ذلك
الصرف بسبب تكذيبهم وعدم تدبرهم للايات قال مولانا العلامة وتبعه سنان
الوجه عندي هو ان يكون ذلك اشارة الى التكبر لان سبب الصرف قد علم من قوله
الذين يتكبرون لما تقرر في الاصول ان ترتب الحكم على الموصول يدل على علية الصلة
انما المحتاج الى البيان سبب ذلك التكبر في الكلام على ما ذكرنا يكون على احسن وجوه
الانتظام وحيث يشار فيه اولا الى ان سبب الصرف هو التكبر عن الانقياد للانبياء
عليهم السلام ثم يصرح بان سبب التكبر تكذيب المعجزات الدالة على صدقهم ثم ينبه
على ان سبب التكذيب انهماك المتكبرين في اسباب الغفلة عن جهة دلالة الايات
المذكورة على صدقهم في دعوى النبوة واعراضهم عن النظر فيها فلا بد من صرف القول المذكور
عن ظاهره وتأويله بالوجه المذكور كيلا يكون مظنة الاعتذار من جهتهم انتهى والجواب
تكذيب المكذبين لايات الله متحقق في علم الله الازلي قبل وجودهم في الخارج وتكذيبهم
اياها متحقق في الخارج بعد وجودهم في الخارج فالتكذيب الاول هو سبب للصرف
المذكور ومقدم عليه والتكذيب الثاني متأخر عن الصرف وناشئ منه فقول المص
اي ذلك الصرف بسبب تكذيبهم المراد من التكذيب ههنا هو التكذيب الواقع في علم الله الازلي
المحيط بكل شيء قبل وجودهم لا التكذيب الواقع منهم بعد وجودهم فالمتأخر عن الصرف
والناشئ منه هو هذا التكذيب والمتقدم على الصرف والسبب له هو التكذيب الواقع منهم
في علم الله فيكون الكلام مثل قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم فيكون معنى الآية والله

اعلم ذلك الصرف منّا بسبب تحقق تكذيبهم في علمنا الازلى وتحقق كونهم غافلين
عن الايات في علمنا الازلى فقول مولانا العلامة فلا بدّ من صرف القول عن ظاهره
وتأويله بالوجه المزبور كيلا يكون مظنّة الاعتذار من جهتهم يرهيا ان الظاهر
للنظر الجليل ان يجعل اسم الاشارة في قوله تعالى ذلك بانهم كذبوا الآية الى الصرف
المذكور في قوله تعالى ساصرف عن اياتى كما فعله المص لكنّه غير مستقيم لانه اذا
نشاء تكذيبهم لايات الله من صرفه تعالى اياهم عنها وطبعه تعالى على قلوبهم يلزم
تقدّم الشئ على نفسه فان قصدا لدفع وقيل انّ سبب الصرف هو التكذيب العلمى
والمسبّب عن الصرف هو التكذيب المتحقق بعد وجودهم فلا دور فرد حينئذ انه يكون
النظم الشريف مظنة الاعتذار في الاخرة من جهة المكذبين في تكذيبهم حيث يعتذر
المكذّبون لايات الله بانك صرفتنا عن اياتك بسبب علمك الازلى لتكذيبنا بعد
وجودنا في الدنيا كذبنا اياتك في الدنيا بالطبع على قلوبنا والصرف منك عن
اياتك المسبّب ذلك الطبع والصرف عن علمك الازلى لتكذيبنا فلما كان النظم الشريف
على تخريج البيضاوى مظنة الاعتذار وذلك غير مرضى عندالقوم فلا بدّ ان يصرف
النظم الشريف عن الظاهر الذى حمله عليه البيضاوى وان يأوّل لتأويل الذى ذكرنا
اعنى جعل ذلك اشارة الى التكبر لا الى الصرف حتى لا يلزم المحذور هذا ما فهمه العلامة
والجواب ان الحسن والقبح شرعى لا عقلى فله تعالى التصرف في ملكه كيف يشاء لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون فقوله كيلا يكون مظنة للاعتذار من جهتهم مبنى على اصول اهل
الاعتزال لانهم ينكرون القضاء الازلى في الافعال الاختيارية للعباد وينفون ذلك
لئلا يلزم الظلم بالذم والعقاب واهل الحق مع اثباتهم القضاء الازلى يقولون لا يلزم
ظلم لانه تعالى يتصرف في ملكه كيف يشاء على انا نقول هو تعالى علم في الازل انهم
يكذبون في الدنيا باختيارهم وانهم يصرفون اختيارهم الى التكذيب فصرفهم بذلك
في الازل عن اياته فلو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم فعدم اسماعه تعالى اياهم اياته لعلمه
تعالى فيهم في الازل شرّا اى كفرا وتكذيبا لا خيرا اى ايمانا وتصديقا ثم نقول ايضا
جعل العلامة سبب تكبّر المشركين تكذيبهم ايات الانبياء وهو محل نظر بل تكبّر الكافرين
سبب لتكذيبهم اهذا الذى بعث الله رسولا اهذا الذى يذكر آلهتكم انا خير من هذا الذى
هو مهين ولا يكاد يبين ااسجد لمن خلقت طينا اسجد لمن خلقتنى من نار وخلقته
من طين لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم قال المصنف في تفسير قوله تعالى
قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله يعنى كفار قريش لما روى ان ابا جهل
قال زاحمنا بنى عبد مناف حتى صرنا كفرسى رهان قالوا منا نبى يوحى اليه والله لا
نرضى به الا ان يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت وفي المعالم والمقبلى وغيرهما في سبب
نزول هذه الآية ان الوليد بن المغيرة قال والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها
منك لانى اكبر منك سنّا واكثر منك مالا فنزلت هذه الآية ثم بعد ذلك كله
ان حمل ذلك في قوله تعالى ذلك بانهم كذبوا باياتنا الآية اشارة الى الصرف قول
الزجاج وهو مع انه امام في العربية بحيث لا يشق غباره كذلك امام في التفسير فتبع
الزمخشرى والمص في ذلك للزجاج قوله ولقائهم الدار الاخرة او ما وعد الله في

الاخرة في الكشاف يجوز ان يكون من اضافة المصدر الى المفعول به ولقائهم
الاخرة ومشاهدتهم احوالها ومن اضافة المصدر الى الظرف بمعنى ولقاء ما وعده
الله في الاخرة قال تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم الطيبى وفي افراد الضمير
في بعده للدلالة على ان موسى عليه السلام فارق القوم الى الطور وحده ولم
يصحب معه اولئك السبعين الذين طلبوا الرؤية كما زعم انتهى ابو حيان ان كلمة
من في الموضعين اعنى من بعده ومن حليهم متعلقة باتخذ وجاز ذلك لاختلاف
مدلوليهما لان من الاولى لابتداء الغاية ومن الثانية للتبعيض الشيخ زكريا ويجوز
تعلق من الثانية بمحذوف على انه حال من عجلا لكونه صفة له تقدمت عليه قوله
التى استعاروها من القبط حين هموا بالخروج من مصر واضافتها اليهم لانها كانت
في ايديهم او ملكوها بعد هلاكهم في الكشاف فان قلت لم قال من حليهم ولم يكن
الحلى لهم انما كانت عوارى في ايديهم قلت الاضافة تكون بادنى ملابسة وكونها
عوارى في ايديهم كونه ملابسة على انهم قد ملكوها بعد المهلكين كما ملكوا غيرها
من املاكهم الا ترى الى قوله عز وجلّ فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام
كريم كذلك واورثناها بنى اسرائيل انتهى قال مولانا العلامة من حليهم الذى استعاروها
من القبط حين هموا بالخروج من مصر واضافتها اليهم للملابسة لانها كانت في ايديهم
واما ما قيل انهم ملكوها بعد المهلكين فلا صحة له لفظا ولا معنى اما الاول فلان
التدافع بين الوجهين يأبى عن عبارة العلاوة واما الثانى فلان المهلكين هم
الرجال والحلى كانت نسائهم وقيل هذا الحلى ما اخذه بنو اسرائيل من قوم فرعون بعد
الغرق وعلى هذا يصح الوجه الثانى انتهى وكتبت في الحاشية المراد من القائل في قوله وقيل
هذا الحلى هو القرطبى في تفسيره وكتبت في الحاشية ايضا ومن ههنا اتضح خبط صاحب
الكشاف ومن حذا حذوه انتهى قلت قوله والحلى كانت لنسائهم في غاية السقوط
لان قوم فرعون وملائه من الرجال يتزينون بالحلى حتى بالاساور وفي ايديهم
ام انا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين فلولا القى عليه اسورة من ذهب
قدح في رسالة موسى عليه السلام بامور ثلثة بمهانة لباسه وبعسرة بيانه
وبعدم تزيينه بزينة الملاء من قومه وهذا التزين بالاسورة ولقد كان التزين
بالسوار من عادة ملوك العجم ايضا ومن ذلك قوله عليه السلام لسراقة رضى الله
تعالى عنه كيف انت اذا لبست سوارى كسرى فلما وقع هزيمة العجم في حرب قادسية
وقائدهم رستم وكان فيه سوارى كسرى اخذوا السوارى مع جملة الغنايم وفي
عسكر المسلمين سراقة وقائدهم سعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنه فطلب سراقة
والبسها اياه فعدّ هذا من اعلام النبوة كما ذكره الحفاظ من المحدثين في كتبهم
التى الفوها في دلائل النبوة وقد كان الاسورة من حلى اهل الجنة ايضا وحلوا اساور
من فضة وسقيهم ربهم شرابا طهورا قال مولانا سنان غير قول المص او ملكوها
بعد هلاكهم هذا يخالف ما ذكره في سورة طه عند قوله تعالى ولكنا حملنا اوزارا
من زينة القوم ولعلهم سمّوها اوزارا لانها آثام لان الغنايم لم تكن تحل بعد
ولانهم كانوا مستأمنين وليس للمستأمن ان يأخذ مال الحربى والجواب انك قد

تحققت ان ما ذكره المص في البقرة موافق لكلام ائمة التفسير ممن يقول
بان موسى دخل في مصر بعد هلاك فرعون وذهب الى الطور من مصر وممن يقول انه
ما دخل مصر بعد هلاك فرعون بل بعث يوشع اميرا على جندين مع كل منهما اثنى عشر
الفا الى مدائن فرعون وغنموا ما كان فيها من الاموال وخلف يوشع على قوم فرعون
رجالا منهم وعاد الى موسى بمن معه من المؤمنين غانمين شاكرين حيث ان القولين
من الائمة متفقان على ان موسى عليه السلام وقومه ورثوا اموال فرعون وقومه
حتى نقودهم وهو الموافق لقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام
كريم واورثناها بني اسرائيل لان الخزاين والكنوز لا يوضع فيها عادة الا ما يتزين
من الذهب والفضة والجواهر وقول المصنف ههنا او ملكوها بعد هلاكهم هو
الموافق لقوله الواقع في البقرة الموافق لكلام ائمة الحديث والتفسير وان الارض لله
يورثها من يشاء من عباده وان الله الامر من قبل ومن بعد وليس ههنا خبط
اصلا لا في كلام المصنف ولا في كلام الزمخشري كما زعم مولانا العلامة نعم ان كلام
المص والزمخشري الواقع في سورة طه مخالف لكلامهما في سورة الاعراف وسورة
البقرة الا ان ليس كل منهما متفردين في هذه المقالة اعني ان الغنايم لم تحل لهم
بل ذكرها كثير من المفسرين عند قوله تعالى اوزارا من زينة القوم حتى الامام البغوي
والقرطبي وغيرهما من اصحاب الروايات ولعل اختلاف الاقوال نشاء من الروايات
المتخالفة المتضادة فجرى المص في البقرة والاعراف على مقتضى البعض منها وفي سورة
طه على مقتضى بعض مخالف للبعض المذكور ولم يعكس لان قوله تعالى في طه اوزارا
من زينة القوم يناسبه رواية انهم لم يملكوا تلك الحلى وقوله تعالى في الاعراف و
اتخذ قوم موسى من حليهم يناسب رواية ملكوها لان ظاهر الاضافة هو التملك
كما في غلام زيد ومال عمرو وعلى ان الظاهر ان شبهة تحريم الغنايم لهم غير واردة لان
هلاك القبط لم يكن بقتال من بني اسرائيل معهم حتى يرد على القائل بالتملك ذلك وقد
اهلكهم الله بدون مدخل في ذلك ولا كسب منهم فالظاهر من الغنايم التي حرمت
عليهم هي الغنايم التي حصلت لهم بمباشرة الحرب والقتال معهم واهلاك غالبهم
بالقتل والغلبة ويؤيد ما قلنا قوله تعالى في تركة القبط واموالهم واورثناها بني
اسرائيل وفي آية اخرى واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض
ومغاربها التي باركنا فيها فالقول بتحريم تركتهم على بني اسرائيل في هذه القصة يأبا
عنها الايات الدالة على توريثهم تلك التركة اياهم والوجه ما قلنا والله اعلم بحقيقة
الحال قوله وقيل صاغه بنوع من الحيل فيدفع الريح في جوفه ويصوت ضعفه لانه مخالف
لقوله تعالى فقبضت قبضة من اثر الرسول لانه ورد في الاثر ان المراد من الرسول هو
جبرئيل عليه السلام ومن اثره هو اثر حافر فرسه الذي هو فرس الحيوة الذي يقال له حيزوم
الا انه اختلف الائمة ههنا بعد اتفاقهما في ان السامري اخذ قبضة من التراب الذي
الذي هو موطئ فرسه عليه السلام والقيه على حليهم حين الاذابة فصار حيوانا
ذا لحم ودم وله خوار في انه هل اخذ هذا التراب حين انفلق البحر ودخل فرعون مع
جنوده فيه وهو قول الاكثرين من الائمة او اخذه حين جاء جبرئيل عليه السلام راكبا

راكبا على فرس الحيوة لدعوة موسى عليه السلام الى جانب الطور للمناجاة والمكالمة
وهو قول بعضهم واختلف الروايات ايضا في معرفة السامري ذلك فالبعض على
انه عرف من حضار الموطئ عقيب وطئ الفرس المذكور او انه يعلم جبرئيل عليه السلام
من حال صباه لان امه طرحته في كهف جبل خوفا من فرعون حين كان يذبح ابنائهم
ويستحيي نساءهم فغذاه جبرئيل عليه السلام واختلفا ايضا في انه من بني اسرائيل
او ليس منهم بل من قوم كانوا يعبدون البقر فلما سمع من بني اسرائيل حين جاوزوا البحر
قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وكان الههم البقر فرح به وصمم على تخذ بعهم فانتهز
الفرصة فكان ما كان ثم القول بانه ليس فيه حيوة بل صاغه بنوع من الحيل الخ هو
قول القفال الشاشي بل قول اكثر اهل الاعتزال لانه لا قدرة للسامري اعطاء الحيوة
للجمادات وانما قدرته لصياغة الحلى وجعلها على شكل البقر واما اعطاء الحيوة لهذا
الشكل وجعله ذا لحم ودم فهو خارج من قدرة العبد فليس هذا الفعل الا من جانب الحق
مخالف لاصولهم لان من جملة اصولهم انه تعالى لا يفعل القبيح وهذا الفعل قبيح عندهم
مثل تسليط الجن والشياطين على اعضاء بني آدم وقواهم وتأثيرهم واضرارهم بها
فكما ان هذا قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه عندهم فكذلك ذلك الاعطاء لانه اضلال
للعباد والقاؤهم على الضلالة وظني ان صاحب الكشاف لا يوافقهم في هذا الباب
اعني جعل هذا الحيوان ذا روح ولحم ودم بل يخالف المعتزلة في هذا ويجوز ذلك الجعل
منه تعالى ووجدت منه مخالفة لقومه المعتزلة في عدة امور منها تجويزه عذاب
القبر ومنها تجويزه صدور الكذب وقول الزور في الاخرة عن الكفرة والمشركين و
اخوانه المعتزلة لا يجوزون صدور الكذب منهم في ذلك اليوم وقد ردوا بطل كلام
الجبائي عند تفسير قوله تعالى قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ومنها انه خالف ابا
مسلم الاصفهاني وهو من عظماء المعتزلة وقدمائهم في كثير من المواضع ومن جملة
ذلك عند قوله تعالى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك فانه ذكر فيه معنى
مخالفا لعامة اهل التفسير فلم يتابعه بل ذكر فيه معنى ذكره ائمة التفسير من الصحابة
والتابعين والعجب كل العجب انه استحسن الامام في تفسيره هذا المعنى المردود
مع عدم قبول الزمخشري وعدم ارتضائه ذلك قوله وانما نسب الاتخاذ وهو
فعله اما لانهم رضوا به او لان المراد اتخاذهم اياه الها في الكشاف فان قلت لم
قيل واتخذ قوم موسى والمتخذ هو السامري قلت فيه وجهان احدهما ان ينسب
الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره ووجد فيما بين ظهرانيهم كما يقال بنو تميم قالوا
كذا وفعلوا والقائل والفاعل واحد ولانهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به
فكانهم اجتمعوا عليه والثاني ان يراد واتخذوه الها وعبدوه انتهى في تفسير ابي
حيان واتخذ قوم موسى ان كان الاتخاذ بمعنى اتخاذه الها معبودا فصح نسبته الى
القوم وذكر انهم كلهم عبدوه غير هرون ولذلك قال رب اغفر لي ولاخي وقيل انما
عبده قوم منهم لا جميعهم لقوله ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون
وان كان بمعنى العمل كقوله تعالى كمثل العنكبوت اتخذت بيتا اى عملت وصنعت
فالمتخذ انما هو السامري واسمه موسى بن ظفر من قرية تسمى السامرة ونسب

ذلك الى قوم موسى مجازا كما قالوا بنو تميم قتلوا فلانا وانما قتله واحد منهم و
لكونهم راضين انتهى قال مولانا العلامة ونسبة الاتخاذ اليهم لا لانهم رضوا
بفعله بل لان المراد اتخاذهم اياه الها على ما دل عليه التشنيع الآتي وانما حذف
قوله الها لدلالة مساق الكلام عليه وفيه ايهام ان ما صنعوا امر منكر مع قطع النظر
عن عبادته انتهى وفيه نظر من وجهين والزمخشري اورد في جواب السؤال وجوها
ثلثة واقتصر المصنف على اثنين منها وترك الوجه الاول والعلامة اقتصر على الوجه
الثالث وترك الاولين ثم ان اتخذ على الوجهين الاولين يتعدى الى مفعول واحد
وعلى الوجه الثالث يتعدى الى المفعولين فمعنى اتخذ قوم موسى من حليهم عجلا بمعنى صيروه الها
قوله تقريع على فرط ضلالتهم واخلالهم بالنظر والمعنى الم يروا حين اتخذوه الها
انه لا يقدر على كلام ولا على ارشاد سبيل كاحاد البشر حتى حسبوا انه خالق الاجسام
والقوى والقدر في الكشاف الم يروا حين اتخذوه الها لا يقدر على كلام ولا على هداية
سبيل حتى لا يختاروه على من لو كان البحر مدادا لكلماته لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته
وهو الذي هدى الخلق الى سبيل الحق ومناهجه بما ركز في العقول من الادلة وبما انزل في
كتبه انتهى والرؤية بمعنى العلم اى الم يعلموا والسبيل في عبارة المص ليس بمعنى الحجة
والدليل على معناه الحقيقي وقوله كاحاد البشر اى كقدرة احاد البشر مثال للمنفي لا للنفي
واللام في الاجساد والقوى والقدر للاستغراق الحقيقي والمص ترك نسق الكشاف
وذكر بدله حتى حسبوا انه خالق الاجسام وخالق القوى والقدر لان نسق الزمخشري
اعني حتى لا يختاروه على من الخ يوهم انهم اتخذوا العجل الها حسبوا انه موجود وراء
خالق السموات والارض غايته انه يستحق العبادة فعكفوا عليه وعبدوه مؤثرين
العجل على الله تعالى في العبادة مثل مشركي العرب يعبدون الاصنام ويدعونهم ويطلبون
منهم الحاجات وليس الامر هنا كما يتوهمه نسقه لانهم حسبوا ان معبودهم الذي عمله
السامري لهم هو خالق السموات والارض واله موسى وهرون وان موسى نسي معبوده
فذهب الى الطور يطلبه فيه وانما الهه والههم هو هذا المصنوع فترك المص نسق
حتى لا يختاروه وذكر بدله حتى حسبوا الخ لئلا يرد عليه ما ورد على الكشاف من
الايهام والاختلال وفي قوله تعالى الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اشعار
لعدم قدرته وعجزه عما يقدر عليه احاد الناس مثل التكلم وارشاد السبيل فحسبان
مثل هذا العاجز الذي لم يقدر عليه احاد البشر انه خالق جميع الاجسام العلوية
والسفلية وخالق جميع القوى والقدر المتحققة في جميع المخلوقات نهاية في الضلالة
وغاية في الاخلال بالنظر فنسق المص اشد ارتباطا لنسق النظم الشريف واقوى
تقريعا على فرط ضلالتهم من قول الزمخشري من لو كان البحر مدادا لكلماته الى آخره
وصاحب الكشاف لاحظ عنوان لا يكلمهم حيث نفى عنه التكلم فوصف تعالى بما
ذكره تقريعا على ضلالتهم والمص لاحظ في الفعلين المنفيين اعني لا يكلمهم ولا يهديهم
سبيلا نفي القدرة عنه على التكلم والهداية اللتين هما مقدورا احاد البشر فوصف
تعالى بالقدرة التي ذكرها لما انها يعترف بها المؤمن والكافر والموحد والمشرك فيكون
اشد في التقريع اياهم بفرط الضلالة واعظم في التوبيخ لهم بفرط الاخلال في النظر

في النظر قال الامام الواحدي والثعلبي وغيرهما في تفسير قوله تعالى لا يكلمهم اى لا
تستطيع كلاما ثم العجب كل العجب من صاحب الكشاف انه وصف تعالى ههنا بما
ذكره من قوله من لو كان البحر مدادا لكلماته لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته مع انها
هادم لاصول الاعتزال كما ان نفي التكليم عن العجل بقوله تعالى لا يكلمهم ينقض قواعد
هم عن اصولها لانهم باجمعهم نفوا عنه تعالى صفة التكليم والتكلم ويقولون في
الايات الصريحة الدالة على كونه متكلما بتأويلات لا يقبلها ارازل الناس واسافلهم
بل يضحك منها الصبيان والمجانين لبداهة بطلانها ولذا افتى بكفرهم ائمتنا الاسلاف
مثل السفيانين واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه والبخاري ومسلم وغيرهم ومن نظر
في كتاب خلق الافعال للامام البخاري يصدق كلامي تصديقا بينا وكأن المص شكر الله
سعيه يعرضه بايراد هذا النسق ويقول له بلسان الحال انى لك هذا النسق الذي
ذكرته وانت وقومك منكرون لكلام الله تعالى وتصفونه تعالى بعدم القدرة
على التكلم والتكليم وقوله تعالى الم يروا انه لا يكلمهم ينعي عليهم وينادي باعلى
صوت على فساد مذهبهم **قوله** تكرير الذم اى اتخذوه الها اشارة الى ترجيح الوجه
الثاني قال تعالى ولما سقط في ايديهم اى ندموا على عبادة العجل وهذا من فصيحات
القرآن والعرب تقول لكل نادم على امر وعاجز عن شيء سقط في يديه واسقط لغتان
واصله من الاستيسار وذلك ان يضرب الرجل ويصرعه فيرمي به في يديه الى الارض
ليأسره فيكتفه والمرمي به مسقوط في يد الساقط كذا في تفسير الثعلبي **قوله** كناية
عن اشتداد ندمهم فان النادم المتحسر يعض يده غما فيصير يده مسقوطا فيها و
قرئ سقط على البناء للفاعل بمعنى وقع العض فيها وقيل معناه سقط الندم في
انفسهم في الكشاف ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لان من شان
من اشتد ندمه وحسرته ان يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لان فاه قد
وقع فيها وسقط مسند الى في ايديهم وهو من باب الكناية وقرأ ابو السميقع
سقط في ايديهم على تسمية الفاعل اى وقع العض فيها وقال الزجاج معناه سقط الندم
في ايديهم اى في قلوبهم وانفسهم كما يقال حصل في يده مكروه وان كان محالا ان يكون
في اليد تشبيها لما يحصل في القلب وفي النفس بما يحصل في اليد ويرى بالعين في
حاشية الطيبي عند قول الزمخشري اشتد ندمهم قال اشتد لانه كناية عن ندم
والكناية ابلغ والاصل سقط فوه في يده لان النادم يعض انامله ويقرع اسنانه
عليها ثم بني للمفعول نحو مر بزيد وسير بعمرو واما قراءة ابن السميقع سقط في ايديهم
على اضمار الفاعل فوجهها ان يكون الفاعل ايضا الغم والذي شجعه على اضماره استمرار
الاستعمال فيما لم يسم فاعله واشتهاره في معنى الندم وصيرورته مثلا فيه ومن ثم
جسر الزجاج حتى قال سقط الندم في ايديهم انتهى وذكر في حاشية ابن تمجيد اقول
في هذه القراءة يلزم حذف الفاعل والاضمار قبل الذكر الا ان يقال المرجع معلوم بشهرة
استعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى فهو كالمذكور حكما انتهى في حاشية التفتازاني
وجعله كناية لا مجازا لعدم المانع عن الحقيقة وجعل الفاعل في قراءة المبني للفاعل
ضمير العض دون الغم لانه اقرب الى المقصود لان كونه كناية عن الندم انما هو حيث

يكون سقط الغم على وجه العض ثم الايدى على هذا حقيقة وعلى تفسير الزجاج استعارة
بالكناية قال الشيخ زكريا اختلف نسخ القاضى وفى بعضها كناية عن ان اشتد ندمهم
وفى بعضها كناية عن من اشتد ندمهم ولا معنى للاول انتهى قلت وفى نسختى كناية
عن اشتداد ندمهم كما كتبنا وهو متحد مع النسخة الاولى كما كتبنا ولم يظهر لى وجه
ما ذكره الشيخ زكريا اذ الظاهر ان قوله كناية خبر لمبتدء محذوف وهو قولنا السقوط
فى ايديهم وهو ظاهر لا سترة فيه واما قوله كناية عمن اشتد ندمهم كما فى بعض
النسخ فيحتاج الى التصرف والتأويل فى حاشية مولانا سعدى عند قوله فان
النادم المتحسر الحق التعبير فان الذى يشتد ندمه وتحسره الخ انتهى قلت وهو غير
وارد فان معنى النادم ههنا ليس مطلق من ندم وكذا معنى المتحسر ليس مطلق من
تحسر بل المتصف بشدة الندم والمتصف بشدة التحسر على ما يدل عليه القرينة
الحالية والمقالية قوله وعلموا فى الكشاف وتبينوا ضلالهم كانهم ابصروه بعيونهم
قوله وقراءهما حمزة والكسائى بالتاء وربنا على النداء الانسب ان يذكر هذا القول
عقيب قوله وتغفر لنا قوله شديد الغضب وقيل حزينا فى تفسير ابى الفرج فى الاسف ثلثة
اقوال احدها انه الحزين قاله ابن عباس والحسن والسدى والثانى الجزع قاله مجاهد
والثالث انه الشديد الغضب قاله ابن قتيبة والزجاج وقال ابو الدرداء الاسف
منزلة وراء الغضب اشد منه انتهى والمص ضعف كونه بمعنى الحزين تبعا للزمخشرى
والاولى ان يجرد عن صيغة التمريض لما علمت انه مروى عن ابن عباس وهو اعلم الناس
باستعمالات العرب وبمعنى القرآن وابن الجوزى ممن يوثق فى نقله مع ان الغضبان
من صيغ المبالغة مثل الرحمن فشدة الغضب يفهم من الغضبان قوله فعلتم بعدى
حيث عبدتم العجل والخطاب للعبدة او قمتم مقامى ولم تكفوا العبدة والخطاب
لهرون والمؤمنين معه فى الكشاف خلفتمونى قمتم مقامى وكنتم خلفائى من بعدى
وهذا الخطاب اما ان يكون لعبدة العجل من السامرى واشياعه او لوجوه بنى اسرائيل
وهم هرون والمؤمنون ويدل عليه اخلفنى فى قومى والمعنى بئس ما خلفتمونى حيث عبدتم
العجل مكان عبادة الله تعالى وحيث لم تكفوا من عبد غير الله انتهى قلت وهذا الترديد
من الزمخشرى بعد قوله قمتم مقامى وكنتم خلفائى من بعدى قبيح ولقد احسن المص
حيث جعل محل الترديد قوله تعالى بئس ما خلفتمونى من بعدى بلا تقييد بقيد واقع فى
احد الترديدين ثم ذكر الترديد الاول قائلا فعلتم بعدى يعنى معنى قوله بئسما
خلفتمونى من بعدى بئس ما فعلتم بعدى ثم عين المخاطبين فى هذا المعنى فقال و
الخطاب للعبدة ثم ذكر الترديد الثانى قائلا او قمتم مقامى ولم تكفوا العبدة يعنى
بئس ما قمتم مقامى ثم عين المخاطبين فى هذا المعنى فقال والخطاب الخ واما الزمخشرى
فقد اخرج النسق عن حسنه حيث ذكر اولا قوله تعالى بئسما خلفتمونى من بعدى ثم بين
معناه بان قال قمتم مقامى وكنتم خلفائى من بعدى فقيد النظم بقيد واقع فى احد
الترديدين ثم قال بعد هذا التخصيص والتقييد وهذا الخطاب اما ان يكون لعبدة
العجل الخ فخرج الكلام حينئذ عن حسنه فان قيل ان هذا فى قوله وهذا الخطاب الخ
اشارة الى النظم الشريف انما زعم عن قوله وبيانه المذكور قبله قلنا فيكون ذكر

ذكر هذا القول عقيب النظم الشريف عبثا مع ايهامه خلاف المقصود ثم بعد
ذلك يرد على كلامه التكرار ايضا حيث قال بعده والمعنى بئس ما خلفتمونى حيث
عبدتم الخ فلو ترك هذا القول اعنى قمتم مقامى وكنتم خلفائى من بعدى لكان كلامه
سالما عن الاختلال والاضطراب وان لم يكن سالما عن التطويل وكلام المص مع
سلامته عن الاختلال وتوفية المعنى المقصود وسلاسته وجزالته والجازة حسن
سبكا واتم نسقا منه شكر الله تعالى سعيه قوله وما نكرة موصوفة يفسر المستكن
فى بئس الخ قال التفتازانى لان ما خلفتمونى لا يصلح فاعلا لانه يلزم ان يكون مضمرا
مفسرا بالنكرة او مظهرا معرفا باللام او بالاضافة اليه قوله ومعنى من بعدى من بعد
انطلاقى او من بعد ما رأيتم منى من التوحيد والتنزيه والحمل عليه والكف عما ينافيه
وانما ذكر معنى من بعدى ههنا لان ما سبق من قوله فعلتم بعدى هو معنى خلفتمونى
فى الكشاف اى معنى لقوله من بعدى بعد قوله خلفتمونى قلت من بعد ما رأيتم منى
من توحيد الله ونفى الشركاء عنه او من بعد ما كنت احمل بنى اسرائيل على التوحيد و
اكفهم عما طمحت نحوه ابصارهم من عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم
آلهة ومن حق الخلفاء ان يسيروا بسيرة المستخلف من بعده ولا يخالفوه ونحوه فخلف
من بعدهم خلف اى من بعد اولئك الموصوفين بالصفات الحميدة انتهى التفتازانى اذ
ليس المعنى من بعد حيوتى وانقراضى وهو ظاهر ولا من بعد غيبتى وذهابى لان
خلفتمونى يدل عليه ولا مقتضى للتأكيد ليكون من قبيل ابصرته بعينى وكتبته بيدى
بل من بعد ما كنت فيه وعليه فيما بينكم والمناسب بالنسبة الى عبدة العجل الاول
وبالنسبة الى وجوه بنى اسرائيل الثانى ونحوه فخلف من بعدهم خلف فى ان المراد البعدية
بالنسبة الى الاحوال التى كانوا عليها من الاوصاف الملائمة لمقتضى المقام انتهى فحمل
صاحب الكشاف قوله من بعدى على معنيين احدهما بالنسبة الى العبدة والآخر
بالنسبة الى الوجوه والمص زاد على هذين المعنيين معنى آخر وهو من بعد انطلاقى و
قوله او من بعد ما رأيتم منى من التوحيد والتنزيه اشارة الى المعنى الاول المذكور
فى الكشاف وقوله والحمل عليه والكف عما ينافيه اشارة الى المعنى الثانى فيه فيرد على المص
ما ذكره التفتازانى واجيب عنه بان مدلوله مطلق البعدية لا المضافة الى الانطلاق
ودلالة قرينة الحال لا ينافى التصريح انتهى ويرد عليه انه بعد التسليم لا يظهر له فائدة
معتدة بها بعد المعنيين المذكورين وقوله والحمل عليه فى النسخ التى رأينا بكلمة الواو و
الظاهر ان يكون بكلمة او دون الواو قوله اتركتموه غير تام كانه ضمن فيه عجل معنى سبق
فعدى تعديته او اعجلتم وعد ربكم الذى وعدنيه من الاربعين وقدرتم موتى و
غيرتم كما غيرت الامم بعد انبيائهم فى الكشاف يقال عجل عن الامر اذا تركه غير تام ونقيضه
تم عليه واعجله عنه غيره ويضمن معنى سبق فيعدى تعديته فيقال عجلت الامر والمعنى
اعجلتم عن امر ربكم وهو انتظار موسى حافظين لعهده وما وصاكم به فبنيتم الامر على
ان الميعاد قد بلغ آخره ولم ارجع اليكم فحدثتم انفسكم بموتى فغيرتم كما غيرت الامم
بعد انبيائهم انتهى قلت قول المص اتركتموه غير تام هو معنى عجل الذى لم يضمن فيه معنى
سبق بل عدى بواسطة عن لا بنفسه وقدر فيه كلمة عن وقوله كانه ضمن فيه عجل

معنى سبق فعدى تعديته اشارة الى وجه آخر في بيان قوله اعجلتم امر ربكم
فلقوله تعالى اعجلتم امر ربكم معنيان احدهما بلا اعتبار التضمين فيه والآخر باعتبار
التضمين وقوله او عجلتم وعد ربكم الخ عطف على قوله اتركتموه غير تام وتصوير للمعنى
على اعتبار التضمين الآن كلامه لا يخلو عن القلاقة والاضطراب لانه قال اولا
في بيان اعجلتم امر ربكم اتركتموه غير تام ثم قال عقيبه كأنه ضمن عجل معنى سبق فعدى
تعديته فيوهم ان هذا الاعتبار لوحظ في المعنى الذي ذكره اولا ثم قال عقيب هذا
القول او عجلتم وعد ربكم الى آخر القول فيوهم ان هذا البيان امر مباين لهذا القول
اعني كأنه ضمن عجل الخ مع انه تصوير للمعنى وتفصيله على هذا التقدير فهذا عين
التعقيد الذي استهجنه ارباب الفصاحة والبلاغة فلله در الزمخشري حيث قال
اولا عقيب قوله اعجلتم امر ربكم يقال عجل عن الامر فذكر الفعل الذي يستعمله بكلمة
عن ثم ذكر المعنى الذي استعمل فيه ثم قال ثانيا ويضمن معنى سبق فيعدى تعديته
ثم بين استعمال العرب ذلك فقال فيقال عجلت الامر فهذا هو التقرير الذي لا لجلجة
فيه ولا اضطراب ثم اثر المعنى الاصلي وصورة وفصله **قوله** فلما القاها انكسرت
فرفع ستة اسباعها وكان فيها تفصيل كل شئ وبقي سبع كان فيه المواعظ والاحكام
وقي البحر وفي قوله ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح دليل على انها لم تنكسر ودليل
انه لم يرفع منها شئ انتهى لكن قال الامام الواحدي في الوسيط روى ابن عباس عن
رسول الله ليس الخبر كالمعاينة ان الله تعالى اخبر موسى ان قومه قد ضلوا فلم يكسر الالواح
فلما عاين ذلك كسر الالواح انتهى وكذا قال الحافظ ابو الفرج في تفسيره قال ابن عباس
لما رمى بالالواح فتحطمت رفع فيها ستة اسباع وبقي سبع انتهى وهما امامان جليلان
من اصحاب الروايات سيما والحافظ ابو الفرج من النقاد والمنتقدين واما القول
بان اعادة الاسم معرفة تدل على عينية الثاني للاول فليس بقاعدة مطردة لوقوع
التخلف كثيرا ومنه انا انزلنا اليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب **قوله**
توهما بانه قصر في كفهم في الكشاف ظنا باخيه انه فرط في الكف انتهى وقول الزمخشري
ظنا اولى واحرى من قول المص توهما لانا مامورون بتبجيل الانبياء وتعظيمهم
حسب الوسع والطوق وبحسن التعبير في شانهم **قال** تعالى يا ابن ام في الكشاف قرئ بالفتح
تشبيها بخمسة عشر وبالكسر على طرح ياء الاضافة وابن امي بالياء وابن ام بكسر الهمزة
والميم **قوله** ذكر الام ليرققه عليه وكانا من اب وام في الكشاف وقيل كان اخاه
لابيه وامه فان صح فانما اضافه الى الام اشارة الى انهما من بطن واحد وذلك ادعى
الى العطف والرقة واعظم للحق الواجب ولانها كانت مؤمنة فاعتد بنسبها ولانها
هي التي قاست فيه المخاوف والشدائد فذكره بحقها انتهى قال الحافظ ابو الفرج كان
لامه دون ابيه حكاه الثعلبي **قوله** كالمنادى المضاف الى الياء نحو يا عباد وكما قالوا
يا غلام **قوله** زيادة في التخفيف لطوله لاشتماله على اضافة بعد اضافة **قوله**
وتشبيها بخمسة عشر انما قال تشبيها لانه ليس من قبيل خمسة عشر حقيقة لان كل
واحد من المضاف والمضاف اليه اسم منفرد عن الآخر ولم يجعلا اسما واحدا بالتركيب
بخلاف خمسة عشر **قوله** والمعنى بذلت وسعي في كفهم حتى قهروني واستضعفوني

واستضعفوني وقاربوا قتلي في الكشاف يعني انه لم يأل جهدا في كفهم بالوعظ و
الانذار وبما بلغته طاقته من بذل القوة في مضادتهم حتى قهروه واستضعفوه
ولم يبق الا ان يقتلوه انتهى ونسق المص مع ايجازه اشد ملائمة من نسقه **قوله**
فلا تفعل بي ما يشمتون بي لاجله في تفسير الكواشي اصل الشماتة الفرح ببلية من
تعاديه **قوله** معدودا في عدادهم بالمؤاخذة او نسبة التقصير في الكشاف ولا
تجعلني في موجدتك علي وعقوبتك لي قرينا لهم وصاحبا او ولا تعتقد اني واحد
من الظالمين مع برائتي منهم ومن ظلمهم انتهى في حاشية الكشف الفرق بين الوجهين
ان الجعل في الاول على الحقيقة كانه قال لا تسلك بي سلوكا بهم في المعاتبة والمعاقبة
وفي الثاني من باب وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والمعية بمعنى
الادخال في غمارهم وح يلزم ان يسلك بهم مسلكهم بنظر ثان انتهى قال التفتازاني
لا يجعلني على الاول من الجعل في الواقع على ما هو الاصل والحقيقة وعلى الثاني من
الجعل في الظن والاعتقاد على طريقة وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
انتهى في الحاشية السنانية فسر الجعل معهم بما يشمل القسمين ويكون حقيقة في
كل منهما وفسره جار الله بتفسيرين يكون حقيقة على احدهما ومجازا على الآخر انتهى
قلت لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان مبنى كل واحد من وجهي الزمخشري
على ان معنى لا تجعلني مع القوم الظالمين لا تجعلني معدودا منهم وفي عدادهم
فلا مخالفة بين كلامي المص والزمخشري الا بالاختصار وعدمه فلعل مولانا
لم يمعن النظر في كلام الزمخشري ولا في كلام صاحب الكشف **قوله** قال رب اغفر لي
ما صنعت باخي ولاخي ان فرط في كفهم ضم اليه نفسه في الاستغفار ترضية له
ودفعا للشماتة عنه في الكشاف قال رب اغفر لي ولاخي ليرضي اخاه ويظهر لاهل
الشماتة رضاه عنه فلا تتم لهم شماتتهم واستغفر لنفسه مما فرط منه الى
اخيه ولاخيه ان عسى فرط في حسن الخلافة انتهى سبك المص هنا احسن من
سبك الزمخشري لانه اورد التعليل عقيب قوله تعالى رب اغفر لي ولاخي فيحتمل في
بادي الرأي ان يكون تعليلا للاول وللثاني او لكليهما فترك المص هذا النسق
فذكر التعليل على وجه لا يوهم خلاف المقصود ومن حسن سبك المصنف انه ذكر متعلق
كل من الفعلين اعني اغفر الملفوظ واغفر الملحوظ متصلا به ومن حسنه ايضا انه
ترك كلمة عسى لما قالوا ان حرف الشرط لا يدخل على الفعل الموضوع للانشاء وخبر
عسى لا يكون فعلا ماضيا مع انه يمكن التصحيح قال التفتازاني ان هذا في كلام
المصنفين ولا يوجد في كلام العرب **قوله** بمزيد الانعام علينا في الكشاف وطلب عليه
السلام ان لا يتفرقا عن رحمته ولا تزال منتظمة لهما في الدنيا والآخرة انتهى الطيبي
هذا الدوام انما يعطيه جعل الرحمة كالدار التي يدخلها اهلها ويساكنوها وتقييده
بالجملة الاسمية وهو ارحم الراحمين انتهى سنان فان الرحمة بعد حصول المغفرة لا تكون
الا بالانعام واما الزيادة فمستفادة من الادخال المشعر بالغمس انتهى وكما استفيد
الزيادة مما ذكره كذلك استفيدت من تقييده بالجملة الاسمية ومن جعل خبر هذه
الجملة اسم تفضيل **قوله** فارحم بنا منا على انفسنا خبر مبتداء محذوف اي فانت ارحم بنا

منّا يعني نطلب منك الانعام المزيد علينا لانّك دائم الرحمة والانعام وان يريد
رحمة بنا منّا على انفسنا ذكر الامام الواحدي في الوسيط بسنده الى عبد الله بن عمر
قال رجع رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم عن غزاة الحديبية فنزلنا على ماءٍ لقوم
فقال رسول الله من القوم فقالوا نحن المسلمون وثمّ امرأة تحطب تنّورها فلمّا ارتفع
الوهج تنحّت بابن لها عن وهجه فاتتنا فقالت افيكم محمّد رسول الله قلت لها بلى
فاتت النبيّ فقالت الست تزعم انك رسول الله فقال بلى قالت الست تزعم ان الله
ارحم الراحمين قال لها بلى قالت اي رسول الله اوتزعم ان الله ارحم الراحمين فلست
تزعم ان الله ارحم بالعباد من الامّهات باولادهنّ قال لها بلى قالت اوليست تزعم
هذا قال بلى قالت فان الوالدة لا تطيب بنفسها ان تلقى ولدها في النار فبكى رسول
الله حتى اخضلّت لحيته ثم قال ان الله تعالى لا يعذب من عباده الا المارد المتمرّد الذي
يتمرّد على ربّه وابى ان يقول لا اله الا الله قوله ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب
من ربّهم وهو ما امرهم به من قتل انفسهم وذلّة في الحيوة الدنيا وهي خروجهم من
ديارهم وقيل الجزية وكذلك نجزي المفترين على الله ولا فرية اعظم من فريتهم ولعلّه
لم يفتر مثلها احد قبلهم ولا بعدهم والذين عملوا السيّئات من الكفر والمعاصي ثم
تابوا من بعدها من بعد السيّئات وامنوا واشتغلوا بالايمان وما هو مقتضاه
من الاعمال الصالحة ان ربّك من بعدها من بعد التوبة لغفور رحيم وان عظم
الذنب كجريمة عبدة العجل وكثر كجرايم بني اسرائيل في الكشاف غضب من ربهم وذلّة
الغضب ما امروا به من قتل انفسهم والذلّة خروجهم من ديارهم لان ذلّ الغربة
مثل مضروب وقيل هو ما نال ابنائهم وهم بنو قريظة والنضير من غضب الله
تعالى بالقتل والجلاء ومن الذلّة بضرب الجزية المفترين المتكذبين على الله ولا فرية
اعظم من قول السامري هذا الهكم واله موسى ويجوز ان يتعلق في الحيوة الدنيا
بالذلّة وحدها ويراد سينالهم غضب في الاخرة وذلّة في الحيوة الدنيا كقوله وضربت
عليهم الذلّة والمسكنة وباؤا بغضب من الله والذين عملوا السيّئات من الكفر والمعاصي
كلها ثم تابوا رجعوا من بعدها الى الله واعتذروا اليه وامنوا واخلصوا الايمان ان
ربك من بعدها من بعد تلك العظايم لغفور رحيم لستور عليهم محّاء لما كان منهم
رحيم منعم عليهم بالجنّة وهذا حكم عام يدخل تحته متخذو العجل ومن عداهم عظّم
جنايتهم اوّلاً ثم اردفها بتعظيم رحمته ليعلم ان الذنوب وان جلّت وعظمت فان
عفوه وكرمه اعظم واجلّ انتهى قال مولانا العلامة ان الذين اتخذوا العجل سينالهم
غضب من ربّهم هو ما امرهم به من قتل انفسهم وانّما قال من ربّهم اشارة الى ما في ضمنه
من الرحمة حيث كان فيه قبول توبتهم ولهذا قدّمه على قوله وذلّة اخراجها عن حيّز
التربية لهم في الحيوة الدنيا هي خروجهم من ديارهم وقيل الجزية وكذلك مثل ذلك الجزاء
نجزي المفترين انتهى قال مولانا ابو السعود ان الذين اتخذوا العجل اي تمرّدوا على اتخاذه
واستمرّوا على عبادته كالسامري واشياعه من الذين اشربوه في قلوبهم كما يفصح عنه كون
الموصول الثاني عبارة عن التائبين فان ذلك صريح في ان الموصول الاول عبارة عن
المصرّين سينالهم اي في الاخرة غضب اي عظيم لا يقادر قدره مستتبع لفنون العقوبات

العقوبات لما ان جريمتهم اعظم الجرايم واقبح الجراير وقوله تعالى من ربّهم اي مالكهم
متعلّق بينالهم او بمحذوف هو نعت لغضب مؤكّد لما افاده التنوين من الفخامة الذاتية
بالفخامة الاضافية وذلّة في الحيوة الدنيا هي ذلّة الاغتراب التي تضرب بها الامثال
والمسكنة المنتظمة لهم ولاولادهم جميعاً والذلّة التي اختصّ بها السامريّ من الانفراد
عن الناس والابتلاء بلا مساس يروى ان بقاياهم اليوم يقولون ذلك واذا مسّ
احدهم احداً غيرهم حمّا جميعاً في الوقت وايراد ينالهم في حيّز السين مع مضيّه بطريق
تغليب حال الاخلاف على حال الاسلاف وقيل المراد بهم التائبون وبالغضب ما امروا به
من قتل انفسهم واعتذر عن السين بان ذلك حكاية عمّا اخبر الله تعالى به موسى
عليه السلام حين اخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل بان سينالهم غضب من
ربّهم وذلّة فيكون سابقا على الغضب وانت خبير بانّ سياق النظم الكريم وسباقه
نابيان عن ذلك نبوّا ظاهرا كيف لا وقوله تعالى وكذلك نجزي المفترين ينادي على
خلافه فانهم شهداء تائبون فكيف يمكن وصفهم بعد ذلك بالافتراء وايضاً ليس يجزي الله
تعالى كلّ المفترين بهذا الجزاء الّذي ظاهره قهر وباطنه لطف ورحمة وقيل المراد ابناؤهم
المعاصرون لرسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فانّ تعيير الابناء بافاعيل الاباء
مشهور معروف ومنه قوله تعالى واذ قتلتم نفساً الآية وقوله تعالى واذ قلتم يا
موسى الآية والمراد بالغضب الغضب الاخرويّ وبالذلّة ما اصابهم من القتل والاجلاء
وضرب الجزية عليهم وقيل المراد بالموصول المتخذون حقيقة وبالضمير بينالهم اخلافهم
ولا ريب فانّ توسيط حال هؤلاء في تضاعيف بيان حال المتخذين من قبيل الفصل
بين الشجر ولحاها انتهى قلت اراد به مولانا تزييف من قال بان المراد من قوله تعالى
سينالهم غضب هو ما امروا به من قتل انفسهم مثل الزمخشري والمص وابن كمال قائلا
بانّهم شهداء تائبون فلا يصحّ وصفهم بعد ذلك بالافتراء وايضاً ليس يجزي الله تعالى
كلّ المفترين بهذا الجزاء الّذي ظاهره قهر وباطنه لطف ورحمة والجواب ما ذكره الامام
محمّد بن جرير الطّبري في تفسيره ان الّذين اتخذوا العجل الآية قال ابن جريج هذا لمن
مات ممّن اتّخذ العجل قبل ان رجع موسى عليه السّلام ومن فرّ منهم حين امرهم موسى
ان يقتل بعضهم بعضاً وهذا الّذي قاله ابن جريج وان كان قولاً له وجه فان ظاهر
كتاب الله مع تأويل اكثر اهل العلم بالتأويل بخلافه وذلك ان الله تعالى عمّ بالخبر
عمّن اتّخذ العجل انّه سينالهم غضب من ربّهم وتظاهرت الاخبار عن اهل التأويل
من الصّحابة والتابعين بانّ الله تعالى اذ رجع موسى الى بني اسرائيل تاب على عبدة العجل
من فعلتهم بما اخبر به عن قيل موسى في كتابه وذلك قوله واذ قال موسى لقومه يا قوم
انّكم ظلمتم انفسكم باتّخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ففعلوا ما امرهم به
من قتل بعضهم بعضاً عن غضب منه لعبادتهم العجل وكان هذا القتل لهم هواناً وذلّة
اذلّهم الله تعالى بها في الحيوة الدّنيا وتوبة منهم الى الله تعالى وليس لاحد ان يجعل
خبراً جاء كتاب الله تعالى بعمومه ان يخصّه ممّا عمّه الظّاهر بغير برهان وحجّة ولا نعلم
خبراً جاء بوجوب نقل ظاهر قوله انّ الّذين اتّخذوا العجل الى باطن خاصّ ولا من العقل
عليه بدليل فيجب احالة ظاهره الى باطنه ثم قال بعد اسطر والّذين عملوا السّيّئات

وهذا خبر من الله تعالى انه قابل من كل تائب اليه من ذنب اتاه صغيرة كانت او
كبيرة كفرا كانت او غير كفر كما قيل من عبدة العجل انتهى فهذا كلام ذلك الامام
الذى هو امام المفسرين بعده فى الشرق والغرب وان ذلك الامام المجتهد علم فى
الرواية والدراية ولقد قال ذلك الامام وليس لاحد ان يجعل خبرا جاء كتاب الله
تعالى بعمومه ان يخصه مما عمه الظاهر بغير برهان وحجة ولا نعلم خبرا جاء بوجوب
نقل ظاهر قوله ان الذين اتخذوا العجل الى باطن خاص ولا من العقل عليه بدليل فاذا
لم يطلع مثل ذلك الامام على خبر يصرف ذلك النظم الشريف عن عمومه فما نقول بعد
ذلك رواية فاذا لم يكن على التخصيص دليل عقلى عند ذلك الامام الذى هو امام
ايضا فى الدرايات والعربيات فما نقول بعد ذلك رواية فاذا اخبر مثل ذلك
الامام بانه تظاهرت الاخبار من الصحابة والتابعين على بقاء هذا النظم الشريف
على عمومه وان المراد من الغضب والذلة هو ما اصاب العبدة مطلقا من القتل و
الهوان بعبادتهم العجل فالقول بعد ذلك على خلافه ضرب الحديد البارد فلنذكر شبه
مولانا بعد ذلك واجوبتها على وجه التبرع لئلا يشتبه الامر على القاصرين والمبتدئين
ايضا فنقول قول مولانا فى بيان ان الذين اتخذوا العجل الآية اى تمردوا على اتخاذه و
استمروا على عبادته قلنا هذا تخصيص وصرف للنظم الشريف عن عمومه مع انه تظاهرت
الاخبار من الصحابة والتابعين على عمومه ولم يرد فيما بين المحدثين حديث ولا اثر
موجب له صرفه عن عمومه ويخرجه عن ظاهر العموم الى باطن المخصوص فاذا بقى النظم الشريف
بموجب ظاهره وبموجب ما نقل عن الصحابة والتابعين كان قوله كما يفصح عنه كون
الموصول الثانى عبارة عن التائبين غير مفيد له لانه ان اراد من التائبين التائبين
من عبادة العجل فهذا تخصيص للنظم الشريف واخراج له عن ظاهره الذى هو مطلق التائبين
مع انه لا دليل يدل على هذا التخصيص والتقييد من الاحاديث والاثار وان اراد
منه التائبين مطلقا فيلغوا ما ذكره من الافصاح المذكور حينئذ لانه يبقى النظم
الشريف ان كل منهما على ظاهر عمومهما قوله فان ذلك صريح فى ان الموصول الاول
عبارة عن المصرين ان اراد من الصريح الصريح بعد النظر الى ما تظاهرت الاخبار من
الصحابة والتابعين فهو فاسد وان اراد من الصريح الصريح مع قطع النظر عن ذلك
ويكون هذا من قبيل الصريح بمعونة الوهم ومثله مردود قوله وانت خبير بان سياق
النظم الشريف وسباقه نابيان عن ذلك نبوا ظاهرا قلنا ان اراد من الظاهر الظاهر
بمعونة الوهم فهو غير مفيد وان اراد من الظاهر مع ملاحظة الاخبار والاثار فهو
خلاف الواقع قوله قوله تعالى وكذلك نجزى المفترين ينادى على خلافه قلنا لا نداء
على ذلك فيه قوله فانهم شهداء تائبون قلنا نعم انهم شهداء تائبون الآن نفع
توبتهم وشهادتهم لهم انما هو فى حق الآخرة لانهم لما اتخذوا العجل وافتروا على الله
تعالى استحقوا نكالا من الله وعقوبة فهذه العقوبة من الله تعالى الواقعة عليهم
كانت توبة لهم وسبب العفو عنهم ومغفرتهم عن عذاب الآخرة كما ان الامر كذلك
فيمن رجم واقتص وسائر من وقع عليه الحدود الشرعية والعقوبات المشروعة قوله
فكيف يمكن وصفهم بعد ذلك بالافتراء قلنا لا شك انهم افتروا على الله تعالى وعوقبوا

وعوقبوا بسبب ذلك الا انه جعل ذلك العقاب بلطفه الخفى سبب شهادتهم
ونجاتهم عن عذاب الآخرة ثم انه اراد سبحانه وتعالى العظة والتحذير والتنبيه على
عظم الافتراء على الله تعالى فقال عقبيه وكذلك نجزى المفترين تحذيرا للعباد وتنبيها
لهم على عظم الافتراء على الله تعالى يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا وتحسبونه
هينا وهو عند الله عظيم مع ان هذين النظمين الشريفين فى حق احاد الامة فكيف
الافتراء على الانبياء والمرسلين وكيف الافتراء على رب العالمين قوله وايضا ليس
يجزى الله تعالى كل المفترين بهذا الجزاء الذى ظاهره قهر وباطنه لطف ورحمة
قلنا نعم كذلك جميع الحدود والعقوبات المشروعة مع انه تعالى يفعل ما يشاء و
يحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فلو قبل سبحانه وتعالى توبة ثمانية
آلاف او سبعين الفا من المقتولين على اختلاف الروايتين ولم يأمر بقتلهم ولم
يجعل قبول توبتهم مشروطا بقتل انفسهم كما فعل ذلك آخرا لمن بقى منهم بعد
ثمانية آلاف او سبعين الفا فله ذلك الا انه تعالى تعلق مشيته الازلية ان لا
يقبل توبة البعض الا بالقتل وان يقبل توبة البعض منهم بلا قتل ما شاء الله كان
وما لم يشاء لم يكن وهو تعالى فعال لما يريد له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين
قوله واشتغلوا بالايمان وما هو مقتضاه من الاعمال الصالحة حمل الايمان على الثبات
عليه والعمل بمقتضاه لان التوبة عن السيئات المتناولة للكفر والمعاصى يستلزم
الاتصاف باصل الايمان فلا بد ان يحمل الايمان المعطوف عليها على الايمان الكامل
المستجمع لثمراته فان الايمان المقرون بالمعاصى ينزل بالنسبة اليه منزلة العدم
قال تعالى ان ربك من بعدها لغفور رحيم فى الكشاف بعد ان قال ان الذنوب وان
جلت وعظمت فان عفوه وكرمه اعظم واجل ولكن لا بد من حفظ الشريطة وهى وجوب
التوبة والانابة وما وراءه طمع فارغ واشعبية باردة ولا يلتفت اليها حازم فى
الانتصاف يعرض بوجوب وعيد الفساق وان مغفرة الذنب بدون التوبة منه من
المحال الممتنع وقد تقدم عد ذلك من الاهواء والبدع بل الحق ان المغفرة لما عدا الشرك
موكولة الى المشية غير ممتنعة عقلا ثم واقعة نقلا قوله ولما سكت سكن وقد
قرئ به عن موسى الغضب باعتذارها دون او بتوبتهم وفى هذا الكلام مبالغة
من حيث انه جعل الغضب الحامل له على ما فعل كالامر به والمغرى عليه حتى عبر
عن سكونه بالسكوت فى الكشاف هذا مثل كان الغضب كان يغريه على ما فعل و
يقول له قل لقومك كذا والق الالواح وجر برأس اخيك اليك فترك النطق بذلك
وقطع الاغراء ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذى طبع سليم وذوق
صحيح الا لذلك ولانه من قبيل شعب البلاغة والا فما لقراءة معوية بن قرة
ولما سكن عن موسى الغضب لا تجد النفس عندها شيئا من تلك الهزة وطرفا من
تلك الروعة انتهى قلت هذا هو التقرير البديع الرائق والنسق العجيب الرائع واما
تقرير المص ههنا ففيه اختلاف واضطراب لانه بين اولا قوله تعالى سكت بقوله
سكن وقال عقبيه وقد قرئ به ثم بعد ذلك قال وفى هذا الكلام مبالغة وبلاغة
الخ لانه اذا فسر السكوت بالسكون اولا وبين وقوع القراءة به كان عليه ان يترك

هذا النسق اعنى قوله وفى هذا النسق مبالغة الحج واذا صمم ايراد هذا النسق
كان عليه ان يترك اولا تفسير سكت بسكن مع عدم ذكر القراءة به ايضا
فنسقه الذى عمله لا يلايم اول الكلام آخره وآخر الكلام اوله فتعين الاضطراب
والاختلال فبعد للتنبيه والتى فى قوله تعالى فلما سكت عن موسى الغضب استعارتان
استعارة بالكناية فى الغضب عن الشخص الناطق المغرى الآمر بان يقول كذا و
كذا واستعارة تصريحية او تخييلية فى السكوت عن هيجانه وغليانه فى تفسير
الحافظ ابى الفرج قال الزجاج سكت بمعنى سكن يقال سكت يسكت سكتا اذا سكن
وسكت يسكت سكتا وسكوتا اذا قطع الكلام قال وقال بعضهم المعنى ولما
سكت موسى عن الغضب على القلب كما قالوا ادخلت القلنسوة فى رأسى والمعنى
ادخلت رأسى والاول هو قول اهل العربية انتهى قال الامام القشيرى ولما سكت
عن موسى الغضب يشير الى حسن امهال الله تعالى العبد اذا تغير عن حاله وغلب عليه
ما لا يطيقه فاذا كان الاولياء يقلبهم ما يصرفهم فكيف الظن بمن دونهم قوله
وفيما نسخ فيها اى كتب فعلة بمعنى مفعول كالخطبة وقيل فيما نسخ منها اى من
الالواح المنكسرة وفى التيسير وفى نسختها هدى ورحمة اى او فيما نسخ له من
اللوح المحفوظ والنسخ النقل ومنه نسخ الحكم ونسخ النقل ومنه نسخ الحكم
ونسخ الشمس الظل فيقتضى نقل مكتوب من اصل الى آخره وقد يطلق على الكتابة
وان لم يكن من اصل آخر قال تعالى انا كنا نستنسخ فعلى هذا يكون معناه وفيما
كتب فيها هدى وعن ابن عباس ان ما انكسر منه اعيد له فى لوح آخر انتهى يشعر كلام
النسفى ان النسخ فى اللغة استعمل على معنيين الاول بمعنى النقل والثانى بمعنى مطلق
الكتابة وعلى تقدير كونه بمعنى النقل ذكر لقوله تعالى وفى نسختها وجهين الاول
نقلها من اللوح المحفوظ والثانى نقلها من الالواح المنكسرة وان وروده بمعنى النقل
كثير وبمعنى مطلق الكتابة قليل وكلام المص وكذا كلام الزمخشرى يشعر بالعكس و
بان حمل النظم الشريف على مطلق الكتابة هو الراجح وعلى معنى النقل هو المرجوح عكس
كلام التيسير قال الامام ابو منصور وفى نسختها اى وفيما انتسخ بنو اسرائيل من الالواح
هدى من كل ضلالة وبيان من كل عمى وشبهة ورحمة من كل غضب ولعنة للذين
يخشون ربهم ويعملون به انتهى قال الامام البغوى وفى نسختها اختلفوا فيه قيل
اراد بها الالواح لانها نسخت من اللوح المحفوظ وقيل ان موسى لما القى الالواح
تكسرت فنسخ منها نسخة اخرى وهو المراد من قوله وفى نسختها وقال ابن عباس
وعمرو بن دينار لما القى موسى الالواح فتكسرت صام اربعين يوما فردت عليه فى
لوحين قوله روى انه ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط
ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام
فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم موسى يأمره وينهاه ثم انكشف
الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة
اى الصاعقة او رجفة الجبل فصعقوا منها فى الكشاف قيل اختاره من اثنى عشر

من اثنى عشر سبطا من كل ستة حتى تتاموا اثنين وسبعين فقال ليتخلف
منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع
وروى انه لم يصب الا ستين شيخا فاوحى الله اليه ان يختار من الشبان عشرة فاختار
هم فاصبحوا شيوخا وقيل كانوا ابناء ما عدا العشرين ولم يتجاوزوا الاربعين قد
ذهب عنهم الجهل والصبا فامرهم موسى ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم
ثم خرج بهم الى الطور سيناء لميقات ربه وكان امره ربه ان يأتيه فى سبعين من بنى
اسرائيل فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود الغمام حتى تغشى الجبل كله ودنا موسى و
دخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا فى الغمام وقعوا سجدا فسمعوه وهو
يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه
فطلبوا الرؤية فوعظهم وزجرهم وانكر عليهم فقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فقال رب ارنى انظر اليك يريد ان يسمعوا الرد والانكار من جهته فاجيب
بلن ترانى ورجف بهم الجبل فصعقوا ولما كانت الرجفة قال موسى رب لو شئت
اهلكتهم من قبل واياى وهذا تمنى منه للاهلاك قبل ان يرى ما رأى من تبعة طلب
الرؤية كما يقول النادم على الامر اذا رأى سوء المغبة لو شاء الله لاهلكنى قبل هذا
انتهى قال الامام البغوى واختار موسى قومه اى من قومه فانتصب لنزع حرف الجر
سبعين رجلا لميقاتنا وفيه دليل على ان كلهم ما عبدوا العجل قال السدى امر الله تعالى
موسى ان يأتيه فى ناس من بنى اسرائيل يعتذرون اليه من عبادة العجل فاختار موسى
من قومه سبعين رجلا فلما اتوا ذلك المكان قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة فماتوا وقال ابن اسحق اختارهم ليتوبوا اليه مما صنعوا ويسألوا
التوبة على من صنعوا وانهم من قومه وهذا يدل على ان كلهم عبدوا وقال قتادة
وابن جريج ومحمد بن كعب اخذتهم الرجفة لانهم لم يزايلوا قومهم حين عبدوا العجل
ولم يأمروهم بالمعروف ولم ينهوهم عن المنكر وقال ابن عباس ان السبعين الذين قالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة كانوا قبل السبعين الذين
اخذتهم الرجفة وانما امر الله تعالى موسى ان يختار من قومه سبعين رجلا فاختار
هم وبرزبهم ليدعوا ربهم فكان فيما دعوا ان قالوا اللهم اعطنا ما لم تعط احدا قبلنا
ولا تعطه احدا بعدنا فكره الله ذلك من دعائهم فاخذتهم الرجفة قال وهب
لم تكن تلك الرجفة موتا ولكن القوم لما رأوا تلك الهيئة اخذتهم الرجفة وقلقوا
ورجفوا حتى كادت ان تبيد منهم مفاصلهم فلما رأى ذلك موسى رحمهم وخاف
عليهم الموت واشتد عليه فقدهم وكانوا له وزراء على الخير سامعين مطيعين فعند
ذلك دعى وبكى وناشد ربه فكشف الله تعالى عنهم تلك الرجفة فاطمأنوا وسمعوا
كلام ربهم انتهى فى تفسير الحافظ ابى الفرج وفى هذا الميقات اربعة اقوال احدها
انه الميقات الذى وقته الله تعالى لموسى ليأخذ التورية امر ان يأتى معه بسبعين
رواه ابو صالح عن ابن عباس وبه قال نوف البكالى والثانى انه ميقات وقته الله
تعالى لموسى وامره ان يختار من قومه سبعين رجلا ليدعوا ربهم فدعوا فقال
اللهم اعطنا ما لم تعطه احدا قبلنا ولا تعطه احدا بعدنا فكره الله تعالى ذلك

واخذتهم الرجفة رواه علي بن ابي طلحة عن ابن عباس والثالث انه ميقات
وقته الله لموسى لان بني اسرائيل قالوا له ان طائفة تزعم ان الله تعالى لا يكلمك
فخذ معك طائفة منا ليسمعوا كلامه فيؤمنوا وتذهب التهمة فاوحى الله تعالى
اليه ان اختر من خيارهم سبعين ثم ارتق بهم على الجبل انت وهارون واستخلف
يوشع بن نون ففعل ذلك قال وهب بن منبه والرابع انه ميقات وقته الله
لموسى ليلقاه في ناس من بني اسرائيل فيعتذر اليه من فعل عبدة العجل قاله السدي
قال ابن السائب كان موسى لا يأتي ربه الا باذن منه انتهى وذكر ابو بكر ابن ابي
شيبة بسنده الى علي رضي الله تعالى عنه قال انطلق موسى وهرون عليهما السلام
وانطلق شبر وشبير فانتهوا الى جبل فيه سرير فقام عليه هرون فقبض روحه
فرجع موسى الى قومه فقالوا انت قتلته حسدتنا على لينه وخلقه او كلمة نحوها
الشك من سفيان فقال كيف اقتله ومعي ابناه قال فاختاروا من شئتم فاختاروا
من كل سبعة قال فذلك قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا فانتهوا
اليه فقالوا من قتلك يا هارون قال ما قتلني احد ولكن الله توفاني قالوا يا
موسى لن نعصي فاخذتهم الرجفة فجعلوا يترددون يمينا وشمالا وقال لو شئت
اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك فدعا الله
تعالى فاحياهم وجعلهم انبياء كلهم انتهى قلت وفي كلام الامام البغوي خمس روايات
مختلفة في بيان اختيار السبعين المذكورين ههنا وفي كلام ابي الفرج ابن الجوزي
روايتين اخريين لم تذكرا في كلام الامام البغوي فبلغت الروايات المختلفة
سبعة فاذا انضم الى ذلك ما رواه ابن ابي شيبة عن علي رضي الله تعالى عنه بلغت
الروايات المذكورة ثمانية فقد استقصينا الروايات الواقعة ههنا من كتب التفاسير
التي اصحابها اصحاب الروايات مثل الامام محمد بن جرير الطبري والامام الثعلبي و
الامام الواحدي والامام البغوي والحافظ ابي الفرج والامام القرطبي فبلغت جميع
الى ما تري من الروايات الثمان وان الامام محمد بن جرير الطبري والامام الواحدي
والامام الثعلبي والامام البغوي رجح رواية السدي حيث اقتصر الواحدي عليها
ولم يذكر غيرها وقدمها الجرير الطبري والثعلبي والبغوي على الروايات الاخر ثم انها
تأيدت برواية ابن اسحق وبرواية ابن جرير وبرواية محمد بن كعب القرظي حيث ان
الجميع اتفقوا على ان هؤلاء السبعين ذهبوا الى الميقات للاعتذار عن عبادة العجل
بعد ما جاء موسى من الميقات الاول بالتورية وان الميقات الذي اتي فيه عليه السلام
بالتورية مقدم على هذا الميقات كما هو الملايم لنسق النظم الشريف ونسقه ههنا
فلعلهم رجحوها لذلك وان الميقات حينئذ متعدد لا محالة ثم انه ليس في
رواية المص ولا في رواية الزمخشري اشارة الى ان سبب ذهاب السبعين المختارين
الى الميقات ماذا وقد اشير في اكثر الروايات التي ذكرناها والذي يشعر به كلام الزمخشري
ان الميقات المذكور ههنا اولا وثانيا انما هو واحد وان ذهاب موسى مع السبعين
المختارين الى الميقات لايتاء التورية الى قومهم وان طلب موسى الرؤية بقوله
رب ارني انظر اليك ليس لنفسه لعلمه بامتناعها بل لقومه الذين لجوا في طلب

في طلب الرؤية فطلب مواجها لهم لالزامهم وليلقمهم الحجر وان قوله تعالى وخر
موسى صعقا وقوله تعالى فاخذتهم الرجفة تحقق مضمون كل منهما في ان واحد
بمجرد سؤال موسى عليه السلام الرؤية لهم ومن جهتهم فمات السبعون من
الصاعقة وخر موسى صعقا من ذلك الطلب معا في وقت واحد فالقصة واحدة
الا ان النظم الشريف ذكر بعضا من الجملة التي وقعت في وقعت اولا وبعضا من تلك
الجملة بعد كثير من الايات مع اشعار النظم الشريف اولا وثانيا خلاف ذلك اشعارا
بينا بحيث يأبى عنه الذوق والسوق وعامة الروايات الواقعة في التفاسير
المبنية على الروايات المنقولة عن الصحابة والتابعين وعن ائمة التفاسير وقد
بين العلامة الطيبي الذي هو علم في المنقول والمعقول كون بيان الزمخشري
الذي ذكره ههنا في توجيه النظم الشريف مخالفا للسوق والذوق وكون الرواية
التي اوردها ههنا مخالفا لعامة الروايات احتجاجا على ذلك بالدراية والرواية
فقام صاحب الكشف منتصبا لنصرة صاحب الكشاف وترويج توجيهه وترجيح
بيانه ولتزييف كلام العلامة الطيبي وتوهين رأيه ومرامه وانا انقل لك كلام
صاحب الكشاف المشتمل على كلام اعترض به الطيبي على الكشاف وعلى كلام دفع به صاحب
الكشف الاعتراض المذكور ثم بعد ذلك ابين ما هو الحق والصواب من الكلامين حتى
تبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين قال صاحب الكشف عند قول الزمخشري
ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه فطلبوا الرؤية الخ قال سلمه الله يعني العلامة الطيبي
هذا التأويل مبني على ان القصة هي القصة الاولى وهو على خلاف نظم الايات
واقوال المفسرين اما الاول فلما قال الامام انه ذكر قصة ميقات الكلام وطلب
الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة العجل وما يتصل بها فظاهر الحال ان تكون هذه القصة
مغايرة للمتقدمة اذ لا يليق بالفصاحة ذكر بعض القصة ثم النقل الى اخرى ثم
الرجوع الى الاولى وانه اضطراب يصان عنه كلامه وايضا ذكر في الاولى وخر
موسى صعقا وفي الثانية قوله بعد اخذ الرجفة لو شئت اهلكتهم وايضا لو كانت
الرجفة بسبب طلب الرؤية لقيل اتهلكنا بما قال السفهاء منا واضاف اليه سلمه
الله انه حيث ذكر صاعقتهم لم يذكر صعق موسى وبالعكس فدل على التغاير اقول الانصاف
ان المجموع قصة واحدة في شان ما من على بني اسرائيل بعد انجائهم من تحقق وعد ايتاء
الكتاب وضرب ميقاته وعبادة العجل وطلب الرؤية كانا في تلك الايام وفي
ذلك الشان فالبعض مربوط بالبعض بني ايثار هذا الاسلوب وهو بين لان
الاول في شان الامتنان عليهم وتفضيلهم كيف وقد عطف واعدنا على انجيناكم
وبين انه تبيين للتفصيل وتعقيب حديث الرؤية مستطرد ليفرق بين
الطلبين عندنا وليلقمهم الحجر عندهم والثاني في بيان جناياتهم بعد ذلك الاحسان
البالغ باتخاذ العجل والملاجة فالافتراق من لوازم النظم واما الثاني فلما نقل محي
السنة عن السدي انه قال امر الله تعالى موسى ان يأتيه في ناس من بني اسرائيل يعتذرون
اليه من عبادة العجل واختار سبعين رجلا فلما اتوا ذلك المكان قالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة اقول قول السدي وحده لا يصلح ردا كيف وهذا يخالف ما

نقله محي السنة في قوله تعالى لو شئت اهلكتهم انهم كانوا الد وزراء مطيعين
فاشتد عليه فقدهم فرحمهم موسى وخاف عليهم الفوت واين لن نؤمن لك من
الطاعة وحسن الاستيزار ثم الظاهر من قوله تعالى فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل ان اتخاذ العجل متاخر عن مقالتهم تلك
خلاف ما نقله عن السدي والحمل على تراخي الرتبة لا بد له من سند كيف ولا ينافي
التراخي الزماني فلا بد من دليل يخصصه به هذا وقد اعترف المفسرون في سورة طه
بان اختار سبعين لميقات الكلام ذكروه في قوله وما اعجلك عن قومك يا
موسى وما اعتذر عنه سلمه الله بان اختيار السبعين كان مرتين وليس في النقل
انهم كانوا معه عند المكالمة وطلب الرؤية فظاهر للمنصف سقوطه والله اعلم انتهى
قلت قوله والانصاف ان المجموع قصة واحدة في شان ما من على بني اسرائيل بعد انجائهم
من تحقيق وعد ايتاء الكتاب وضرب ميقاته الخ قلنا ان اراد ان المجموع قصة
واحدة على مقتضى الروايات المذكورة فهو فاسد لما علمت من الروايات الثابتة
في بيان قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة
الآية ومن جملتها رواية السدي التي رجحها الائمة على ساير الروايات ورواية
ابن اسحاق ورواية قتادة وابن جريج ومحمد بن كعب القرظي حيث ان الجميع متفقة
على ان اختيار السبعين لهذا الميقات وقع بعد قصة العجل وبعد ميقات الوعد
لاخذ التورية وقد كان قتادة من كبار التابعين ومن عظمائهم وقدمائهم عليه
التعويل في التفسير والحديث وكذا محمد بن كعب القرظي من كبار التابعين وعظماء
الائمة موثوق في الروايات غاية التوثيق وكذا ابن جريج فهؤلاء السادة ائمة
التفسير والحديث ومن جملتها رواية ابن ابي شيبة من سيدنا علي كرم الله وجهه
ان اختيار السبعين لهذا الميقات وقع لاتهام بني اسرائيل موسى عليه السلام بقتل
اخيه هرون كما تحققت فهذه الروايات كلها صريحة في ان الميقات المذكور في
قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا والمذكور في قوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا كل منهما وقع في وقت غير وقت الآخر وان ذلك وقع
غير مرة وان اراد ان المجموع قصة واحدة بمجرد النظر الى هذه الايات مع قطع
النظر عن تلك الروايات فهو فاسد ايضا اذ لقائل ان يقول ما معنى الانصاف
الذي ذكره بقوله والانصاف ان المجموع قصة واحدة فان اراد الانصاف بمعونة
الوهم فلا يفيده وان اراد الانصاف لموافقة ما ذكره لتلك الروايات فهو
فاسد لما تحققت نعم ان فيما ذكره الحافظ ابو الفرج من الروايات الاربع رواية
ابي صالح عن ابن عباس وبه قال نوف البكالي انه الميقات الذي وقته الله تعالى
لموسى ليأخذ التورية امر ان يأتي معه سبعين لكنه لا يفيد في دفع اعتراض
العلامة الطيبي على صاحب الكشاف اصلا لان توجيه صاحب الكشاف على ان
يكون طلب موسى عليه السلام الرؤية ليس لنفسه بل لقومه وان قوله عليه
السلام رب ارني انظر اليك وقع لمجرد الزام قومه واسكاتهم وليعلمهم الجمع
علمه ببطلان هذا الطلب وفساده عنده وان اخذهم الرجفة وخرور موسى

موسى صعقا وقع لكل منهما لمجرد هذا القول منه عليه السلام فاورد العلامة
الاعتراض المذكور مع انه لم يقل احد من اصحاب تلك الروايات لا ابو الفرج
ولا غيره من هؤلاء الائمة المذكورين ان طلب موسى ليس لنفسه بل لقومه و
ان قوله رب ارني انظر اليك لمجرد اسكات قومه وان خروره عليه السلام
واخذهم الرجفة كان كل منهما لمجرد هذا القول الصادر من موسى عليه
السلام بل هذا القول الفاسد المخالف لجميع الروايات المذكورة اخترعه
صاحب الكشاف نصرة لمذهبه والا فجميع الروايات وجميع اهل الحق
مجمعون ومتفقون على ان طلب موسى الرؤية وان قوله عليه السلام رب
ارني انظر اليك ليس الا لنفسه لا لقومه ولا من جهتهم ولا لالزامهم و
اسكاتهم بل لاشتياق الى رؤيته تعالى بلذة المكالمة والمناجات قوله وعبادة
العجل وطلب الرؤية كانا في تلك الايام وفي ذلك الشان فالبعض مربوط
بالبعض ان اراد كونهما في تلك الايام على وفق رواية ابي الفرج فمسلم ولا
يفيده وان اراد كونهما في تلك الايام على وفق ما ذكره الزمخشري فهو فاسد
لانه لا يساعده رواية ولا دراية بل هو من مخترعات المعتزلة وكذا قوله
فالبعض ان اراد به الربط على وفق رواية ابي الفرج وعلى وفق ما قاله اهل الحق
فمسلم ولا يضر الطيبي وان اراد به الربط الموافق لتوجيه الزمخشري فهو
فاسد قوله بني ايثار هذا الاسلوب وهو بين لان الاول في شان الامتنان
عليهم وتفصيله كيف وقد عطف واعدنا على انجيناكم وبين انه تبيان
للتفصيل عنى بالاول تحقيق وعد ايتاء الكتاب وضرب ميقاته وعنى بالثاني
المذكور بعده عبادة العجل وطلب الرؤية قوله وتعقيب حديث الرؤية مستطرد
ليفرق بين الطلبين عندنا ولنا تقمهم الخ عندهم قلت وهو كلام عجيب يتعجب صدور
مثل هذا الكلام عن مثله اذا طلب السبعين الرؤية كان معادلا لاتخاذ العجل
الها عند الزمخشري واشياعه وعند موسى عليه السلام على زعمهم وليس قول
موسى رب ارني انظر اليك الا لهم ومن جهتهم وليس اخذهم الرجفة الا من هذا
القول وكذا خرور موسى صعقا ليس الا منه فما معنى هذا الاستطراد بعد ان كان
قوله تعالى فلما اخذتهم الرجفة من جملة بيان جناياتهم قوله والثاني في بيان جناياتهم
بعد ذلك الاحسان البالغ باتخاذ العجل والملاجة قلت الملاجة التمادي في
الخصومة فاذا كان ملاجة السبعين في طلب الرؤية حتى اضطر موسى ان يقول
من جهتهم رب ارني انظر اليك لمجرد اسكاتهم لا لكونه راضيا بهذا القول فيكون
هذا القول صادرا من موسى ظاهرا ومنهم في المعنى معادلا في الجناية لعبادة العجل
كان قوله رب ارني انظر اليك من بيان جناياتهم بعد ذلك الاحسان البالغ على
توجيه الزمخشري وتصويره فاين الاستطراد بعد ذلك قوله فالافتراق من لوازم
النظم ان اراد الافتراق الموافق للروايات فمسلم انه من لوازم النظم ولا يفيده وان
اراد الافتراق الموافق لتوجيه الزمخشري فلا يساعده رواية ولا دراية قوله واما
الثاني فلما نقل محي السنة عن السدي انه قال الخ عطف على قوله اما الاول فالمعطوف

والمعطوف عليه كلاهما من قول الطيبى فالاول لبيان كونه على خلاف نظم الايات
والثانى لبيان كونه على خلاف اقوال المفسرين قوله اقول قول السدى وحده لا يصلح
ردًّا يعنى لا يصلح ردًّا لكون القصة واحدة قلت وهذا الكلام من ابين دليل
على انه تساهل فى هذا المقام ولم يمعن فى تصفح كلمات الاعلام اذ قد تحققت
ان قول السدى حجة المفسرون الذين هم اصحاب الروايات مثل الامام محمد بن جرير
الطبرى والامام الثعلبى والامام الواحدى والامام البغوى حتى ان الامام الواحدى
اقتصر عليه ولم يذكر غيره وسائر الائمة قدمه على سائر الروايات فيكون قول السدى
اقوال هؤلاء الاعلام فظهر لك وجه قوله وهو على خلاف اقوال المفسرين ثم قوله
فى اثبات هذا الدعوى فيما نقل محى السنة عن السدى الخ فالقول بكون القصة
واحدة مخالف لاقوال هؤلاء الاعلام وقد تحققت ان قول امام اهل السير و
قدوتهم محمد بن اسحاق وقول قتادة وابن جريج ومحمد بن كعب القرظى مثل قول
السدى فى كون القصة واقعة بعد عبادة العجل وان السبعين ذهبوا الى الميقات
للاعتذار عن ذلك فكون القصة واحدة مخالف لاقوال هؤلاء الاعلام ايضًا
قوله كيف وهذا يخالف ما نقله محى السنة فى قوله ولو شئت اهلكتهم انهم كانوا له
وزراء مطيعين فاشتد عليه فقدهم فرحمهم موسى وخاف عليهم الفوت وان
لن نؤمن لك من الطاعة وحسن الاستيزار قلت هذا الكلام فى غاية السقوط
بحيث غلب على اقواله المتقدمة فى السقوط لان المخالفة من لوازم الروايات المتخالفة
بل نقول المخالفة مشترك الورود بين قول السدى وبين توجيه الزمخشرى ههنا اذ كما
قلت اين لن نؤمن لك فى قول الذاهبين للاعتذار على قول السدى من الطاعة و
حسن الاستيزار كذلك نقول اين لن نؤمن لك فى قول الذاهبين لايتاء وعد الكتاب
حتى تمادوا فى لجاجتهم واصروا فى طلب الرؤية حتى الجئوا موسى على ان يقول من
اجلهم رب ارنى انظر اليك من الطاعة وحسن الاستيزار فما هو جوابكم فهو جوابنا
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها قوله والحمل على تراخى الرتبة لا بد له من
سند والسند ما صرح به اصحاب الروايات من ائمة التفسير مثل الامام الواحدى
والامام البغوى وغيرهم فى تفسير قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة الواقع فى سورة البقرة حيث ان المراد من القائلين ههنا هم السبعون
الذين ذهبوا مع موسى للاعتذار عن عبادة العجل وورود كلمة ثم للتراخى فى الرتبة
فى القرآن والحديث وكلام العرب اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى قوله وقد اعترف
المفسرون فى سورة طه بانه اختار سبعين لميقات الكلام ذكروه فى قوله تعالى
وما اعجلك عن قومك يا موسى الروايات تحققت بان موسى اختار السبعين لوعد
ايتاء الكتاب قبل عبادة العجل وكذا ثبتت الروايات بانه عليه السلام اختار
السبعين بعد عبادة العجل للاعتذار وقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وقع
من الذاهبين للاعتذار بعد عبادة العجل على قول اكثر المفسرين ذكروه فى سورة البقرة
وفى سورة الاعراف والقول بان لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة صدر من السبعين
الذين ذهبوا الى الميقات لايتاء وعد الكتاب رواية ابى صالح عن ابن عباس لا ان

لا ان اكثر المفسرين من اصحاب الروايات ما احدوها بل حملوا هذا القول على الذاهبين
للميقات بعد عبادة العجل كما تحققت مرارًا فبعد ما صدر هذا القول عن الذاهبين
لايتاء وعد الكتاب لا يضر العلامة الطيبى ولا ينفع الزمخشرى اصلا لان دعوى
الزمخشرى ان القول الصادر من موسى رب ارنى انظر اليك لم يقع الا لاجلهم ولاجل
ملاجتهم ولابهاتهم كما اشار اليه فى سورة البقرة ايضا وهذا القول لم يذكره احد
من المفسرين من اصحاب الروايات وانما تلقيه الزمخشرى من قومه المعتزلة صيانة
لمذهبه قوله وما اعتذر عنه سلمه الله بان اختيار السبعين كان مرتين قلنا
نعم بل مرات على مقتضى الروايات قوله وليس فى النقل انهم كانوا معه عند المكالمة
وطلب الرؤية قلنا نعم ليس فى النقل انهم كانوا معه عند المكالمة وطلب الرؤية
يعنى انه صدر من موسى رب ارنى انظر اليك وطلب الرؤية باتفاق الموافقين
والمخالفين وان هذا القول وهذا الطلب منه عليه السلام اشتياقا الى الرؤية
لا لاجل قومه ولا لابهاتهم وعامة الروايات من الصحابة والتابعين ناطقة
وشاهدة عليه وقد شق ذلك على المعتزلة مشقة عظيمة لان نسق النص وسبكه
شاهد لاهل الحق شهادة بينة مع شهادة الروايات من الصحابة والتابعين
على وفق النسق الشريف والسبك المنيف فاعتسفوا وارتكبوا وتركوا مقتضى
السبك الشريف ولم يلتفتوا الى تلك الروايات وقالوا ان موسى عليه السلام انما
طلب الرؤية وقال ذلك القول لملاجة قومه ولمجرد ابهاتهم ودفع لجاجتهم فقال
العلامة الطيبى انه ليس فى نقل من النقول ولا فى رواية من الروايات انهم كانوا معه
عند هذه المكالمة وعند هذا الطلب فضلا عن كون هذا الطلب وهذا القول
لاجل قومهم ومن جهتهم والامر كذلك لانه لم يثبت فى رواية انهم كانوا معه عند
قوله رب ارنى انظر اليك قوله فظاهر للمنصف سقوطه فقد تحققت ما فيه ثم نقول
بعد ذلك كله ان قول المصنف روى انه امره ان يأتى فى سبعين الى آخر الكلام لم يظهر من
سبكه ونسقه انه من الروايات المذكورة اشتهاؤان السبعين المختارين ههنا من
هم هل هم الذين ذهبوا الى الميقات لاجل الاعتذار عن عبادة العجل او لاجل ايتاء
وعد الكتاب مع انا نعلم جزمًا ان هذا القول منه ليس مثل قول صاحب الكشاف
من ان قوله رب ارنى انظر اليك ليس لنفسه بل لاجل قومه فقول من قال لا ريب
ان قصة واحدة تكررت فى القرآن فى سور فلا مانع من تكررها فى سورة واحدة
وهو ظاهر كلام المصنف كلام ساقط بل فاسد وقع اغترارا بكلام صاحب الكشف
وكذا قوله الخروج للاعتذار ان كان بعد قتل انفسهم ونزول التوبة فلا معنى للاعتذار
وان كان قبل قتلهم فاى وجه للاعتذار وثمرته القتل فهذا كلام ساقط ايضًا
اشبه بكلمات الفلاسفة وبكلمات اهل الاعتزال المبعدون عن فهم اطوار النواميس
الالهية وقد تحققت ان ذهابهم للاعتذار قول السدى وقد تأيد باقوال المفسرين
سيما وفيهم ائمة الحديث مثل الامام الكبير جرير الطبرى ومثل الامام الواحدى ومثل
الامام البغوى فنقول على وجه التبرع نختار الشق الاول وان العبدة كانوا جميع
بنى اسرائيل ما عداهرون على قول وتسعين الفا على قول وثمانية الاف على قول فعلى

تقدير كل من التقادير الثلثة للاعتذار وجه فالذين عفى عنهم بعد قتل من قتل
وانبى لعلّهم كانوا على وجل من سخطه ومقته وعقابه بادنى ذلك لعظم جنايتهم
سيما وفى ملّتهم ودينهم التشديد والتغليظ دون الرفق والتوسعة والترخيص
الواقعة فى هذه الامة المرحومة ببركة النبى الامى الذى هو رحمة للعالمين
واما على التقديرين الاخيرين فلوقوع العتاب على الذين لم يعبدوا العجل لماذا لم
يمنعوا العبدة عن ذلك اولماذا سكنوا معهم ولم يهاجروهم ولم يفارقوا عن
اوطانهم اولماذا خالطوهم وعاملوا معهم معاملة الاصدقاء فهذا هو السيد
هرون لم تعبد قط ولم ينقص مثقال ذرة فى المنع والنهى عن ذلك حتى خاف على
نفسه من هجوم العبدة وقتلهم فبعد ذلك كان شريكاله فى النبوة ووزيراله فى
امره فمع ذلك كله خاف عليه السلام من سطوة اخيه واليم عقابه فتشبث بذيل
الاعتذارات واسترحمه باصناف الترحمات فما ظنك بمن دونه من احاد الامة
فلعله وقع منهم تقصير وتساهل فى النهى وتوان فى المنع او تختار الشق الثانى فنقول
انهم اشد الناس احتياجا الى الاعتذار قبل القتل لئلا يقعوا فى العذاب والعقاب
الدايم السرمدى ولعل صدور مثل هذا الكلام الفاسد والتبهرج الساقط عن القائل
المذكور هو ثمرة توغله بوساوس الفلاسفة حتى قال واى وجه للاعتذار وثمرته
القتل وقد كانوا بهذا القتل بعد نجاتهم عن العذاب الابدى شهداء الله تعالى
وانا لا اتعجب صدور مثله عن مثله لانه رجل فلسفى لا يعباء به ويعلمه وانما
التعجب عن مولانا الشهاب الذى هو علم فى كثرة التتبع وسعة الاطلاع والاحاطة
وبعد ذلك نقل هذا الطعن والقدح عن الرجل ثم سكت عليه ولم ينقل شيئا مع
علمه فى كثرة التتبع وسعة الاطلاع والاحاطة وبعد ذلك نقل هذا الطعن والقدح
عن الرجل ثم سكت عليه ولم ينقل شيئا مع علمه بان السكوت عما يشاكله نكال و
الاغماض عما يشابهه وبالله الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
بيت ماطبيبانيم شاكرد ان حق • بحر قلزم ديد ما رافا نفلق قوله تمنى هلاككم
وهلاكه قبل ان يرى ما راى او بسبب آخر او عنى به انك قدرت على اهلاكهم قبل
ذلك الخ اورد عليه ان كلمة او فى قوله او بسبب آخر مما لا يظهر صحة موقعه هنا
الا ان يقال قوله بسبب متعلق بتمنى لا بالهلاك فعطفه على ما قبله باعتبار
المعنى يعنى تمنى ذلك بسبب ما راى من الرجفة او بسبب آخر مثل الجراءة على طلب
الرؤية لقومه قال مولانا سنان جعل المص المعنى على الخلو بدونه عن الافادة
ولكن لا يجعل كلمة لو للتمنى والا لم يحتج الى الجواب بل بمعونة المقام ثم جعل ذلك
على وجهين كون هلاكهم الذى تمناه بدون السبب او بالسبب ولا بأس فيه
لان تصرف الله تعالى فى خلقه على ما يشاء لا يوصف بالقبح والمعنى تمنى هلاكهم
قبله بلا سبب او بسبب آخر وانما وصفه بآخر مع ان قسيمه ان يكون بلا
سبب لان كون الهلاك قبل هذا السبب يستلزم كونه بسبب غير ما وقع هلاكهم به
فتأمل انتهى قلت وفيه نظر من وجوه الاول قوله لخلوه بدونه عن الافادة كلام
خال عن التحصيل اذ لو كان النظم الشريف بدونه خاليا عن الافادة لم يصح المعنى

المعنى الذى ذكره ثانيا بقوله او عنى به انك قدرت على اهلاكهم الخ مع ان هذا
المعنى هو الملايم لقوله اتهلكنا بما فعل السفهاء منا حتى قال العلامة الطيبى
ان الزمخشرى ذهب اليه ليوافق ما ذهب اليه من امتناع الرؤية فنقول المناسب
للمص على هذا ترك المعنى الاول والاقتصار على المعنى الاخير الثانى قوله ولكن
لا يجعل كلمة لو للتمنى غير مسلم قوله والا لم يحتج الى الجواب ليس بامر كلى بل قد يذكر لها
الجواب كما ذكر هنا الثالث قوله ثم جعل ذلك على وجهين كون هلاكهم الذى
تمناه بدون السبب او بالسبب الخ ان اراد به الجواب عن الايراد الذى نقله مولانا
سعدى مع اختلاله فى نفسه فهو مستغن عنه بما ذكره مولانا سعدى من الجواب
عنه وان اراد به بيان كلام المصنف وتحقيقه فهو غير صحيح لعدم موافقته لما
ذهب اليه الاشعرية والماتريدية اما الاشعرية فلان شيئا من الاشياء لا يخلو
عن السبب لان السبب عندهم قسمان حقيقى او عادى والسبب الحقيقى هو الله
تعالى وحده والسبب العادى هو المخلوق واما الماتريدية فلانهم يقولون
يكون المخلوق ايضا سببا حقيقيا ومؤثرا حقيقيا فلا ينحصر التأثير الحقيقى فيه
تعالى عندهم ولا اثر من الآثار يخلو من السبب الرابع قوله لان تصرف الله تعالى
لا يوصف بالقبح يلايم قواعد الاشعرية واما على اصول الماتريدية فلا اذ هم
يقولون التصرف فى ملكه انما يستحسن اذا كان على وفق الحكمة والمص رحمه الله
تعالى وان كان اشعريا فى نفسه الا انه يمشى فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة على
اصول الماتريدية القائلين بالحسن والقبح العقليين كما لا يخفى ذلك على من
يمارس هذا التفسير الخامس قوله وانما وصفه بآخر مع ان قسيمه الخ كلام لا حاصل له
فمحصل الكلام ان هذا القول من مولانا من قوله الى آخره مشتمل على الاضلال فلعله
قال عقيبه فتأمل قوله فان ترحمت عليهم مرة اخرى الخ قيل حقه فلو ترحمت بكلمة
لولا ان هذا القول وقع بعد هلاككم انتهى قلت ان حمل قوله فلما اخذتهم الرجفة الآية
على ما مر فى سورة البقرة من قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلا شك انهم ماتوا
من هذه الرجفة وان حمل على رواية وهب انهم اشرفوا على الهلاك فهم لم يموتوا من
هذه الرجفة فقوله ان ترحمت اشارة على التقدير الاول الى انه تعالى احياهم ليتضرع
السيد موسى واسترحامه بطلب الحيوة كما هو منطوق النظم الشريف هنالك حيث
قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وعلى التقدير الثانى استرحام منه عليه
السلام وتضرع باستحيائهم واستبقائهم فمعنى كلام المصنف فان ترحمت عليهم
اى بالاحياء على الوجه الاول او بالابقاء على الوجه الثانى قوله وقيل المراد مما فعل
السفهاء عبادة العجل الخ وهذه رواية وهب فعلى هذه الرواية انهم لم يموتوا
قال الامام القرطبى انه قد تقدم فى سورة البقرة انهم ماتوا يوما وليلة والحاصل
ان الروايات الواردة فى بيان هذه الرجفة انهم ماتوا ثم احياهم الله على
كثير من تلك الروايات او اشرفوا على الهلاك ولم يموتوا على واحدة منها وهى رواية
وهب بن منبه وعلى رواية القرطبى ايضا انهم ماتوا ثم احياهم الله تعالى الا ان ما
اشتهر من رواية وهب هو ما ذكره المصنف واما ما ذكره القرطبى عن وهب فغير

مشهود قوله حين اسمعتهم كلامك حتى طمعوا في الرؤية او اوجدت في العجل
جوازا فزاغوا به بين ما فعل السفهاء باحداثين بالعناد والتجاسر على طلب
الرؤية اولا وبعبادة العجل ثانيا فقوله حين اسمعتهم الخ ناظر الى الاول وقوله
او اوجدت الخ ناظر الى الثاني قوله بالتجاوز عن حده او باتباع للحبائل الاول ناظر
الى قوله حتى طمعوا في الرؤية والثاني ناظر الى قوله او اوجدت في العجل خوارا فزاغوا
وفي الثاني نسبي الآن يقال فليتأمل قوله وتهدي من تشاء هداه في الكشاف
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء تضل بالمحنة الجاهلين غير الثابتين في
معرفتك وتهدي العالمين بك الثابتين بالقول الثابت وجعل ذلك اضلالا
من الله وهدى منه لان محنته لما كانت سببا لان ضلوا واهتدوا فكانه اضلهم
وهداهم على الاتساع في الكلام انتهى وهذا كما ترى اعتزال واعتساف في النظم
الشريف واخراج له عن نسقه وسبكه وانسجامه صونا لاصوله الفاسدة
على زعمه عن الانهدام والانتقاض فقول المص تضل بها من تشاء ضلالته وتهدي
من تشاء هداه اعطاء للكلام حقه وتخليص للنظم الشريف عن ادي الظلمة المعتدين
قوله بمغفرة ما قارفنا قال مولانا ابو السعود والفاء لترتيب الدعاء على ما قبله
من الولاية كانه قيل فمن شان الولي المغفرة والرحمة قوله تغفر السيئة وتبدلها
بالحسنة بيان لمعنى التفضيل المستفاد من لفظ خير فان الخير في الغفران في السيئة
ان يزاد على العفو عنها بوضع الحسنة بدلها قال الامام النسفي تغفر الذنب الكبير
بالعذر اليسير ثم تجود بالعطاء الجزيل الكثير قال الامام القشيري هم قوم اختارهم
موسى ونحن قوم اختارنا الله وربك يخلق ما يشاء ويختار وشتان بين قوم
وقوم اولئك قوم قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة ونحن قوم يقول
الله لنا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قوله حسن معيشة وتوفيق طاعة
في الكشاف عافية وحيوة طيبة او توفيقا في الطاعة انتهى والمص اسقط كلمة
او وذكر بدلها كلمة الواو وهو الظاهر قال مولانا سنان وقوله وتوفيق طاعة
يفيد ان المكتوب في الدنيا اعم من ان يكون نفعها في الدنيا او في الاخرة وقوله
الجنة تفسير لحسنة الاخرة لا للاخرة وتقديره وفي الاخرة حسنة وقوله انا هدنا
اليك تعليل لطلب المغفرة والرحمة كذا قاله مولانا سعدي قوله ويحتمل ان يكون اي
على قراءة الكسر قوله ويجوز ان يكون المضموم منه اي يجوز ان يكون هدنا بضم الهاء
منه اي من هاد يهيد قوله على تقدير من يقول عود المريض اي فعل المريض من العيادة
ونحو قول القول قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء قال الحافظ ابو الفرج فهذا الكلام
اربعة اقوال احدها ان مخرجه عام ومعناه خاص وتأويله ورحمتي وسعت المؤمنين
من امة محمد لقوله فسأكتبها للذين يتقون قاله ابن عباس والثاني ان هذه الرحمة
على العموم في الدنيا والخصوص في الاخرة وتأويلها ورحمتي وسعت كل شيء في الدنيا
البر والفاجر وفي الاخرة هي للمتقين خاصة قاله الحسن وقتادة فعلى هذا معنى
الرحمة في الدنيا للكافر انه يرزق ويدفع عنه كقوله في حق قارون واحسن كما احسن
الله اليك والثالث ان الرحمة التوبة فهي على العموم قاله ابن زيد والرابع ان الرحمة

ان الرحمة تسع كل الخلق الا ان اهل الكفر خارجون منها فلو قدر دخولهم فيها
لوسعتهم قاله ابن الانباري قال الزجاج وسعت كل شيء في الدنيا فسأكتبها للذين
يتقون في الاخرة انتهى فقول المص في الدنيا المؤمن والكافر بل المكلف وغيره فما
قبله كلمة بل فيه هو قول الحسن وقتادة وما بعده من الترقي بكلمة بل هو قول الزجاج
ويؤيد قول الزجاج اضافة كلمة كل الى شيء قوله الذين يتبعون الرسول النبي مبتدأ
خبره يامرهم او خبر مبتداء تقديره هم الذين او بدل من الذين يتقون بدل البعض
او الكل ذكر المفسرون من اصحاب الروايات عن ابن عباس وقتادة وابن جريج وغير
هم لما نزلت ورحمتي وسعت كل شيء قال ابليس انا من ذلك الشيء فنزعها الله تعالى
من ابليس فقال فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم باياتنا يؤمنون
فقالت اليهود والنصارى نحن نتقي ونؤتي الزكاة ونؤمن بايات ربنا فنزعها الله
منهم وجعلها لهذه الامة فقال الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية وقدح
المص آنفا قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون الاية بوجهين احدهما يقتضي
ان يكون مفهوم للذين يتقون الاية يبقى على عمومه لمؤمني محمد عليه السلام من
بني اسرائيل او من غيرهم والثاني انه مختص لمن امن بمحمد عليه السلام من اليهود
والنصارى وصاحب الكشاف اقتصر على الوجه الثاني من الوجهين وجعل للذين
يتقون خاصا لمن امن بمحمد عليه السلام من بني اسرائيل وكأن صاحب الكشاف
اقتصر على الوجه الثاني لكونه انسب بقوله يجدونه مكتوبا عندهم في التورية و
الانجيل وبقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم لا انه يأبى عن
الوجه الثاني ما التزمه المفسرون من اصحاب الروايات من ان اليهود والنصارى
خرجت بقول الذين يتبعون الاية عن قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون الاية
فتقييده وتخصيصه انما كان بقوله الذين يتبعون الاية قال الامام الواحدي
في الوسيط قال قتادة وسفيان بن عيينة في قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء
قال ابليس انا من ذلك الشيء فانزل الله تبارك وتعالى فسأكتبها للذين يتقون
الاية فتمنتها اليهود والنصارى فقالت نحن نؤمن بالتورية والانجيل ونؤدي
الزكاة فاختلسها الله تعالى من ابليس واليهود والنصارى وجعلها لهذه الامة
فقال الذين يتبعون الرسول الاية فهذا الكلام صريح في ان تقييد الرحمة وتخصيصها
في قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء لم يكن الا بعد نزول قوله تعالى فسأكتبها
وكذا ان تقييد قوله للذين يتقون الاية وتخصيصه بامة محمد لم يكن الا بعد نزول
قوله تعالى الذين يتبعون الرسول الاية فقول الزمخشري كتبة خاصة منكم يا بني
اسرائيل يشعر ان التقييد والتخصيص ثبت من نفس هذه الاية اعني فسأكتبها للذين
يتقون لا لما بعدها وكذا الكلام في الوجه الثاني للمص فح يكون خروج اليهود و
النصارى من الاية اعني فسأكتبها للذين يتقون بنفس هذه الاية اولا ولا
حاجة الى اخراج القول المذكور بعده فيخالف الرواية المذكورة مخالفة بينة لا
يقال الوجهان المذكوران للمص وكذا الوجه الواحد للزمخشري في قوله تعالى فسأكتبها
كل منها مناف لما ذكره اصحاب الروايات اذ خروج اليهود والنصارى على تلك

الروايات ليس بنفس مفهوم فسأكتبها الآية بل بما نزل بعدها من قوله تعالى
الذين يتبعون الرسول النبي الامي كما ان خروج ابليس من قوله تعالى ورحمتي وسعت
كل شئ بعد نزول قوله تعالى فسأكتبها الآية وعلى ما ذكره المص والزمخشري
يكون خروج اليهود والنصارى عن مفهوم هذه الآية اعني فسأكتبها الآية
بنفس هذه الآية لا بما نزل بعدها من قوله تعالى الذين يتبعون الرسول فثبت
المنافاة لانا نقول لا منافاة بين تلك الروايات وبين ما ذكره الزمخشري
والمص اذ تلك الروايات المستلزمة لشمول الآية اعني فسأكتبها لليهود والنصارى
بمجرد النظر الى مفهوم هذه الآية بدون النظر الى الآية النازلة بعدها وقول المص
والزمخشري في بيان هذه الآية بيان لها بمعونة الآية النازلة بعدها اعني
الذين يتبعون الرسول النبي الامي الآية فلا منافاة اصلا وهو ظاهر ثم التعميم
المشتمل عليه الوجه الاول لمن آمن واتبع بنبينا سواء كان من بني اسرائيل ومن
غيرهم من مشركي العرب او الصابئة على ما اختاره المص غير آب عنه قوله يجدونه
مكتوبا عندهم في التورية والانجيل كما توهمه كثير من اصحاب الحواشي حيث رجح قول
الزمخشري المبني على تخصيص من آمن بنبينا بان يكون من بني اسرائيل وكذا قوله ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم اذ ما ذكر في قوله تعالى فالذين امنوا به
وعزروه وغيرهم ممن آمن من المجوس والصابئين ومشركي العرب وغيرهم من
الاجيال والاقوام ولا شك ان الاصر والاغلال على ما ذكره الزمخشري والمص ههنا
من التكاليف الشاقة لم يتحقق في هؤلاء الطوايف سوى اليهود فلا بد من القول
بان وضع الاصر والاغلال المبين ههنا انما هو باعتبار بعض من هذه الطوايف
ممن آمن به عليه السلام اذ الاصر والاغلال بالمعنى المذكور ههنا في غير اليهود
ويعم الاصر والاغلال بحيث يعم بما ابتلي به اليهود ومما ابتلي به غيرهم من
الاوثان لا الاثقال التي سقطت وخففت عنهم ببركة متابعة النبي الامي الذي
هو رحمة للعالمين وامن وامان على اهل السموات والارضين لا يقال ان
التطبيق للرواية المذكورة هو الواجب على ما ذكرت وقد كان الوجه الثاني
للمص مثل ما في الكشاف مختص لمن آمن نبينا من بني اسرائيل وقد قلت ان تلك
الروايات مبنية على تعميم من آمن سواء كان من بني اسرائيل او من غيرهم لانا
نقول قد ذكر في المعالم وغيره رواية اخرى عن نوف البكالي الحميري ومقتضى
هذه الرواية تخصيص للذين يتقون ممن آمن بمحمد من بني اسرائيل لا تعميمه
لا يقال ان نوف البكالي كان ممن يأتي بالشواذ والمناكير ومن جملتها انه ادعى
ان صاحب الخضر عليه السلام ليس هو موسى بن عمران عليه السلام بل هو رجل
يقال له موسى بن ميشا من بني اسرائيل لان موسى بن عمران من اولي العزم من الرسل
وقد ايدت بالمعجزات الباهرات وبعيد من مثله ان يطلب الاتباع وقد حكى هذا
القول منه لابن عباس فقال كذب عدو الله وقد سمعت من رسول الله عليه السلام
انه موسى بن عمران وتمام التفصيل في الصحيحين وغيرهما فينبغي ان لا يعتد بروايته
اصلا لانا نقول ان نوف البكالي ليس بمنفرد في هذه الرواية بل هي مروية عن غيره

عن غيره ايضا والا فليس مثله ممن يقبل منفرداته فيكون قوله فسأكتبها
للذين يتقون الآية مفسرا على بيان المصنف وتفسيره بروايتين وعلى تفسير
الزمخشري ومن تبعه مثل مولانا ابي السعود مفسرا برواية واحدة الا ان المتأخرين
مثل الثعلبي والواحدي والبغوي والحافظ ابي الفرج وغيرهم رجحوا الرواية الاولى
فبعضهم اقتصروا عليها فلم يذكروا غيرها وبعضهم قدموها على غيرها فشكر الله
تعالى سعي المص حيث امعن ههنا في النظر والتفتيش فليته فعل مثل ذلك في جميع
المواضع اللهم الهمني رشدي واعذني من شر نفسي ثم العجب ان اصحاب الحواشي مع كثرتهم
ولم يذكروا ههنا ما فيه شفاء لعليل او رواء لغليل وقد كان ذلك مأمولا من
الجلال السيوطي لان له قدما راسخا في الاخبار والآثار ومن الشيخ زكريا لانه
من خدمة الحديث والآثار وبعدهما من الشهاب الخفاجي الذي له سعة الاطلاع
فمع ذلك سكتوا ههنا ولم يظهروا شيئا مما مكن لهم فصدق قول القائل كم
ترك الاول للآخر الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
قال تعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل التورية التي عند اليهود
والنصارى الآن يقرؤونها في معابدهم فيها بشاير كثيرة لنبينا عليه السلام فلنذكر
بعضها منها فمن ذلك البعض في السفر الخامس من التورية جاء الله من طور سينا
وتجلى من جبال ساعير وعلن من جبال فاران معه ربوات الاطهار انتهى فطور سينا
هو الجبل الذي كلم الله فيه موسى عليه السلام واعطى النبوة والرسالة فيه وساعير
هو الجبل الذي كلم الله فيه عيسى عليه السلام واعطى النبوة والرسالة وفاران
هو ارض مكة ويذكر في التورية وغيرها من اسفار الانبياء قبل نبينا عليه السلام
بهذا الاسم كثيرا وقد يذكر بارض قيدار وقيدار هو ابن اسماعيل عليه السلام كان
قائما بعد اسماعيل مقامه عليهما السلام ويذكر مكة في الزبور الشريف كثيرا
بارض قيدار وجبال فاران هي جبال مكة ومنها جبل حراء الذي يتحنث رسول الله
ويتعبد فيه قبل النبوة وفيه فاتحة الوحي فمعنى جاء الله جاء دينه وشرعه وناموسه
وكذلك المعنى في الاخيرين فالاول اشارة الى شريعة موسى والثاني الى شريعة عيسى
والثالث الى شريعة محمد عليه وعليهم الصلوة والسلام وقد خصت التورية نبينا
محمدا عليه السلام بزيادة لم يخص موسى وعيسى عليهما السلام فقالت معها
ربوات الاطهار عن يمينه وذلك كناية عن الملائكة الكرام المؤيدين بالنصر في حروب
الكفار او كناية عن اصحابه الابرار الذين ينافحون عنه في الجهاد والربوات
الجماعات واحدتها ربوة ولم يأت من جبال فاران من دعا الى الله تعالى واظهر
احكامه وشرع اعلامه سوى محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومن ذلك
البعض قال الله تعالى في السفر الخامس من التورية لموسى اني سأقيم لبني اسرائيل من
اخوتهم مثلك اجعل كلامي في فيه ويقول لهم ما آمره به والذي لا يقبل قول ذلك
الذي يتكلم باسمي انا انتقم منه انتهى وذلك اخوة بني اسرائيل هم اولاد اسمعيل
ولا يجوز ان يكون ذلك النبي يوشع وكالب وداود وسليمان وغيرهم من النبيين
الذين كانوا بعد موسى الى عهد عيسى عليه السلام لامرين احدهما انهم من بني اسرائيل

لا من اخوة بنی اسرائیل وقد وقع النص الشریف بقوله من اخوتهم ولم یقع بکلمة منهم
وثانیهما ان هؤلاء لم یأتوا بشرع مبتداء مجدد یغیر احکام التوریة بل هم کانوا
مقررین لشرع موسی وعاملین باحکام التوریة لاغیر والنص الشریف وقع بقوله
سأقیم لبنی اسرائیل نبیا من اخوتهم مثلك ولم یکن هؤلاء مثل موسی فی اتیانه
بشرع مبتداء وتحلة مغیرة لنحلة تقدمه من الانبیاء ولایجوز ان یکون المراد
من هذا النبی هو السید عیسی صلوات الله علی نبینا وعلیه لکونه علیه السلام
مثل صمویل وایلیا وداود وسلیمان وارمیا واشعیا وحبقوق وعزیر وزکریا
ویحیی من بنی اسرائیل لا من اخوتهم وهو ظاهر لانه علیه السلام من نسل داود و
داود من سبط یهودا لانه علیه السلام وان جاء بشرع مبتداء وکان مثل
موسی فی اتیانه بشرع مبتداء الا انه علیه السلام منهم لا من اخوتهم ومن ذلك
البعض قال الله تعالی لموسی فی السفر الخامس من التوریة بل لبنی اسرائیل لا تطیقوا
العرافین ولا المنجمین فسیقیم لکم الرب نبیا من اخوتکم مثلی فاطیعوا ذلك النبی انتهی
فقوله علیه السلام مثلی ومن اخوتکم یشعر بان هذا النبی المبشر یبعث بشرع مبتداء
لکنه لیس من اسرائیل فخرج عیسی علیه السلام ولیس الا من زرع ابراهیم علیه السلام
لانه قال من اخوتهم ولم یبعث نبی من جبال فاران من اخوة بنی اسرائیل بشرع مبتداء
مثل موسی غیر محمد رسول الله علیه وعلی اخوانه المرسلین صلواته وتسلیماته ومن
ذلك البعض قال موسی فی السفر الاول من التوریة فلما اصبح ابراهیم اخرج هاجر و
ولده اسماعیل ودفع لها زادا وانتهی فی امرهما الی ما امرهما الله تعالی فحملت الصبی
علی کتفها وشخصت فوصلت الی بئر سبع فنفد ماؤها فوضعت الصبی تحت شجرة
وانتبذت عنه قدر رمیة حجر قالت حتی لا اشاهد موته فبینا هی تبکی اذ سمع الله
تعالی صوت الصبی فنادی ملك الله هاجر لیفرح روعك فقد سمع الله تعالی صوت
الصبی قومی فاحملیه وتمسکی به فان الله تعالی جاعله لامة عظیمة ومعظمة جدا
جدا وان الله تعالی فتح عینها فرأت بئر ماء فدنت وملأت المزادة وسقت
الطفل وکان الله معها ومع الصبی حتی ترقی وکان مسکنها فی بریة فاران انتهی
فیا ایها المحمدیون انظروا الی هذا التصریح العظیم والتنصیص المبین علی توقیر الله و
تعظیمه لهذه الامة المرحومة وتشریفها وتکریمها بما حوی وکذا التعظیمات واعظم
التوقیرات ولقد علم الدانی والقاصی والموافق والمخالف ان لیس التوقیر والتعظیم للامة
بهذه المثابة الا لکون النبی المبعوث الیهم فی غایة العظمة والجلال عند الملك
المهیمن المتعال قلت وقد اشتهر فی قسطنطنیة وانا صبی انه دخل فی الاسلام
من یهود سلانیك مقدار مائة وخمسین رجلا طایعین راغبین فلما صرت قاضیا
بسلانیك سألت عن سبب ذلك وکیفیة فاخبرونی انهم وجدوا فی التوریة
الشریف دلیلا علی حقیة دین الاسلام فرغبوا فی الاسلام طایعین راغبین الا انهم
خافوا من مردة الیهود الذین اصروا وعاندوا علی کفرهم وخافوا من مکرهم وکیدهم
وبهتانهم لدخولهم فی الاسلام فکتموا عنهم اسلامهم ثم بعد ارادوا اظهار اسلامهم
فتجمعوا فی موضع خارج القلعة یقال له بشرحنار فتشاوروا وتدبروا فی کیفیة

فی کیفیة اظهار الاسلام مع الامن من مکرهم وغائلتهم فاختلفوا فی الاظهار ولم
یتجاسروا علیه مع خروجهم فی کل یوم الی ذلك الموضع وقت العصر والمکالمة والمحاورة
فی هذا الامر مع عدم ادخال الغیر مسلما او غیره فی مجمعهم وتمادی ذلك ایاما کثیرة
وتعجب اهالی سلانیك من ایابهم وذهابهم کل یوم هنالك وتخبئهم وتجمعهم فیه
مع عدم الوقوف علی حالهم فبینما هم کذلك اذ اطلع اعداؤهم من الیهود علی امرهم
واجمعوا قاضی البلدة وقتیئذ وواعدوه اموالا عظیمة لابقائهم علی الیهودیة
ولصرفهم عن الاسلام واجتهد الیهود المتمردون مع القاضی علی ابقائهم علی دینهم
الباطل مع انذارهم وتخویفهم بانواع العقوبات حتی القتل فلما استیئس المهتدون
عن صون القاضی واعیان البلدة ونصرتهم دین الاسلام اجمعوا علی ان یکتبوا
سرا اعلاما یبینون حالهم ویکشف تمرد الیهود وتعنتهم وسوء قصدهم مع طمع
القاضی ومعاونته اياهم والدولة وقتیئذ فی محروسة ادرنة فورد الامر العالی
باکرام هؤلاء الاخوان المهتدین مع القهر والتذلیل لاعدائهم ومع التعنیف و
التوبیخ والتخویف لقاضی البلد فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرین ولقد بقی فی
حفظی قبل مدة کثیرة من هذا الاخبار وانا فی بلدة قسطنطنیة انه حکی لی عن
هذا القاضی انه کان نائب الباب لهذا القاضی عند وقوع هذه القصة وقال
ولقد سعیت فی صرف القاضی عن معاونة الیهود وذکرت لها عاقبة الوخیمة
فلم ینجع ولم ینفع فیه نصحی فابی واصر علی خلاف الاسلاف ومضادة الذین طمعا علی
البرطیل فلم یمض الایام قلائل جاء الامر العالی بالتغلیظ والتشدید علی القاضی
فسقط فی یدیه ولم یعش بعده الا قلیلا حتی مات کمدا فلما اخبرنی وفی سلانیك
هذه القصة سألتهم هل منهم احیاء بقایا فی هذه البلدة الیوم قالوا نعم فذکروا لی
رجالا قلیل العدد فلان وفلان ومنهم رجل من خدام المحکمة الیوم فاحضرته وهو
شیخ کبیر السن وقلت له من این انت قال من القدس الشریف وقلت انا طالعت التوریة
واعرف اکثر المواضع منها فای الکلام الشریف من التوریة المنیف استدللتم به فی
هذا الامر قال قوله تعالی جاء الله من طور سینا وتجلی من جبال ساعیر وعلن من جبال
فاران معه ربوات الاظهار انتهی فلنصرف العنان الی ما هو المکتوب فی الانجیل الشریف
فی حق النبی الامی العربی قال فی الانجیل یوحنا فی الاصحاح السادس عشر من الفصل الخامس
والثلثون والآن فانی منطلق الی من ارسلنی ولیس احد منکم یسألنی الی این تذهب
بل لانی قلت لکم هذه فالکآبة ملأت قلوبکم لکنی اقول لکم الحق انه خیر لکم ان انطلق
لانی ان لم انطلق لم یأتکم الفارقلیط فاما ان انطلقت ارسلته الیکم فاذا جاء
ذاك یوبخ العالم علی خطیئة وعلی بر وعلی حکم اما علی الخطیئة فلانهم لم یؤمنوا بی
واما علی البر فلانی منطلق الی الاب ولستم ترونی بعد واما علی الحکم فلان ارکون
العالم قد دین وان لی کلاما کثیرا اقوله لکم ولکنکم لستم تطیقون حمله الان واذا
جاء روح الحق ذاك فهو یعلمکم جمیع الحق لانه لیس ینطق من عنده بل یتکلم بکل ما
یسمع ویخبرکم بما سیأتی وهو یمجدنی لانه یاخذ ما هو لی ویخبرکم جمیع ما هو للاب
وما هو لی فمن اجل هذا قلت ان ما هو لی یاخذ ویخبرکم انتهی قلت هذا یوحنا من التلامذة

وهو مصطفی افندی الطوسوی المتوفی قاضیا باناطولی منه

وهذا الكلام منه عليه السلام صدر حين قرب رفعه الى السماء فحزن التلاميذ
والحواريون من ذلك فاعتذر عليه السلام وتسلى لهم بقوله بحق اقول لكم الحق
انه خير لكم ان انطلق لانى ان لم انطلق لم يأتكم الفارقليط فالنصارى بعد رفع
عيسى عليه السلام اشتد انتظارا وترقبا للفارقليط المذكور ههنا ولقد كان
ورقة بن نوفل الذى تنصر قبل مبعث النبى وهو ابن عم خديجة وكتب من الانجيل
ما شاء الله ان يكتب نشاء انتظاره وترقبه الى مبعث محمد عليه السلام من امثال
هذه البشارات الشريفة ولما ارسلت خديجة النبى عليه السلام للتجارة الى
الشام قبل البعثة مع غلامها ميسرة وكان ميسرة يحكى لخديجة ما كان شاهد
من رسول الله فى طريق الشام من الارهاصات وعلامات النبوة وما قاله بحيرا
الراهب من البشارة فى حق النبى عليه السلام بانه نبى هذه الامة وحكت خديجة
ذلك لابن عمها ورقة فقال ورقة بيت لججت وكنت فى الذكرى لجوجا ۔ لهم طال
ما بعث النشيجا ۔ ووصف من خديجة بعد وصف ۔ فقد طال انتظارى يا خديجا ۔
ببطن المكتين على رجائى ۔ حديثك ان ارى منه خروجا ۔ بما خبرتنا من قول قس ۔
من الرهبان اكره ان يعوجا ۔ بان محمدا سيسود قوما ۔ ويخصم من يكون له حجيجا ۔
ويظهر فى البلاد ضياء نور ۔ يقيم به البرية ان تموجا ۔ فيلقى من يحاربه خروجا ۔
ويلقى من يسالمه فلوجا ۔ فيا ليتى اذا ما كان ذاكم ۔ ولجت وكنت اولهم ولوجا ۔ ولوجا
فى الذى شغلت قريش ۔ ولو عجت بمكتها عجيجا ۔ ارجى بالذى كرهوا جميعا ۔ الى ذى
العرش ان سفلوا عروجا ۔ فان يبقوا وابق تكن امور ۔ يضج الكافرون لها ضجيجا ۔
فان اهلك فكل فتى سيلقى ۔ من الاقدار متلفة خروجا ۔ وقد كان النبى عليه السلام
وقتئذ فى خمسة فرغبت خديجة بنت خويلد لتزويج نفسها من النبى عليه السلام
لما حكى غلامها ميسرة مما راه وسمعه من القس من علامات النبوة فبعد ما مضى خمسة
عشر عاما لما بعث النبى عليه السلام واكرم بالرسالة وكان ورقة اذ ذاك حيا فلما
وقع فاتحة الوحى راجع النبى عليه السلام الى ورقة يخبره عما وقع له عند ملاقات الملك
فى غار حراء واجمال ذلك ان النبى عليه السلام لقى الملك فى غار حراء بعد ما تحنث فيه
الليالى ذوات العدد فقال له الملك اقراء فقال ما انا بقارئ فاخذه فغطه حتى بلغ
منه الجهد ثم ارسله فبعد ما امر ثلث مرات بالقراءة وغط ثلث مرات فبعد ان سال له
الثالث قراء الملك اقراء باسم ربك الى قوله علم الانسان ما لم يعلم فرجع بها رسول الله
يرجف فؤاده فدخل على خديجة فقال زملونى زملونى فزملوه حتى ذهب عنه الروع
فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسى فانطلقت به خديجة الى ورقة بن
نوفل فقالت يا ابن عم اسمع من ابن اخيك فقال له ورقة يا ابن اخى ما ذا ترى فاخبره
رسول الله خبر ما رأى فقال له ورقة هذا الناموس الذى انزل الله تعالى على موسى يا ليتنى
اكون فيها جذعا يا ليتنى اكون فيها حيا اذ يخرجك قومك فقال او مخرجى هم قال نعم
لم يأت رجل قط بما آتيت به الا عودى انتهى فهذه المقالات من ورقة ليست الا لما
علمه فى شان النبى عليه السلام من البشارات الانجيلية ولما شاهده وسمعه فيه
من علامات النبوة وقد كان هرقل ملك الروم وقتئذ لما جاءه كتاب النبى بيد دحية

بيد دحية الكلبى يدعوه الى الاسلام وكان اعلم قومه باسفار الانبياء سيما
الاناجيل شوهد منه امارات القبول وعلامات الاذعان والتسليم فمال الى
الاسلام ميلا عظيما الا انه لم يقدر على اظهاره خوفا على نفسه وملكه لانه لم
يقدر على متابعة قومه فخاف على نفسه من خروج قومه والتفصيل فى صحيح البخارى
وغيره وما ذلك الاذعان والتسليم الا المعرفة بالبشائر الانجيلية وساير
الكتب السماوية حتى انه قال بعد الاستقصاء التام عن حال النبى واطلاعه
على اوصافه ونعوته لترجمانه ورؤساء قومه وقواده يسمعون كلامه ان يكن
ما قلته منه حقا فسيملك موضع قدمى هاتين وقال ايضا وقومه يسمعون
لو كنت عنده لغسلت عن قدمه انتهى وغسل القدم عند النصارى غاية التعظيم
ونهاية التبجيل وكذلك النجاشى ملك الحبشة كان رجلا نصرانيا اوى اليه مهاجرى
مكة الى حبشة من مهاجرى الهجرتين مثل عثمان بن عفان وجعفر بن ابى طالب
وابن مسعود وغيرهم من سادات الصحابة فاكرمهم ونصرهم وقهر اعداءهم
القاصدين لهم بمكر وخديعة فآمن بالنبى مع كثير من الرهابنة والاساقفة
فى مملكته وما ذلك الا لما قلنا من معرفتهم بالبشائر الانجيلية وغيرها من الكتب
السماوية وكذلك المقوقس ملك مصر لما جاءه رسول الله بكتاب يدعوه الى
الاسلام وكان رجلا نصرانيا عالما بالكتب السماوية ما تمرد وما بغى وما طغى بل
قارب الامر واكرم الرسول واكرم الكتاب واعتذر بانه لم يقدر على طاعة القبط
فى دخولهم الاسلام واهدى الى رسول الله هدايا جليلة وما ذلك كله الا لما اطلع
عليه من البشائر النبوية فى الكتب السماوية وقد كان سلمان رضى الله تعالى عنه
رجلا من اهل فارس وكان ابوه مجوسيا ساد نار المجوس فى اصفهان فالقى
سبحانه وتعالى فى قلبه الاعراض عن المجوسية وابتغاء دين الحق فخرج من البلد
مختفيا من ابيه سائحا فى الارض يبتغى الدين الحق فصار خادما من اساقف النصارى
فلما مات قالوا له ان فى القطر الفلانى واحدا من اساقف النصارى ومن صلاحه
وهديه وسمته كذا وكذا فاتصل به وخدمه مدة فلما قرب وفاته قال له ان
النصارى غيروا دينهم ونحلتهم وما اعرف على الحق من دين النصرانية الا فلانا فى
القطر الفلانى فلما مات ذهب اليه وخدمه مدة وهكذا خدم على التوالى
من اسقف الى اسقف الى ان انتهى الى اسقف فخدمه ولازمه مدة فلما قرب وفاته
قال لا اعلم احدا على الحق فى دين النصرانية اليوم لغلبة الهوى والفساد اليوم
فى دين النصرانية ولقد قرب بعثة النبى المبعوث من العرب فى القطر الحجازى فاذهب
الى الحجاز ومن صفته كذا وكذا ويولد فى مكة ويهاجر الى المدينة فلما مات ذلك
الاسقف ذهب الى قطر الحجاز ولقى النبى عليه السلام وشاهد فيه الامارات و
النعوت التى تلقنها من الاسقف فكان من الاصحاب الى ان تشرف بخلعة سلمان منا
اهل البيت وما ذلك كله الا لوقوف الاساقفة والرهابين من النصارى على البشائر
الانجيلية وغيرها من الكتب السماوية فلنرجع الى الشرح ما بقى من الفصل الخامس والثلثين
من الانجيل الشريف من قول عيسى عليه السلام فى شان فارقليط المراد به نبينا

عليه السلام بشهادة علماء النصارى قبل شيوع البدع والاهواء وقيل تحزبهم
احزابًا وفرقًا فانهم بعد افتراقهم فرقا قال كل فرقة في دينهم وكتابهم برأيهم وهواهم
بما شاؤا وبما ارادوا كما قال عليه السلام افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة
وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة الحديث فنقول والله المستعان قول
السيد عيسى عليه السلام فاما ان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء ذاك يوبخ
العالم على خطيئة وعلى بر وعلى حكم اما على الخطيئة فلانهم لم يؤمنوا بي قلت
هذا اشارة الى كفر اليهود وتكذيبهم المسيح عليه السلام وعتوهم وتمردهم وغشهم
عليه وقصدهم اياه عليه السلام بالرجم بالحجارة مرات ودفعات وقصدهم
باكافه والقاءه عليه السلام من جبل عال حتى يهلك وتخلص في كل ذلك من
ايديهم بانواع من التعب وذلك كله من تكذيبهم وعدم ايمانهم به وبهتوا عليه و
على مريم الصديقية ببهتان عظيم وافك مبين ولقد تضجر عليه السلام من
تكذيبهم وظلمهم وبغيهم عليه فقال عليه السلام مخاطبا لمدينة القدس تحسرا و
تضجرا يا اورشليم يا اورشليم يا قاتلة الانبياء وراجمة المرسلين كم من مرة
اردت ان اجمع بنيك مثل الطاير عشه تحت جناحيه فلم تريدي فكان فارقليط
وهو الرسول المسمى باحمد يوبخ اليهود شرقا وغربا على تكذيبهم المسيح عليه السلام
وافترائهم عليه وعلى والدته بالبهتان العظيم فان اراد المسيح عليه السلام ذكر سوء
صنيعهم وسوء عاقبتهم نصحا لهم وزجرا شرعوا يتعرضون له عليه السلام وقالوا
اما نحن فلسنا مولودين من زنا انما لنا اب واحد هو الله فقال لهم عليه السلام
لو كان ابوكم الله كنتم تحبونني لاني خرجت من الله وجئت ولم آت من عندي بل هو ارسلني
ومن جملة توبيخ فارقليط لليهود قوله من الله وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم
المسكنة ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك
بما عصوا وكانوا يعتدون ومن جملة ذلك اوكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم
استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفر
هم فقليلا ما يؤمنون ومن جملة ذلك فبما نقضهم وكفرهم بايات الله وقتلهم
الانبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا
قليلا وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما وقولهم انا قتلنا المسيح ابن مريم
رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي
شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه و
كان الله عزيزا حكيما الى غير ذلك من الايات الواضحات في توبيخ اليهود وتمردهم و
عتوهم وشدة شكيمتهم هذا توبيخ فارقليط العالم على خطيئة قوله عليه السلام
اما على البر فلاني منطلق الى الاب ولستم تروني بعد فالانطلاق المذكور سببه
الظاهر هو هجوم اليهود على المسيح عليه السلام بقصد القتل فخلصه الله من
ايديهم فالانطلاق المذكور في نفسه بر وتشريف وتكريم من الله لروح الله حيث
رفعه الله تعالى اليه حتى جلس عن يمين عرش العظمة فهذا الانطلاق الا انه
تعالى وبخ اليهود توبيخا وشنعهم تشنيعا حيث قصدوه بالسوء والمكر حتى

حتى خاف عليه السلام من شرهم وسوء قصدهم فترك التلاميذ والحواريين وامه
وابيه يوسف واخوته وترك ايضا ما هو فيه من الترغيب والترهيب لقومهم ووعظهم
بالزهد عن الدنيا والرغبة الى الآخرة فصعد بالضرورة الى السماء خوفا وخلاصا
من شرهم ومكرهم وكيدهم مع ان هذا الانطلاق تمجيد من الله تعالى وتشريف و
تعظيم وتوقير لمسيحه وروحه فقال فارقليط حاكيا عن الله تعالى في حق روحه عليه
السلام فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار
الله امنا بالله واشهد بانا مسلمون ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا
مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك
ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
الى يوم القيمة ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فاما الذين كفروا
فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين ففارقليط اخبر
عن الله تعالى بانه تعالى مجد روحه ومسيحه بانواع التشريف والتكريم بملابسة
هذا الانطلاق الشريف حيث رفعه الله تعالى اليه والى كرامته وطهره من مكر اليهود
وكيدهم بحيث لم يتضرر عليه السلام منهم بشيء مع اتفاقهم على قتله واجماعهم على
اتلافه واحاطتهم به عليه السلام احاطة لا يقدر على التخليص من هذه الورطة
الوعرة الا الله الذي هو خير الماكرين واحسن الرافعين ثم جعل الذين اتبعوه وامنوا به
فوق الذين كفروا وكذبوا به وليس هذا الجعل مُدَيْدَةً واياما معدودات بل الى يوم
القيمة فاعداء روح الله المكذبين اياه وهم اليهود مقهورون في الدنيا الى يوم
القيمة ومغلوبون في ايدي من امن بروح الله ومسيحه من امة محمد وامة المسيح
عليهما السلام ثم ان اليهود بعد هذا القهر والغلبة هم معذبون عذابا شديدا
في الدنيا من الولاة والسلاطين بالقتل والسبي والنهب وانواع العقوبات
وذلك بعد رفع المسيح عليه السلام من تخريب القدس وسبي بقايا اليهود الى جزيرة
اندلس واجلاء بني النضير وقتل بني قريظة فهذه القصة مع بيان ان تمجيد الله تعالى
روح الله ومسيحه بهذا الانطلاق توبيخ عظيم وتشنيع شديد وتقريع جامع للمساوي
والمذام في حق مكذبي روح الله المسيح اعداء الله اليهود فثبت ما قاله الانجيل اما على
البر فلاني منطلق الى الاب ولستم تروني بعد قوله واما على الحكم فلان اركون هذا
العالم قد دين يعني ان فارقليط يوبخ العالم وهم الذين كفروا به من اليهود باستحقاقهم
الدينونة والعقوبات وان هذه الدينونة التي استحقت بها اليهود لم تثبت
من روح الله المسيح عليه السلام بل انما تصيبهم بعد رفع المسيح من اركون هذا
العالم من الولاة فهم يعاقبون بالقتل والسبي والنهب والتخريب بقاعهم من جهة
الولاة لكونهم اكتسبوا هذه العقوبات والمخازي بتكذيبهم روح الله المسيح وبمكرهم
وكيدهم وهجومهم وقصدهم اليه بالسوء فهذا التوبيخ هو اخبار فارقليط عن الله
تعالى بقوله واما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من
ناصرين فثبت ما قاله الانجيل واما على الحكم فلان اركون هذا العالم قد دين
اي قد فعل الاركون اعداء المسيح من اليهود بما يستحقون به من العقوبات قوله

وانّ لى كلاما كثيرًا اقوله لكم ولكن لستم تطيقون حمله الآن واذا جاء روح الحقّ
ذاك فهو يعلّمكم جميع الحقّ لانّه ليس ينطق من عنده قلت يذكر نبيّنا عليه السّلام
فى الانجيل الشّريف بلفظ فارقليط كثيرًا وقد يذكر ايضا بلفظ روح الحقّ فتقديم
فارقليط عليه السّلام امّتهم هو المذكور فى قوله تعالى فى دعوة ابرهيم ربّنا
وابعث فيهم رسولًا منهم يتلو عليهم اياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم انّك
انت العزيز الحكيم وكذا قوله لقد منّ الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولًا منهم
يتلو عليهم اياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال
مبين وكذا قوله روح الحقّ فى شانه تعالى هو الله احد الله الصّمد لم يلد ولم يولد
ولم يكن له كفوًا احد وكذا قوله تعالى بديع السّموات والارض انّى يكون له ولد
ولم تكن له صاحبة وخلق كلّ شىء وهو بكلّ شىء عليم ذلكم الله ربّكم لا اله الّا هو
خالق كلّ شىء فاعبدوه وهو على كلّ شىء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير وذلك مثل قول روح الله المسيح انّ الله لا ياكل ولا يشرب ولا ينام
ولا يراه احد ثمّ نعت روح الله فارقليط بانّه لا ينطق من عنده بل يوحى من الله تعالى
مثل قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الّا وحى يوحى ثمّ نعت المسيح عليه السّلام الفار
قليط بقوله بل يتكلّم ما يسمع ويخبركم ما سيأتى يريد المسيح عليه السّلام انّ فار
قليط لا ينطق عن هواه ورأيه بل يوحى يوحى اليه ثمّ انّ فارقليط بعد ذلك مامور
بان يتكلّم بكلّ ما يوحى اليه سواء كان الوحى من الله تعالى بدون واسطة الملك او
بواسطة فالفارقليط لا بدّ له من ان يتكلّم بكلّ ما يوحى اليه ويبلّغه سواء كان
ذلك التكلّم والتبليغ مظنّة المخاطرة والمخافة ام لا وذلك مثل قوله تعالى يا ايّها
الرّسول بلّغ ما انزل اليك من ربّك وان لم تفعل فما بلّغت رسالته ثمّ وصف عليه
السّلام الفارقليط بعد الوصفين الاوّلين اعنى انّه لا يتكلّم من عنده بل يوحى يوحى
اليه وانّه يبلّغ بكلّ ما يوحى اليه ولا يكتم منه شيئًا بوصف آخر متحقّق فى الفار
قليط عليه السّلام وهو قول المسيح عليه السّلام ويخبركم بما سيأتى وذلك اخبار
فارقليط عليه السّلام عن المغيبات مثل قوله عليه السّلام هلكت كسرى ولا
كسرى بعده وهلكت قيصر ولا قيصر بعده والّذى نفسى بيده لتنفقنّ كنوزهما فى
سبيل الله ومثل قوله عليه السّلام حين مزّق كسرى برويز ملك الفرس كتاب
رسول الله مزّق الله ملكه كما مزّق كتابى وقوله عليه السّلام فى حقّ قيصر حينما وصل
كتاب رسول الله اليه وقارب الامر واكرم الكتاب ثبّت الله ملكه كما ثبّت كتابى
فانقرض ملك العجم بالكلّية وثبت ملك قيصر فى الجملة ومثل قوله تعالى الم غلبت
الرّوم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الامر من
قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ومثل قوله هو الّذى ارسل رسوله
بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ومثل قوله تعالى واخرى تحبّونها نصر من
الله وفتح قريب وبشّر المؤمنين ومثل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها
فعجّل لكم هذه وكفّ ايدى النّاس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم صراطًا مستقيمًا
واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها ومثل قوله عليه السّلام لسراقة كيف انت

كيف انت لبست سوارى كسرى فلبس ذلك عند انهزام العجم ومثل قوله
عليه السّلام انّ الله زوى لى الارض فنظرت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امّتى ما زوى لى منها ومثل قوله تعالى وعد الله الّذين امنوا منكم وعملوا الصّالحات
ليستخلفنّهم فى الارض كما استخلف الّذين من قبلهم وليمكّننّ لهم دينهم الّذى
ارتضى لهم وليبدّلنّهم من بعد خوفهم امنًا يعبدوننى لا يشركون بى شيئًا ومثل
اخباره عليه السّلام عن شهادة عمر وعثمان حين تحرّك جبل حراء اسكن حراء
فانّما عليك نبىّ وصدّيق وشهيدان ومع النّبى هنالك ابو بكر وعمر وعثمان و
مثل اخباره علىّ كرّم الله وجهه حين قال مخاطبا له من اشقى النّاس فقال الله و
رسوله اعلم قال اشقى النّاس عاقر ناقة صالح ومن خضب هذه فاشار الى معرفة
الشّريف الى هذه واشار الى لحيته واخبر عن قتل عمّار وعن كون عسكر معاوية
باغية بقوله الحقّ دار مع عمّار حيث دار وانّه يقتله الفئة الباغية واخبر عن
صعود بنى اميّة منبره الشّريف مثل القردة فتألّم عليه السّلام من ذلك فمنح الله
تعالى نبيّه ليلة القدر تسلية له عليه السّلام فقال انّا انزلناه فى ليلة القدر
وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر يعنى دولة بنى اميّة
فاحياء ليلة القدر يعدل عبادة الف شهر فتسلّى رسول الله بذلك ذكره ابن
الاثير فى جامع الاصول واخبر عن قتل الزّبير فقال بشّر قاتل الزّبير كما فى قاتل
عمّار بشّر قاتل ابن سميّة بالنّار وسميّة امّ عمّار ومثل قوله تعالى انّا نحن نزّلنا
الذّكر وانّا له لحافظون واخبر عن قتل ولده حين بارض الطّفّ واخبر عن تفرّق
امّته فرقا فقال تفرّقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وافترقت النّصارى
على اثنين وسبعين فرقة وستفترق امّتى على ثلث وسبعين فرقة كلّهم
فى النّار الّا واحدة قالوا ومن هم يا رسول الله قال هم على ما انا عليه واصحابى
واخبر عن نزول عيسى ومجيئه فى آخر الزّمان وقال ينزل عيسى بن ويقتل الدّجّال
ويكسر الصّليب ويقتل الخنزير على وفق ما اخبر المسيح عليه السّلام انّى ماض الى
الاب وآت اليكم وقد قال نبيّنا ايضا كيف انتم اذا نزل اليكم عيسى بن مريم
وامامكم منكم انتهى يريد عليه السّلام اجتماع روح الله مع المهدى وقد قال
فى بشارته لفاطمة الزّهراء ومنّا المهدى الّذى صلّى خلفه عيسى بن مريم انتهى
الى غير ذلك من الاخبارات الّتى وقعت على وفق ما اخبر فهذا هو قول روح الله انّ
فارقليط يخبركم بما سيأتى ثمّ وصف بعد هذه النّعوت والاوصاف بوصف
آخر فقال وهو يمجّدنى لانّه يأخذ ما هو لى ويخبركم جميع ما هو للاب فهو لى يريد
روح الله انّ فارقليط يعظّمنى ويذكر بنباهتى وشرفى ومكانتى عند الله ردًّا و
تكذيبا لاعداء اليهود حيث يخبركم جميع ما هو للاب فهو لى يعنى انّ جميع ما يظهر
على يدى من المعجزات الباهرات فهو من عند الله ومن الله لا من اراكنة الشّياطين
ولا من باعل زبوب ولا من سحر وتمويه كما زعم اعداؤه اليهود حيث قالوا بهتانا
انّ احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ليس له حقيقة وانّما هو تمويه وتخديع
للقوم الغافلين بدسيسة من اصحابه وحيلة منهم ففارقليط ينزّه ساحتى

عما يقول الظالمون ويمجدني ويعظمني تعظيما بالغا ويشهد الي انى رسول حق مبعوث
من عند الله محمد بالمعجزات الباهرات والاعمال الخارقات فجميع تلك المعجزات انما
هو لله تعالى خلقا وايجادا فاعطاها واظهرها على يدي روحه ومسيحه تبجيلا
وتوقيرا وتمجيدا منه تعالى جل شانه لكلمته وروحه ومسيحه فذلك قول فارقليط
حاكيا عن الله تعالى في حق كلمة الله تعالى وروحه ويعلمه الكتاب والحكمة
والتورية والانجيل ورسولا الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم باية من ربكم انى اخلق لكم
من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه والابرص
واحيى الموتى باذن الله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في
ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين وقد قال لليهود وهم في جموعهم وقد هموا برجمه
اريتكم اعمالا حسنا من قبل ابى او من تلك الاعمال ترجمونى فاتضح بما ذكر قول
روح الله في شان فارقليط وهو يمجدني بأخذها ما هو لى ويخبركم جميع ما هو
للاب فهو لى اي جميع ما هو لله تعالى مما ظهر في يدي من المعجزات خلقا وايجادا
فهو لى عطاء وظهورا يعني يخبركم ان جميع ما حصل على يدي من المعجزات والايات
فهو لى نسبة وجريانا وظهورا ولله وحده خلقا وايجادا لا مدخل لاحد في خلق
شئ منه وايجاده واخراجه من العدم الى الوجود الا له الخالق والامر تبارك الله
رب العالمين وذكر يوحنا في الفصل الرابع والثلثين من انجيله فاما اذا جاء
الفارقليط الذي ارسله اليكم من الاب روح الحق الذي ينبثق من الاب هو
يشهد لاجلى وانتم تشهدون لانكم معى من الابتداء انتهى ومعناه ظاهر مما ذكرنا
آنفا وقال ايضا في الفصل الرابع والثلثين في انجيله والفارقليط روح القدس
الذي يرسله الاب باسمى هو يعلمكم كل شئ وهو يذكركم كما قلته لكم السلام استودعكم
سلامى اعطيكم كما اَمنح العالم لا تقلق قلوبكم ولا تجزع قد سمعت انى قلت لكم
انى ماض وآت اليكم لو كنتم تحبوننى لكنتم تفرحون بمضيى الى الاب لان الاب
اعظم منى والآن قد قلت لكم قبل ان يكون حتى اذا كان تؤمنوا من الان لا
اكلمكم كثيرا لان اركون هذا العالم يأتى وليس له في شئ انتهى وقد اتضح معنى
هذا الكلام من الانجيل ان شاء الله بعد ما ذكرنا من التفصيل المشبع في بيان
ما سبق من كلام الانجيل وقول روح الله في مواضع كثيرة من الانجيل لفظ ابى لا
تمسك للنصارى فيه لما ادعوا لانه كان هذا الاطلاق معروفا في الكتب السماوية
في التورية في مواضع منها اسرائيل بكرى ابنى وفى الزبور في مواضع داود ابنى
حبيبى حتى ان اعداء الله اليهود يقولون في تعريضهم لروح الله المسيح لسنا مولودين
من زنا انما ابونا واحد هو الله فقال عليه السلام لو كان الله اباكم لما
كذبتمونى كذا في الاناجيل وقال حين اخبر رفعه الى السماء مخاطبا للتلاميذ
والحواريين انى ذاهب الى ابى وابيكم الهى والهكم كذا في الاناجيل ايضا وفى
سفر اشعيا النبى وهو عند اليهود والنصارى مثل الزبور الشريف قال بنو اسرائيل
متضرعا متخشعا لله تعالى مخاطبا له تعالى انت ابونا واسرائيل لا يعرفنا فنحن
كنا بنا العرش قالت اليهود نحن ابناء الله واحباؤه يعنى ابناء الله من لدن

من لدن شرع موسى الى شرع عيسى كان معروفا بينهم بمعنى احباء الله واتقياؤه
ثم كان ذلك الاطلاق منهيا في شرعنا لما توهم النصارى منه معنى مخالفا
لما شاع بين اهل من قبل ذلك التوهم منهم بحيث لا يتردد احد ممن له خبرة
بالكتب السماوية ان معنى ابن الله محب الله ومطيع الله في امره ونهيه قوله
ومضمون الاية جواب دعاء موسى اي من قوله عذابى اصيب به من اشاء الى
قوله هم المفلحون جواب دعاء موسى قوله وكان رسول الله مبعوثا الى كافة
الثقلين وسائر الرسل الى قومهم قال الامام هذه الاية وان دلت على ان
ان محمدا مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء عليهم
السلام ما كان مبعوثا الى كل الخلق بل يجب الرجوع في انه هل كان في غيره
من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا فنقول تمسك جمع من العلماء في ان
احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق بقوله عليه السلام اعطيت خمسا
لم يعطهن احد قبلى نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لى الارض مسجدا و
طهورا فايما رجل من امتى ادركته الصلوة فليصل واحلت لى الغنايم ولم
تحل لاحد قبلى واعطيت الشفاعة وبعثت عامة ولقائل ان يقول هذا الخبر
لا يدل دلالة على اثبات هذا المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد مجموع هذه
الخمسة من خواص رسول الله ولم يحصل لاحد سواه ولا يلزم من ان يكون هذا
المجموع من خواص رسول الله ان لا يكون واحد من احاد هذا المجموع من غيره وايضا
قيل ان آدم عليه السلام كان مبعوثا الى الذين معه الى جميع اولاده وعلى هذا
التقدير فقد كان مبعوثا الى الناس وان نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة
كان مبعوثا الى الذين معه مع ان جميع الناس في ذلك الزمان ما كانوا الا اولئك
القوم انتهى قلت ان هذا الحديث الذي ذكره واستدل به جمع من العلماء القائلين
بان احدا غيره لم يكن مبعوثا الى العامة وان هذا الحديث المذكور مما اتفق
عليه الشيخان اعنى البخارى ومسلم وقد خرجه الامام النسائى ايضا وقد اجمع
اصحاب الحديث قاطبة ان الحديث الذى تفق عليه البخارى ومسلم هو اصح الاحاديث
واسلمها من العلل والقوادح وان كون المجموع خاصة دون احاده خلاف
ظاهر هذا الحديث المشهور وخلاف ما اشتهر بين علماء الامة فنقول بعد
ذلك تبرعا ان كون المجموع هو الخاصة دون الاحاد فاسد بنص هذا الحديث
الذى هو في درجة الاولى في الصحة والشهرة لان من جملة الخمس المذكور واعطيت
الشفاعة ولا شك ان المراد من هذه الشفاعة هى الشفاعة العظمى لاهل
المحشر لان مطلق الشفاعة لا تختص بنبينا وبل ولا تختص بالانبياء بل
ولا تختص بالاولياء لثبوتها عليه السلام لصالحى المؤمنين ايضا بالنص الشريف
وحديث الشفاعة العظمى نص صريح في ان هذه الشفاعة لا تثبت لغيره عليه
السلام من الانبياء بل هى خصيصة لنبينا عليه السلام كما في نص هذا الحديث
الشريف من ان اهل المحشر قاطبة يأتون اولا الى آدم يطلبون منه الشفاعة
فاعتذر اليهم ثم الى نوح ثم وثم الى ان ينتهى الطلب الى نبينا فيقول عليه السلام

انا لها انا لها فالقول بان هذه الشفاعة يحتمل لان تكون لغيره من الانبياء
خرق لاجماع الامة وانكار النص لحديث الذى هو لكونه مشهورا يصح به الزيادة
على الكتاب وكذا قوله عليه السلام فى الحديث الاول واحلت لى الغنايم من جملة
تلك الخمس وهى ايضا وحدها من الخصايص بشهادة قوله عليه السلام عقيب هذا
القول ولم يحل لاحد قبلى وقد ورد فى غير واحد من الحديث ان النبى كان يبعث الى
قومه وانما بعثت الى الناس عامة ولم يرد فى اثر ولا حديث من الاحاديث ان تراب
الارض كانت طهورا لاحد من الامم السالفة وان الارض كلها كان مسجدا له
فذلك كله يدل على فساد كون المجموع المركب من هذه الخمسة المذكورة خصيصة
له عليه السلام ثم لا قائل بالفصل وكون آدم مبعوثا الى الجميع اولاده مسلم لكن
لا يدل على مدعاه لان جميع اولاده كانوا اعدادا قلائل حتى صح لتحصيل التكثر فى اولاد
آدم تزويج الاخت لاخيها فى شرعه السلام وكذلك كون نوح عليه السلام لما خرج
من السفينة مبعوثا الى الجميع الذين كانوا لا يدل على مطلوبه لانهم كانوا فى وجه
الارض ثمانين رجلا فقط حتى سمى البقعة التى نزلوا فيها قرب الموصل ثمانين
تسمية للمحل باسم الحال فالكلام فيما اذا كان بنو آدم منتشرا فى المشرق والغرب و
الغرب وكان الربع المسكون معمورا بهم كما عند بعثة النبى عليه السلام وقبلها كما
فى الامم السالفة فظاهر الاحاديث والآثار يدل على ان ليس احد من الانبياء مبعوثا
اليهم جميعا بل الى قومه خاصة فالبعثة الى الجميع خصيصة له عليه السلام لظواهر
الاحاديث والآثار وقد يتبع المص للامام فى بعض المواضع ولم يتبع ههنا لمقالة
ذلك بل قال ههنا كما قال به الجمهور ولم يلتفت الى ما قاله الامام بل ذكر خلافه فكانه
رحمه الله تعالى رد الامام بهذا السبك والتقرير **قوله** حال من اليكم قيل ويظهر له
وجه والحاجة الى ذكره واجيب بان فائدته دفع توهم العهد او الاستغراق العرفى
وقيل الاولى ان يقول من الضمير المجرور فى اليكم لان ذا الحال هو المجرور فقط لا الجار و
المجرور **قوله** صفة الله تعالى وان حيل بينهما بما هو متعلق المضاف اليه لانه كالمتقدم
عليه او مدح منصوب او مرفوع او مبتداء خبره لا اله الا هو وعلى الوجوه الاول
بيان لما قبله فان من ملك العالم كان هو الاله لا غيره وفى يحيى ويميت مزيد
تقرير لاختصاصه بالالوهية فى الكشاف فان قلت الذى له ملك السموات والارض
ما محله قلت الاحسن ان يكون منتصبا باضمار اعنى وهو الذى يسمى النصب على المدح و
يجوز ان يكون جرا على الوصف وان حيل بين الصفة والموصوف بقوله اليكم جميعا
وقوله لا اله الا هو بدل من الصلة التى هى له ملك السموات والارض وكذلك
يحيى ويميت وفى لا اله الا هو بيان للجملة قبلها لان من ملك العالم كان هو الاله
على الحقيقة وفى يحيى ويميت بيان لاختصاصه بالالهية لانه لا يقدر على الاحياء
والاماتة غيره انتهى قول المص متعلق المضاف اليه بكسر اللام والمضاف اليه هو
الرسول لانه اضيف الى الله فوقع الفصل ههنا بين الصفة والموصوف بشيئين
كل منهما كانه لم يفصل اما اليكم فلانه متعلق بالمضاف الذى هو رسول وحق
المعمول ان يلى العامل فكانه متصل به واما جميعا فلان الحال قيد للعامل فلم يكن

فلم يكن شئ منهما منفصلا فى المعنى عن المضاف الذى هو رسول الله وان كان منفصلا
فى اللفظ فهذا معنى قول المص لانه كالمتقدم عليه وقوله وهو على الوجوه الاول بيان
لما قبله اى لا اله الا هو على الذى له ملك السموات والارض صفة او منصوبا او مرفوعا
على المدح يكون بيانا لما قبله واما على الوجه الاخير فلا فانه يكون خبر المبتداء
فلا يصح ان يكون بيانا لما قبله لانه اذ كان خبرا كان خبرا عن مجموع الموصول والصلة
واما اذا لم يكن خبرا كان لا اله الا هو بدلا عن الصلة التى هى له ملك السموات
والارض فيكون هذه الجملة اعنى لا اله الا هو بيانا لتلك الجملة اعنى الصلة التى هى له
ملك السموات والارض ونقل صاحب الكشف عن شرح المفتاح انه نص سيبويه
على كون البدل بيانا لا اعراب لها كالجملة المستقلة والابدال لا ينافى البيان كما
مر فى صراط الذين انعمت عليهم ولم يجعل عطف بيان لتغاير المدلولين ولانه
ليس بمجرد قصد الايضاح والتفسير وسوق كلامه يشعر بانه بدل اشتمال وكذا الثانى
انتهى قال ابو حيان وابدال الجمل من الجمل الغير المشتركة فى عامل لا نعرفه وكان الزمخشرى
لاحظ ان كلا من الجملتين يصح ان تكون صلة انتهى وقوله وفى يحيى ويميت مزيد
تقرير لاختصاصه بالالوهية اى لما كان قوله لا اله الا هو بيانا وتقريرا لما قبله كان
فى قوله يحيى ويميت مزيد تقرير لذلك لاختصاصه بالالوهية قيل وعليه منع ظاهر
وهو ان هذا انما يدل على ثبوتها لله تعالى لا على اختصاصها به الا ان يقال بنى
ما قاله على تقدير المبتداء مع اعتبار التقديم والتأخير انتهى وهو فى غاية السقوط
لان هذا الاختصاص انما يلزم من معينى الوصفين لعدم تحققهما فى غيره تعالى لا انه
يستفاد من العبارة والتركيب مثل التقديم والتأخير وساير ادوات الحصر فالسؤال
والجواب كلاهما ليس بشئ وعدل المص عن قول الزمخشرى وفى يحيى ويميت بيان
لاختصاصه بالالوهية الى قوله وفى يحيى ويميت مزيد تقرير الخ لما علمت ان البيان
والتقرير حصل اولا وكذا عدل المص عن سبك الزمخشرى حيث انه رجح كون
الذى له ملك السموات منصوبا على المدح على كونه صفة لله تعالى وعكس المص
حيث رجح الوصف على المدح لما انه نص على الاعتذار عن الحيلولة بانها بمنزلة العدم
لكون الامرين الحائلين كل منهما مقدما فى المعنى وفى هذا السبك من المص تلميحا
الى تزييف سبك الزمخشرى حيث يوهم ان الحيلولة باقية لم تندفع فلذا زيف
كونه وصفا فذكر المص اولا من وجوه الاعراب كونه وصفا وعقبه بقوله و
ان حيل بينهما بما هو متعلق المضاف اليه استحكاما لما صنعه وزاد المص على ما ذكره
الزمخشرى اعرابين آخرين احدهما كونه مرفوعا على المدح وثانيهما كونه مرفوعا على
المبتداء وفى تقرير الزمخشرى والمص رد لابى البقاء حيث قال يمتنع الوصف للحيلولة
الا ان الرد لم يكمل الا بسبك المص وصنعه **قوله** لاجراء هذه الصفات الداعية
الى الايمان والاتباع له فى الكشاف عدل عن المضمر الى الاسم الظاهر ليجرى عليه الصفات
التى اجريت عليه ولما فى طريقة الالتفات من مزية البلاغة وليعلم ان الذى وجب
الايمان به واتباعه هو هذا الشخص المستقل بانه النبى الامى الذى يؤمن بالله و
كلماته كائنا من كان انا او غيرى اظهارا للنصفة وتفاديا من العصبية لنفسه

انتهى ولو ذكر المص ما ذكره الزمخشري ههنا من الفوائد الثلثة ولو على وجه
الايجاز لكان احسن واظهر قال تعالى اثنتي عشرة اسباطاً امماً في الكشاف كقولك
اثنتي عشرة قبيلة والاسباط اولاد الولد جمع سبط وكانوا اثنتي عشرة قبيلة
من اثنتي عشرة ولداً من ولد يعقوب فان قلت مميز ما عدا العشرة مفرد فما
وجه مجيئه مجموعاً وهلا قيل اثنتي عشر سبطاً قلت لو قيل ذلك لم يكن تحقيقاً
لان المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة اسباط لا سبط فوضع
اسباطاً موضع قبيلة قوله بدل منه ولذلك جمع اي ان امماً بدل من اثنتي
عشرة فيكون التمييز محذوفاً للعلم به والتقدير اثنتي عشرة قوله وكانه قيل
اثنتي عشرة قبيلة يريد ان اسباطاً جمع اقيم مقام المفرد ليصح وقوعه تمييزاً
عن اثنتي عشرة قوله وقرئ بكسر الشين واسكانها اي قرئ بكسر الشين وسكانها
في حاشية الشيخ زكريا صوابه وفتحها اذ اسكانها ليس بشاذ بل هو المشهور
اي بدل اسكانها
انتهى وقد اقتصر الزمخشري في القراءة الشاذة على كسر الشين قال تعالى فانبجست
في تفسير الثعلبي فانبجست وانصبّت وانفجرت قال عظيم اهل التفسير انبجست
وانفجرت واحد وكان ابو عمرو بن العلا يفرق بينهما فيقول انبجست عرقت
وانفجرت سالت قال عطاء كان يظهر على كل موضع من الحجر يضرب به موسى
عليه السلام مثل ثدي المرأة فيعرق اولاً ثم يسيل انتهى قوله وحذفه للايماء
على ان موسى لم يتوقف في الامتثال قال مولانا العلامة واما ان موسى عليه
السلام لم يتوقف في الامتثال فالدلالة عليه في قوله تعالى فضرب محذوفاً كان
او مذكوراً انتهى قلت يريد الاعتراض على الزمخشري والمص وهو مدفوع بان المراد ان
الحذف مع اشعاره ان تحقق الانفجار عقيب الامر ايماء على ذلك قال العلامة ان
الانبجاس في الحقيقة عن ضرب الذي هو امتثال الامر فجعل مسبباً عن قوله فقلنا
اضرب الذي هو الايماء بضرب الحجر ليدل على سرعة امتثال المامور وان اتباعه الامر
بحيث لا حاجة ان يقال فضرب انتهى اي ان اتباعه عليه السلام الامر يعلم بدون
ان يقال فضرب قال تعالى قد علم كل اناس مشربهم في الكشاف قوله كل اناس نظير
قوله اثنتي عشرة اسباطاً يريد كل امم من تلك الامم اثنتي عشرة والاناس اسم جمع غير
تكسير نحو رُخال وثُناء وتُؤام واخوات لها ويجوز ان يقال ان الاصل الكسر والتكسير
والضمة بدل من الكسرة كما ابدلت في سكارى وغيارى من الفتحة انتهى قال
المحقق التفتازاني عند قوله يريد كل امم من تلك الامم اثنتي عشرة يعني ان لفظ
كل اذا اضيف الى النكرة يفيد شمول افراده سواء كان مفرداً او مثنى او مجموعاً فمعنى
كل رجل فرد من افراده ومعنى كل رجلين كل اثنين وكل رجال كل جماعة وكذا اسم
الجمع نحو كل اناس وقال عند قوله اسم جمع غير تكسير بدليل عود ضمير المفرد اليه وتصغيره
على لفظه ولان فعالاً بالضم ليس من صيغ الجمع وما يقال في كتب اللغة ان رُخالاً
بالضم جمع رِخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضأن فمبني على انهم يعنون بالجمع
ما يعم اسم الجمع كما يقولون ان ركباً جمع راكب وقال عند قوله واخوات لها عن
المص ما سمعنا كلما غير ثمان هي جمع وهي في الوزن فُعال قُراب وفُرار وتُؤام وعُراق

وعُراق ورُخال وظُئار جمع ظِئْر وسُباط جمع سِبط هكذا فيما يقال قال
العلامة الطيبي هذه الابيات نظمها للمصنف قال ابو حيان لا يجوز ما قاله الزمخشري
من قوله ويجوز ان يقال ان الاصل الخ لان سيبويه نص في كتابه على ان فُعالى
جمع تكسير اصل كما ان فَعالى كذلك ولم يسمع كسر همزة اناس كما يسمع الضم في فعالى
انتهى قال تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم
وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل
ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزاً من السماء بما كانوا يظلمون وفي
سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا
الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين
ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون
القرية هي بيت المقدس او اريحا حطة اي مسئلتنا حط ذنوبنا عنا فعلة من الحط
كالردة من الرد والحط وضع الشيء من علو الى اسفل والمراد بالحط ههنا المغفرة
وحط الذنوب قال ابو حيان تقدمت هذه وتفسيرهما في البقرة وكانت هذه
مختصرة من تلك اذ هناك ادخلوا وهنا واذ قيل لهم اسكنوا وهناك رغداً
وهنا سقط وهناك القصة وسنزيد وهنا سنزيد وهناك فانزلنا على الذين
ظلموا وهنا فارسلنا عليهم وبينهما تغاير في بعض الالفاظ لا تناقض فيه فقوله
واذ قيل لهم وهناك واذ قلنا حذف الفاعل للعلم به وهو الله تعالى وهناك ادخلوا
وهنا اسكنوا والسكنى ضرورة تتعقب الدخول فامروا هناك بمبداء الشيء و
هنا بما تسبب عن الدخول وهناك فكلوا بالفاء وهنا بالواو فجاءت الواو على
احد محتملاتها من كون ما بعدها وقع بعد ما قبلها وقيل الدخول حالة منقضية
فحسن ذكر فاء التعقيب بعده والسكنى حالة مستمرة فحسن الامر بالاكل منه لا عقيبه
فحسنت الواو الجامعة للامرين في الزمن الواحد وهو احد محاملها وقيل ثبت رغداً
بعد الامر بالدخول لانها حالة قدوم فالاكل فيها الذ واتم وهم اليه احوج بخلاف
السكنى فانها حالة استقرار واطمينان فليس الاكل فيها الذ ولا هم احوج واما التقديم
والتأخير في قوله وقولوا وادخلوا فقال الزمخشري سواء قدموا الحطة على دخول
الباب او اخروها فهم جامعون في الايجاد بينهما ثم قال ابو حيان ويمكن ان يقال
ناسب تقديم الامر بدخول الباب سجداً مع تركيب ادخلوا هذه القرية لانه فعل
دال على الخضوع والذلة وحطة قول والفعل اقوى في اظهار الخضوع من القول
فناسب ان يذكر مع مبداء الشيء وهو الدخول ولان قبله ادخلوا فناسب الامر
بالدخول للقرية الامر بدخول بابها على هيئة الخضوع ولان دخول القرية لا يمكن
الا بدخول بابها فصار باب القرية كانه بدل من القرية اعيد معه العامل بخلاف
الامر بالسكنى واما سنزيد هنا فقال الزمخشري موعد بشيئين بالغفران والزيادة
فطرح الواو ولا يخل بذلك لانه استيناف مرتب على تقدير قول القائل وماذا
بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين وزيادة منهم زيادة بيان وارسلنا و
انزلنا ويظلمون ويفسقون من واد واحد انتهى كلام ابي حيان وقول المص مثل ما

في البقرة معنى غزارة قوله فكلوا فيها بالفاء افاد تسبب سكناهم للاكل منها ولم
يتعرض له ههنا اكتفاء بذكره ثمة او بدلالة الحال عليه يشعر بان المراد من الدخول
هناك هو الدخول على وجه السكنى والاقامة فالاختلاف في الموضعين انما
هو في اللفظ فقط لا في المعنى لان المعنى المراد في الموضعين هو السكنى والاقامة
لا غير ولما كان المعنى المراد في الموضعين واحدا تعرض في الاول تسبب سكناهم
للاكل منها ولم يتعرض في الثاني اكتفاء بذكره اولا وهو مشكل جدا لان ترتيب
السور في النزول لا يوافق ترتيب السور في المصاحف وقد كان سورة البقرة
مدنية وسورة الاعراف مكية وقد كان اول سورة اقرأ اول ما نزل من القرآن
وبعده اول سورة المدثر وانت تعلم ان كلا منهما اين وضع في مصحف وقد انشاء
بعض الحفاظ قصيدة يذكر فيها ترتيب السورة الكريمة في النزول وذكر بعض حفاظ
الحديث ان ترتيب مصحف علي كرم الله تعالى وجهه على ترتيب النزول وقال بعض المتاخرين
وفي قوله اسكنوا ايذان بان المامور به في سورة البقرة هو الدخول على وجه السكنى ابو السعود
والاقامة ولذلك اكتفي به عن ذكر رغدا في قوله تعالى وكلوا منها اي من مطاعمها
وثمارها على ان من تبعيضية او منها على انها ابتدائية حيث شئتم اي من
نواحيها من غير ان يزاحمكم فيها احد فان الاكل المستمر على هذا الوجه لا يكون الا رغدا
واسعا انتهى قلت ان قوله تعالى حيث شئتم قد ذكر في البقرة ايضا مع ان رغدا
ذكر في احد الموضعين ولم يذكر في الآخر فوجه التخصيص الذكر لم يظهر مما ذكره ثم
قال وعطف كلوا على اسكنوا بالواو لمقارنتهما زمانا بخلاف الدخول فانه مقدم
على الاكل ولذلك قيل هناك فكلوا انتهى قلت وفي هذا التقرير من الاضطراب
ما لا يخفى لان الظاهر من اول كلامه ان ادخلوا في قوله تعالى ادخلوا هذه القرية
في سورة البقرة ليس على حقيقته بل هو مجاز عن اسكنوا حتى يكون المعنى المراد في
الموضعين واحدا كما هو الظاهر من تقرير المص ايضا ثم قوله بخلاف الدخول فانه
مقدم الخ يشعر ان المراد من الدخول في ادخلوا هنالك هو معناه الحقيقي لا المجازي
فليتأمل قوله للتقرير والتقريع بقدم كفرهم وعصيانهم في الكشاف بعد ما قال
مثل المصنف ونظيره همزة الاستفهام التي يراد بها التقرير في قولك اعدوتم في
السبت انتهى يريد كل منهما ان ليس المراد من واسئلهم هو الاستفادة والاستعلام
منهم بل المراد به هو حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بقدم عصيانهم وتقريعهم
بان عصيانهم وعنادهم وعتوهم ليس بامر محتص بزمانك في تفسير التيسير ومعنى
سلهم اي قل لهم الم يكن كذا فانهم يصدقونك وقيل ليس هذا بامر بالسؤال لكنه
تمثيل كانه قال لو سألتهم فقالوا لك كذا كقوله سل بني اسرائيل كم آتيناهم
من آية بينة اي لو سألتهم اكان كذا لاجابوك انه كذا انتهى وتقرير الزمخشري
والمص انسب واحسن قال العلامة الطيبي واسئلهم عطف على واذكر المقدر
عند قوله واذ قيل انتهى قال ابو حيان واسئلهم الضمير لبني اسرائيل المعاصرين لحضرة
الرسول من اليهود انتهى يعني يهود المدينة وما حولها من المواضع القريبة منها
قوله عن خبرها وما وقع باهلها قيل لو قال عن حالها كيف كان اهلها ليكون

ليكون السؤال عن حال القرية لحصل الغنية عن تقدير مضاف هو لفظ خبر
كما اختاره المص او لفظ اهل كما اختاره جار الله وما يقولون في مثل سألت
زيدا عن عمرو وسألته عن حاله لا يريدون به التقدير بل بيان المعنى والا لاحتاج
من جعل التقدير واسألهم عن اهلها الى تقدير مضاف آخر انتهى قلت وهو
كلام لا حاصل له بل هو ابعد من اصول اهل العربية واشبه باعتبارات الفلاسفة
التي لا حاصل تحتها قوله واذ ظرف لكانت او حاضرة او للمضاف المحذوف
او بدل الاشتمال قال مولانا ابو السعود واذ ظرف للمضاف المحذوف او بدل
منه وقيل ظرف لكانت او حاضرة وليس بذاك اذ لا فائدة في تقييد الكون او
الحضور بوقت العدوان انتهى قلت القول بانه ظرف لكان او حاضرة صدر
من الزمخشري اولا والمص تبع له وفائدته اشعار انها كانت موجودة في ذلك
اليوم ثم خربت ذكره ابو البقاء في معرب القرآن قال ابو حيان قال الزمخشري
في اذ يعدون بدل من القرية والمراد بالقرية اهلها كانه قيل واسئلهم عن
اهل القرية وقت عدوانهم في السبت وهو من الاشتمال انتهى وهذا لا يجوز
لان اذ من الظروف التي لا تتصرف ولا يدخل عليها حرف جر وجعلها بدلا
يجوز دخول عن عليها لان البدل هو على نية تكرار العامل ولو ادخلت عن
عليها لم يجز وانما تصرف فيها بان اضيف اليها بعض الظروف الزمانية نحو يوم
اذ كان كذا واما قول من ذهب الى انها تتصرف بان تكون مفعولة باذكر فهو
قول من عجز عن تأويلها على ما ينبغي لها من ابقائها ظرفا والعامل في اذ محذوف
وهو لفظ قصة تقديره واسئلهم عن قصة اهل القرية وقت عدوهم
واذ تأتيهم العامل فيه اذ يعدون او اذ عدوا في السبت اذ تأتيهم لان اذ ظرف
لما مضى يصرف المضارع للمضي وقال الزمخشري ويجوز ان يكون بدلا بعد بدل
انتهى يعني بدلا من القرية بعد بدل اذ يعدون وقد ذكرنا ان ذلك لا يجوز
انتهى قوله وقرئ يعدّون ويُعِدّون من الاعداد في الكشاف وقرئ يَعَدُّون
بمعنى يعتدون ادغمت التاء في الدال ونقلت حركتها الى العين انتهى فالكلمة على
الاول من الافتعال ناقص واوي اصله يعتديون حذفت الياء ونقلت ضمتها
الى الدال فصار يعتدون ثم ابدلت التاء دالا بعد نقل فتحتها الى العين قوله
ويؤيد الاول ان قرئ ويوم اسباتهم وقوله ويوم لا يسبتون لا تأتيهم اي يؤيد
كون السبت مصدرا لا اسما لليوم القراءة الواقعة بالمصدر الصريح الذي
هو متعين في المصدرية ولا يحتمل كونه اسما لليوم وكذا يؤيد ذلك قوله تعالى
ويوم لا يسبتون لان الظاهر انه فعل من مصدر سبت اليهود فبعد اضافة يوم
الى الفعل تعين التأويل بالمصدرية فاضيف لفظ يوم في الموضعين الى المصدر
فالظاهر ان يكون لفظ يوم المضاف الى السبت في الموضعين ايضا الى المصدر
لا الى اسم اليوم وانما قال يؤيد لاحتمال ان يكون يوم في يوم سبتهم مضافا
الى اليوم ويراد بسبتهم اليوم لا المصدر مع ما يراد في الموضعين بعده المصدر
لا اليوم ويدفع اضافة الشيء الى نفسه بما ذكره المص قوله وقيل كذلك متصل

بما فسقوا اى لا تأتيهم مثل اتيانهم يوم السبت قال الامام الواحدى فى الوسيط
كذلك نبلوهم اى مثل هذا الاختبار الشديد نختبرهم ويجوز ان يكون تمام
الكلام عند قوله تعالى كذلك والمعنى لا تأتيهم الحيتان مثل ذلك الاتيان
الذى يأتى يوم السبت ثم استأنف فقال نبلوهم **قوله** والباء متعلق بيعدون
فى حاشية الشيخ زكريا صوابه متعلق بنبلوهم فالباء سببية وما مصدرية
اى نبلوهم بسبب فسقهم **قوله** معطوف على اذ يعدون وقال العلامة الطيبى
ولا يجوز ان يكون معطوفا على اذ تأتيهم لانه اما بدل او ظرف فيلزم ان يدخل
هؤلاء فى حكم اهل العدوان وليس كذلك **قوله** يعنى صلحاءهم الذين اجتهدوا
فى موعظتهم حتى ايسوا من اتعاظهم فى الكشاف جماعة من اهل القرية من
صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول فى موعظتهم حتى ايسوا من قبولهم
لآخرين كانوا لا يقلعون عن وعظهم انتهى هذا السبك والتقرير من الشيخين
اعنى الزمخشرى والمص يشعر بان هؤلاء الذين يقولون ذلك اعنى لم تعظون
قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا هم داخلون فى قوله تعالى انجينا
الذين ينهون عن السوء فهم ناجون مثل الطائفة الذين لم يقلعوا عن
النهى والوعظ والنصح فانهما مشتركان فى انهما لم تقصرا فى النهى والوعظ
والاهتمام فى الزجر الا ان احديهما بعد جهد طويل وسعى اكيد فى الوعظ والنهى
والمنع والزجر مدة مديدة لما لم ينفع نهيهم ووعظهم ايسوا من قبول العاتين
المعتدين فانقلعوا من نهيهم ووعظهم والاخرى لم ينقلعوا عن الوعظ والنهى
بل داموا على ذلك لعل المعتدين العاتين يرجعون عن عتوهم وعنادهم وارتكابهم
ويؤيد تقرير الزمخشرى والمصنف ما ذكره الامام الواحدى وغيره عن ابن عباس
حيث كان يقول فاسمع الله تعالى يقول انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا
الذين ظلموا فلا ادرى ما فعلت الفرقة الثالثة قال عكرمة فقلت له جعلنى
الله فداك الا ترى هم قد انكروا حين قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم وان
لم يقل الله تعالى انجيتهم لم يقل ايضا اهلكتهم فاعجبه قولى فرضى وامر لى ببردين
فكسانيهما وهذا ايضا قول الحسن قال نجت فرقتان وهلكت فرقة انتهى قال
الامام القرطبى ويؤيد ذلك ايضا قوله تعالى واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس
بما كانوا يفسقون وقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا
لهم كونوا قردة خاسئين **قوله** مخترمهم لا اخترام الاستيصال **قوله** فى الاخرة
قال مولانا سعدى تخصيص من غير مخصص وان شئت فاقرأ بقية الايات
فان المفهوم منها كون المراد عذاب الدنيا انتهى **قال** تعالى انجينا الذين ينهون
عن السوء قال مولانا ابن بجيد بعد نقل كلام الزمخشرى ههنا قالوا ان فى
الاية قولين احدهما ان اهل القرية ثلث فرق فرقة مذنبة وهم الذين صادوا
السمك وفرقة وعظوا الفرقة المذنبة وفرقة ساكتة عن الوعظ وهم الذين
قالوا لم تعظون والقول الثانى انهم كانوا فرقتين فرقة مذنبة وفرقة واعظة
لهم وحين وعظوهم قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم يزعمكم ولا

ولا شك ان الاول اظهر لان ظاهر الاية تقسيم لاهل القرية الى القائلين
لم تعظون والى الواعظين والى الموعوظين واما ان القائلين هم الموعوظون
فهو خلاف الظاهر وايضا لو كان قوله معذرة الى ربكم خطابا للفرقة المذنبة
لقالوا ولعلكم تتقون ثم ان لفظ الاية يقتضى ان الفرقة الواعظة
الناهية عن المنكر نجت والفرقة المذنبة هلكت واما الذين قالوا لم تعظون
فقد اختلفوا فى انهم من اى الفريقين نقل عن ابن عباس انه توقف فيه انتهى
وهذا الكلام من مولانا كلام من لم يمعن النظر فى كلامى الحبرين الزمخشرى و
القاضى لان الذين قالوا لم تعظون قوما الاية والذين قالوا معذرة الى ربهم
كلاهما ممن ينهون عن السوء نهيا بليغا مدة مديدة على مقتضى تقريرهما
غايته ان احديهما بعد الوعظ الطويل والنهى الاكيد يئسوا من اتعاظ المعتدين
فانقلعوا من الوعظ والنهى والاخرى لم ينقلعوا رجاء رجوع المعتدين عن عنادهم
ومخالفتهم فعلى سبك هذين الحبرين ان كلا الفريقين كما انهما ممن ينهون عن
السوء وهم ايضا ممن نجوا من عذاب الله تعالى وذلك هو الموافق لما روى
عكرمة عن ابن عباس ولما ذهب اليه خير التابعين الحسن البصرى رضى الله
تعالى عنه ولما ذكره الامام القرطبى كما تحققت كل ذلك آنفا قوله وفرقة
ساكتة عن الوعظ وهم الذين قالوا لم تعظون ان اراد من الساكتة الساكتين
اولا وآخرا بحيث لم ينهوا ولم يعظوا من مفتتح عدوان المعتدين الى هلاكهم فالواحدى
والزمخشرى والمص وغيرهم لم يقولوا فى الفرقة الساكتة كذلك وان اراد السكوت
آخرا بعد الجهد الطويل فى النهى والوعظ فقوله فقد اختلفوا فى انهم من اى
الفريقين ونقل عن ابن عباس انه توقف فيه لم يكن ح صحيحا كما لا يخفى والحاصل
ان قوله ثم ان لفظ الاية يقتضى الخ ان اراد منه الاقتضاء الاقتضاء على قول
الواحدى والقرطبى والزمخشرى والمص وغيرهم وهو ما رجع اليه ابن عباس بعد
التوقف فهو ليس بصحيح لما عرفت وان اراد منه الاقتضاء على قول غيرهم فصحيح
ما ذكره الا ان بيانه الاية المذكورة وتفسيرها يكون ح قاصرا بحيث يلزم ترك
القول الراجح فى البيان وذكر القول المرجوح المزيف المرجوح وقد قال الحسن البصرى
فيما نقل عنه واى نهى يكون اشد من اثبات الوعيد والتخويف بالاهلاك والعذاب
الشديد بقولهم الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا انتهى قال الامام القشيرى
اذا انتهى مدة الامهال فليس بعده الا حقيقة الاستيصال واذا سقط العبد من
عين الله لم ينتعش بعده ابدا ومن اسقطه حكم الملوك فلا قبول بعد الرد انتهى قال
الامام ابو منصور لسنا نعلم انهم كانوا مهلكين او ناجين وليس لنا الى معرفة
ذلك حاجة ولو كان لنا اليه حاجة لبين لنا سوى انه بين من نجا منهم
بالنهى وعذب من اخذ الحيتان بالظلم والفسق انتهى قوله ولو كان لنا اليه
حاجة لبين لنا هذه الملازمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح العقليين
كما ذهب اليه بعض الحنفية واما على قاعدة الحسن والقبح الشرعيين كما ذهب
اليه بعض الحنفية ايضا مثل الامام ابى اليسر البزدوى والامام ابى العسر البزدوى

والامام شمس الائمة السرخسي واضرابهم من محققي الحنفية فالملازمة ممنوعة ح
لان الحكمة على ذلك التقدير هو ما اراده تعالى واختاره قال تعالى فلما عتوا عما نهوا
عنه قال الامام الواحدي المعنى عتوا على ترك ما نهوا عنه اي لم يتركوا ما نهوا عنه
واستكبروا عن تركه قوله تكبروا عن ترك ما نهوا عنه كقوله وعتوا عن امر ربهم في
حاشية القطب لا بد من تقدير المضاف في قوله فلما عتوا عما نهوا عنه لان العتو
هو الاباء فيكون المعنى ابوا عما نهوا عنه والاباء عن المنهي طاعة فلذا قدر ترك
ما نهوا عنه قال تعالى قلنا لهم كونوا قردة خاسئين في القاموس خسأ الكلب
كمنع طرده والكلب بعد انتهى يعني انه يتعدى ولا يتعدى والظاهر ههنا هو
الثاني قوله كقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون يعني ان
الامر تكويني لا تكليفي او في الكلام استعارة تمثيلية شبه تأثير قدرة الله في
المراد من غير توقف وامتناع ومن غير مزاولة عمل واستعمال آلة بامر المطاع للمطيع
في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع وهذا الثاني اوفق لمرام المصنف
كذا قاله مولانا سعدي قوله والظاهر يقتضي ان الله تعالى عذبهم اولا بعذاب
شديد فعتوا بذلك فمسخهم في الكشاف والمعنى ان الله عذبهم اولا بعذاب شديد
فعتوا بذلك فمسخهم انتهى في حاشية الطيبي يريد ان الفاء في قوله فلما عتوا
فصيحة اي فلما نسوا عما ذكروا به عذبناهم لينتهوا ويتعظوا فلم ينجع فيهم الوعظ
فعتوا بعد ذلك فمسخناهم فاذا العذاب غير المسخ والنسيان غير العتو نحو قوله
تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون
ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا الى قوله وهم لا يشعرون انتهى فان
قلت قد جزم صاحب الكشاف في كون المعنى المذكور معنى النظم الشريف والمص
لم يجزم ولم يقطع في ذلك بل قال ان المعنى المذكور مقتضى ظاهر النظم الشريف
قلنا ان الزمخشري لم يقطع في ذلك ايضا حيث جوز بعده ان يكون فلما
عتوا تكريرا لقوله فلما نسوا والعذاب البئيس هو المسخ فالسبكان وان
اختلفا فالمراد منهما واحد ليس الا قوله وتفصيلا للاولى فعلى هذا يكون
العذاب البئيس هو المسخ قوله اي اعلم تفعل من الايذان بمعناه كالتوعد
والايعاد او عزم لان العازم على الشيء يؤذن نفسه بفعله في الكشاف
تأذن ربك عزم ربك وهو تفعل من الايذان وهو الاعلام لان العازم
على الامر يحدث به نفسه ويؤذنها بفعله انتهى ففي سبك المص وتقريره تعريض
لسبك الكشاف حيث اقتصر على معنى عزم في بيان معنى تأذن مع انه قال وهو
تفعل من الايذان وهو الاعلام قوله والمعنى واذ اوجب ربك على نفسه والاولى
واذ كتب ربك على نفسه بدل واذ اوجب ربك على نفسه لانه لا يجب على الله شيء
عند اهل الحق قوله تتمة لادبارهم حتى لا تكون لهم شوكة قط زيادة على
نسق الكشاف وقد ذكره الامام الواحدي والبغوي وابو الفرج وغيرهم من اصحاب
الروايات وهذا القيد منهم يدل على ان النظم الشريف اخبار عن حال بني اسرائيل
الذين جاؤوا بعد داود وسليمان عليهما السلام حين لم يكن لهم ملوك

ملوك يجمعون تحت رايتهم ويدفعون بهم اعداءهم قوله وهم الذين امنوا
بالمدينة ونظراءهم في الكشاف منهم الصالحون الذين آمنوا منهم بالمدينة انتهى
في حاشية الطيبي قول المص الذين امنوا منهم بالمدينة والظاهر خلافه لما يقتضيه
النظم بقوله فخلف من بعدهم خلف بالفاء كما سيجيء بيانه انتهى في حاشية الكشف
قال سلمه الله تعالى قوله فخلف من بعدهم خلف ومقابلته بقوله والذين يمسكون
يقتضي ان يكون منهم الصالحون ومنهم دون ذلك بالنسبة الى سلفهم وهو حق
ليتم الموازنة فانهم بعد مبعثه عليه السلام افترقوا كما افترقوا من قبل انتهى قلت
قال الامام البغوي والامام الواحدي منهم الصالحون قال ابن عباس ومجاهد يريد
الذين ادركوا رسول الله وآمنوا به ومنهم دون ذلك يعني الذين بقوا على الكفر
انتهى ثم قال الامام الواحدي فخلف من بعدهم اي من بعد هؤلاء الذين قطعهم
الله تعالى خلف من اليهود وهم اولادهم الذين اتوا بعدهم انتهى فتلخص من جميع
ما ذكرنا ان ما قاله الزمخشري والمص في بيان قوله تعالى منهم الصالحون ومنهم
دون ذلك ليس بقول مخترع من عندهما بل هو رواية عن ابن عباس ومجاهد كما
تحققت وليس المراد من الفريقين المذكورين في قوله تعالى فخلف من بعدهم
خلف الى قوله اجر المصلحين ان هذين الفريقين هما خلفان للفريقين المذكورين
في قوله تعالى منهم الصالحون ومنهم دون ذلك كما ظن كذلك العلامتان الطيبي
وصاحب الكشف واعترضا على الزمخشري والمص بذلك بل المراد من قوله فخلف
من بعدهم خلف من بعد هؤلاء الذين قطعهم الله خلف وهم اولادهم الذين اتوا
بعدهم كما ذكره الامام الواحدي على ما تحققت فما وقع من قول الزمخشري والمص في
بيان قوله فخلف من بعدهم خلف من بعد المذكورين المراد من المذكورين المذكورون
في قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما فهذا القول من الزمخشري والمص هو قول
البغوي والواحدي بعينه وقد نقل عن مجاهد قولان اخران في بيان قوله فخلف
من بعدهم خلف الاول ان المراد بهم طائفة من امة محمد والثاني النصارى فيكون
المراد من الكتاب على القول الاول القرآن وعلى القول الثاني الانجيل واما على قول ابن
عباس وابن زيد ومجاهد في قول الاخر المراد من الخلف اليهود ومن الكتاب التورية
تنبيه اقتصر الامام محمد بن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى منهم الصالحون على رواية
وردت في ذلك القول ان المراد منهم من آمن بالله ورسوله وثبت على دينه قبل
مبعث عيسى عليه السلام وانما وصفهم بذلك قبل ارتدادهم عن دينهم وكفرهم
انتهى فعلى هذه الرواية يكون المذكورون في قوله منهم الصالحون الآية سلفا لما
يذكر بعده من قوله فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب الاية الا انه لا يرد الايراد
الذي اورده الطيبي وصاحب الكشف على الزمخشري والمص لما تحققت ان المعنى
الذي ذكراه ليس من عندهما بل رواية وردت عن ابن عباس وابن زيد ومجاهد
فالتفسير الذي اخذه لجرير رواية والتفسير الذي اخذه الواحدي والبغوي
والبغوي رواية فكل اخذ رواية وترك رواية الا ان الواحدي والبغوي
كلاهما متأخر عن جرير وهما في اكثر المواضع تابعان له بحيث كان تفسيرهما

مختصراً من تفسيره فمع ذلك خالفاه وتركا مسلكه مع انهما من اصحاب الحديث
والروايات سيما الامام البغوى فالظاهر انه لو كان الوجه الذى ذكره ذلك
الامام اوجه عندهما لما تركا متابعته فقول ابن خازن فى تفسيره بعد ذكر الوجه
الذى ذكره الطبرى وروى البغوى وغيره من المفسرين عن ابن عباس ومجاهد
ان المراد من الصالحين الذين هم ادركوا النبى من اليهود وآمنوا به والصحيح ماذكره
الطبرى يدل عليه قوله فخلف من بعدهم خلف والخلف انما كان بعد هؤلاء الذين
وصفهم بالصلاح من بنى اسرائيل انتهى ففيه نظر اذ قد تحققت انفاً ان الضمير فى
قوله تعالى فخلف من بعدهم ليس راجعاً الى الصالحون بل الى الامم التى قطعهم الله
فى الارض تفريقاً لكلمتهم واتماماً لادبارهم فبعد القول بان ذلك رواية عن ابن
عباس الحكم بعدم صحته غير موجه لان الواحدى امام فى العربية كما هو امام فى
التفسير وكذا امامة الزمخشرى فى العربية مسلم للكل فاختيارهما وترجيحهما ادل
دليل على خلاف قول القائل قوله والمراد به الذين كانوا فى عصر رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم قال مولانا سعدى فلا يجوز ان يراد من الصالحين من آمن بالمدينة
لان الذين فى عصره صلى الله تعالى عليه وسلم لم يخلفهم انتهى كتب فى الحاشية سبق
اليه الطيبى وصاحب الكشف انتهى والمص تبع ههنا ايضا الزمخشرى حيث
قال فخلف من بعدهم بعد المذكورين خلف وهم الذين كانوا فى زمن رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى والجواب ما نقلناه سابقا عن الامام
الواحدى من ان معنى قوله فخلف من بعدهم خلف اى من بعد هؤلاء الذين
قطعهم الله خلف من اليهود وهم اولادهم الذين اتوا بعدهم انتهى يريد
الامام الواحدى ان الضمير المجرور فى من بعدهم خلف راجع الى الذين قطعهم
الله المذكورين فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض امما لا الى الصالحين فى
قوله تعالى منهم الصالحون حتى يظن ماذكره مولانا عن المنافاة زيادة
على ما ظنه الطيبى والكشف من كونه خلاف ما يقتضيه النسق الشريف وقد
يجاب عن ايراد مولانا سعدى بان ماذكره الزمخشرى والمص فى قوله منهم
الصالحون ومنهم دون ذلك اشارة الى ما نقله الواحدى والبغوى من
الرواية عن ابن عباس وما ذكراه ههنا فى بيان قوله تعالى فخلف من بعد
هم خلف الخ اشارة الى الرواية التى ذكرها الطيبى فى قوله منهم الصالحون
ومنهم دون ذلك بان المراد بقوله منهم الصالحون من آمن بالله ورسوله
وثبت على دينه قبل مبعث عيسى عليه السلام وانما وصفهم بذلك قبل ارتداد
هم عن دينهم انتهى فيكون الكلامان اى كلامى الزمخشرى والمص اشارة الى الروايتين
اشار الى احديهما فى قوله منهم الصالحون والى الاخرى فى قوله فخلف من بعدهم
خلف الخ انتهى وفيه انه مع تعسفه استغنى عنه بما ذكرنا من النقل عن الواحدى
فى الضمير المجرور المذكور فى قوله فخلف من بعدهم اى من بعد الذين قطعهم الله
تعالى خلف من اليهود وهم اولادهم الذين اتوا بعدهم فعليك بالتأمل الصادق
ومن لذا ههنا قيل الشهاب الخفاجى حيث قال قوله هم الذين آمنوا بالمدينة قيل

قيل انه خلاف والظاهر لتفريع قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف عليه وضم
المص اليه قوله نظراءهم ليخف الاشكال انتهى قلت وبعد ذلك هو كلام عجيب لانه
زعم ان قول القائل انه خلاف الظاهر منشاؤه كونه مختصاً بمن آمن منهم بالمدينة
فيضم المص هذا القول اليه صار عاماً بعد ما كان خاصاً ليندفع الاشكال فى
الجملة وهو خلف من القول لانك قد تحققت ان مراد المعترض ان ومنهم صالحون
على مقتضى سبك النظم الشريف ان يكون مع مقابله سلفاً للمذكورين فى قوله
فخلف من بعدهم خلف الآية بقرينة التفريع المذكور فاى فائدة لدفع هذا الاعتراض
فى ان يقال ان زيادة ونظراءهم ليصير الكلام عاماً وانما مدفعه ما ذكرناه من
طرف الزمخشرى والمص كما تحققت فليس الاعتراض المذكور بالتخصيص حتى يدفع
بالتعميم وقد سبق من المص انه قال فى بيان قوله تعالى وقطعناهم فى الارض امماً
تتمة لادبارهم حتى لا يكون لهم شوكة قط وان هذا البيان من المص يدل
عليه مقالات المفسرين من اصحاب الروايات على ما نبهنا عليه من قبل وقد
كان بنو اسرائيل بعد موسى يسوسهم الانبياء مدة طويلة وسنين
متطاولة ثم بعد ذلك سيوسهم الملوك ملكاً بعد ملك الى ان نزع الله عنهم
الملك بحيث لم يبق لهم ملك يجتمعون تحت رأيته ويدفعون به اعداهم
القاصدين لنفوسهم وذراريهم وديارهم واموالهم فانقطع عنهم الملك
كما انقطع عنهم النبوة بعد عيسى ورسله عقوبة لعتوهم وتمردهم وطغيانهم
وقتلهم الانبياء بغير حق وكسر الشوكتهم واتماماً لادبارهم فهم بعد عيسى ورسله
عليهم السلام اشتد خذلانهم وعظم خسرانهم وقوى ادبارهم بحيث ما بكت
عليهم السماء والارض وما كانوا منظرين فالظاهر ان هذا النظم الشريف اعنى
قوله وقطعناهم فى الارض امما حكاية حال من ادرك فترة عيسى عليه السلام حيث
انقطع منهم النبوة والملك فخذلوا بذلك اشد الخذلان فيكون هؤلاء سلفا
كما يذكر بعده قوله منهم الصالحون ومنهم دون ذلك الى قوله لا نضيع اجر
المصلحين على مقتضى الرواية الواردة من ابن عباس ومجاهد وابن زيد فالزمخشرى
والمص تبعاً لما رجحه الامام الواحدى والامام البغوى من الوجه المروى عن ابن
عباس وغيره شكر الله تعالى سعيهما قوله حال من الضمير فى لنا اعترض عليه
بانه غير ظاهر بل الظاهر انه حال من فاعل يقولون كما يدل عليه مساق كلامه
واجاب مولانا سنان بانه انما لم يجعله حالا من لوا مع انه الظاهر ولهذا
حمل الشراح اطلاق الزمخشرى عليه لان تقييد القول بذلك لا يستلزم تقييد
المغفرة به والمطلوب هو الثانى لانه يحتمل حينئذ ان يقولوا ذلك حين اخذ
هم الرشى اذا ظفروا او يكون اعتبارهم الغفران وتمنيهم به بشرط الرجوع والانابة
بخلاف ما اذا كان حالا من ضمير لنا فان المعنى ح يجزمون بمغفرتهم حال كونهم بحيث
اذا ظفروا بها يأخذوها وما لهم الى تمنيهم بالمغفرة مع عدم التوبة قوله عطف على
لم يؤخذ من حيث المعنى فانه تقرير لما بتأنيث الجملتان خبرية وانشائية لم يصح
عطف الخبرية على الانشائية من حيث اللفظ ولما كان هذا الاستفهام للتقرير

يصير الكلام فى المعنى اخبارا كانه قيل اخذ عليهم ميثاق الكتاب ودرسوا ما فيه
قوله وهو اعتراض اى لم يؤخذ قوله بالتاء على التلوين اى اخراج الكلام من نوع
الى نوع يريد به الالتفات قال مولانا سنان هذا على تقدير كون الخطاب لليهود
وقد يجعل للمؤمنين والمعنى افلا تعقلون ايها المؤمنون بحال هؤلاء وتعجبون منها
فلا تلوين قال الزمخشرى ودرسوا ما فيه اى فى الكتاب من اشتراط التوبة فى غفران
الذنوب والذى عليه المجبرة هو مذهب اليهود بعينه كما ترى وعن مالك ابن دينار
ياتى على الناس ان قصروا عما امروا به قالوا سيغفر لنا ما لم نشرك بالله شيئا كل
امرهم الى الطمع خيارهم فيهم المداهنة فهؤلاء من هذه الامة اشباه الذين ذكرهم الله
تعالى وتلا الاية انتهى قال مولانا سكونى فى كتابه الموسوم بالتمييز واعلم ان
الزمخشرى فى هذا على غلط فاحش ومعارضة متعمدة مع ظهور بطلانها لانه عنى
بالمجبرة اهل السنة والجماعة وسماهم مجبرة من حيث اثبتوا القدر السابق ولا وليس
ذلك بجبر لان الجبر نفى القدرة الحادثة والكسب والسنى يثبت ذلك على ما تقدم بيانه
فى المقدمة فبانت فرية الزمخشرى ثم قال وقول الزمخشرى ههنا هو مذهب اليهود
باطل وجراءة عظيمة على دين الله تعالى واهل الدين وقد بينا الفرق بين اهل الحق
واهل الباطل لان المحق يصرف الغفران الى المشية كما صرف الله تعالى فى كتابه فيوافق
فى ذلك القرآن والبرهان واجماع اهل الايمان واليهود قطعوا بالغفران لانفسهم
مع اصرارهم فرد الله تعالى ذلك القطع الذى تحكموا به على الله تعالى لانه قطع بغير
قاطع شرعى وذلك انما هو لله تعالى فاذنبوا على ذلك ثم يلزم الزمخشرى على سياق
كلامه ان يكون ما ورد به القرآن من صرف المغفرة الى مشية الله تعالى وما اجمعت
عليه الامة من ذلك هو مذهب اليهود والقول بهذا كفر صراح ثم افترى ههنا فرية
اخرى وهو نسبة ما ذكره من مذهبه الفاسد الى مالك بن دينار وحاشاه من
ذلك وقد ثبت جرح القدرية بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وليس فيهم لعلماء الامة سوى قولين اما كفار واما فساق وعلى كل قول منهما فلا
تقبل شهادتهم ولا يلتفت الى نقلهم وكذلك عادتهم فى الافتراء على الحسن البصرى
على ما ذكره علماء الاسلام قال بعد هذا وفيه ان المغفرة بغير توبة خروج عن ميثاق
الكتاب وهو افتراء منه على ميثاق الكتاب انتهى قال صاحب الكشاف عند قول الزمخشرى
والذى عليه المجبرة هو مذهب اليهود بعينه كيف يكون ذلك واهل السنة لا يجزمون
بالغفران على المطيع فضلا عن العاصى فالموجبون على الله تعالى وان كان بالنسبة الى
التائب اقرب الى اليهود قوله واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم اى اخرج
من اصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرنا بعد قرن ومن ظهورهم بدل من بنى آدم
بدل البعض وقرا نافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب ذرياتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم اى ونصب لهم دلائل ربوبيته وركب فى عقولهم ما يدعوهم الى
الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من
العلم بها وتمكنهم منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل ويدل عليه قوله قالوا
بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة اى كراهة ان تقولوا انا كنا عن هذا غافلين لم

لم تنبه عليه بدليل او تقولوا عطف على ان تقولوا وقرا ابو عمرو كليهما
بالياء لان اول الكلام على الغيبة انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم
فاقتدينا بهم لان التقليد عند قيام الدليل والتمكن من العلم به لا يصلح عذرا
افتهلكنا بما فعل المبطلون يعنى اباءهم المبطلين بتاسيس الشرك وقيل لما خلق
الله تعالى آدم اخرج من ظهره ذرية كالذر واحياهم وجعل لهم النطق والعقل و
العقل والهمهم ذلك الحديث رواه عمر رضى الله تعالى عنه وقد حققت الكلام فيه
فى شرحى لكتاب المصابيح والمقصود من ايراد هذا الكلام ههنا الزام اليهود بمقتضى
الميثاق العام بعد ما الزمهم بالميثاق المخصوص بهم والاحتجاج عليهم بالحجج السمعية
والعقلية ومنعهم عن التقليد وحملهم على النظر والاستدلال كما قال وكذلك نفصل
الايات ولعلهم يرجعون اى عن التقليد واتباع الباطل فى الكشاف من ظهورهم
بدل من بنى آدم بدل البعض من الكل ومعنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من
اصلابهم نسلا بعد نسل واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم وقالوا بلى
شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته و
وحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها فيهم وجعلها مميزة بين
الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال لهم الست بربكم وكانهم
قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التمثيل واسع فى
كلام الله تعالى ورسوله وفى كلام العرب ونظيره قوله عز وعلا انما قولنا لشىء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين وقوله اذ قالت الانساع للبطن الحق وقوله قالت له ريح الصبا
قرقار ومعلوم انه لا قول ثمة وانما هو تمثيل وتصوير للمعنى ان تقولوا مفعول له
اى فعلنا ذلك من نصب الادلة الشاهدة على صحتها العقول كراهة ان تقولوا
يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين لم تنبه عليه او كراهة ان تقولوا انما اشرك اباؤنا
من قبل وكنا ذرية من بعدهم فاقتدينا بهم لان نصب الادلة على التوحيد وما نبهوا
عليه قائم معهم فلا عذر لهم فى الاعراض عنه والاقبال على التقليد والاقتداء بالاباء
كما لا عذر لابائهم فى الشرك وادلة التوحيد منصوبة لهم فان قلت بنو آدم وذرياتهم
من هم قلت عنى ببنى آدم اسلاف اليهود الذين اشركوا بالله حيث قالوا عزير ابن الله
وبذرياتهم الذين كانوا فى عهد رسول الله من اخلافهم المقتدين بابائهم والدليل على انها
فى المشركين واولادهم قوله انما اشرك اباؤنا والدليل على انها فى اليهود الايات
التى عطفت عليها وهى على نمطها واسلوبها فى ذلك قوله واسئلهم عن القرية واذ
قالت امة منهم واذ تاذن ربك واذ نتقنا الجبل فوقهم وقرئ ذريتهم على التوحيد
وان يقولوا بالياء انتهى قال المص فى شرحه للمصابيح معنى الاية ان الله تعالى اخرج من
اصلاب بنى آدم نسلهم واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الادلة على ربوبيته
ووحدانيته وركب فيهم العقول والبصائر وجعلها مميزة بين الحق والباطل
نزل تمكينهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل وخلق الاستعداد فيهم وتمكنهم من
معرفتها والاقرار بها منزلة الاشهاد والاعتراف تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تعالى

انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر قالت له ريح الصبا قرقار فان
من البين الذي لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثمة وانما هو تمثيل وتصوير
للمعنى وظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الاية فانه سبحانه وتعالى لو
اراد ان يذكر انه استخراج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم
من بعض على مر الزمان لقال واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته والتوفيق بينهما
ان يقال المراد من بني آدم في الآية آدم واولاده وكأنه صار اسما للنوع كالانسان
والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم من بعض على مر الزمان واقتصر في الحديث على ذكر
آدم اكتفاء بذكر الاصل عن ذكر الفرع اي في الحديث وقوله في الحديث مسح ظهر آدم يحتمل ان يكون
الماسح هو الملك الموكل على تصوير الاجنة وتخليقها وجمع موادها واسند اليه تعالى لانه
هو الآمر كما اسند التوفي اليه في قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والمتوفي لها
هو الملك لقوله تعالى توفاهم الملائكة ويحتمل ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون
المسح من باب التمثيل وقيل هو من المساحة بمعنى التقدير كأنه قال قدر ما في ظهره
من الذرية انتهى كلام القاضي قال الشيخ شهاب الدين التوربشتي وقد ذهب كثير من
اهل العلم ان المراد من الآية توليد بعضهم من بعض على مر الزمان ولو اريد استخراج
الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لكان من حق القول ان يقول واذ اخذ ربك
من ظهر آدم ذريته فان قيل بيان الآية في الحديث خلاف ما ذهبوا اليه فلهم ان
يقولوا انما تركوا ظاهر الآية في الحديث سيما في مثل هذه الصورة التي هي اخبار عن
الغيب اذا كان الحديث المبين للآية حديثا صحيحا يجب به العلم وهذا الحديث وان
كان حديثا حسنا فانه من جملة الاحاد فلا يترك ظاهر الكتاب بمثل هذا الحديث مع
ما يمكننا من التوفيق بين الآية والحديث وهو ان نقول انما اقتصر في الحديث على ذكر
آدم دون الذرية لانه هو الاصل فاكتفى بذكر الاصل عن الفرع فان قيل فقد روى
ابو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لما خلق الله
تعالى آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيمة
الى تمام الحديث وهو حديث صحيح فلم ذهبتم في حديث عمر رضي الله تعالى عنه الى
التأويل الذي ذكرتموه فالجواب ان حديث ابي هريرة لا تعلق له بالآية ولم يذكر فيه
حديث الميثاق والاشهاد وانما ذكر فيه ان الله مثل لآدم ذريته وعرضهم عليه و
هذا غير ذلك وقد ذهب اهل التأويل الى ان المراد بالاشهاد ما ركبه الله تعالى فيهم
من العقول وآتاهم من البصائر فكأنه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست
بربكم فكأنهم قالوا بلى فذهبوا في معناه الى انه تمثيل وتصوير للمعنى وهذا الذي
ذهبوا اليه في تأويل حديث عمر تأويل حسن مستقيم لولا مخالفته حديث ابن عباس
رضي الله تعالى عنه وهو ما رواه عن النبي عليه السلام انه قال اخذ الله الميثاق من
ظهر بني آدم بنعمان يعني عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنشرهم بين
يديه كالذر ثم كلمهم قبلا قال الست بربكم قالوا شهدنا ان يقولوا يوم القيمة انا كنا
عن هذا غافلين وهذا الحديث مخرج في كتاب ابي عبد الرحمن النسائي فهذا لا يحتمل

ط [illegible] وامثالهم ممن استحسنوا ما
سلك اليه اهل الاعتزال بمجرد
عقولهم وآرائهم مخالفا لما
ثبت من البيان الصادر
للآية من رسول الله
منه

فَنَشَرَهُمْ

لا يحتمل من التأويل ما يحتمله حديث عمر لظهور المراد منه ولا اراهم يقابلون هذه
الحجة الا بقولهم ان الحديث ابن عباس من جملة الاحاد فلا يلزمنا ان نترك به ظاهر
الكتاب وقالوا انما جدوا في الهرب عن القول في معنى الآية بما يقتضيه ظاهر هذا
الحديث لكان قوله سبحانه ان يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين فقالوا
ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا بحقيقة الامر وشاهدوه عين اليقين
فلهم يوم القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة ووكلنا الى
آرائنا كان منا من اصاب ومنا من اخطأ وان كان عن استدلال ولكنهم عصموا عنده
من الخطاء فلهم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة وحرمناهما من بعد
ولو امددنا بهما ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا في اليوم الاول فقد تبين
ان الميثاق ما ركبه الله تعالى فيهم من العقول وآتاهم من البصائر لانها هي الحجة
الباقية المانعة لهم عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين لان الله تعالى جعل هذا الاقرار
حجة عليهم في الاشراك كما جعل بعث الرسل حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من
الغيوب ولهم في ذلك كلام كثير اكتفينا عنه بهذا القدر والغرض منه توقيف
الطالبين على مواضع الاشكال والتوفيق بين الآية وحديث عمر متيسر والتوفيق
بينها وبين حديث ابن عباس على الوجه الذي لا تعارضه حجة اخرى من الكتاب مشكل
جدا الا ان يعلل الحديث بما عللوه او تقول يحتمل ان بعض الرواة الحق به ذكر
الآية على سبيل البيان والتفسير والله اعلم بتأويله انتهى كلامه قلت فلنصرف
اولا عنان العزيمة الى دفع شبهات الشيخ التوربشتي بعون الله وحسن توفيقه
فلنذكر امام المقصود مقالات يتضح بها المرام وينكشف بها المقام فنقول ان
المعتزلة اتفقوا على اصول اخترعوها من عند انفسهم ومن جملتها انهم يقولون
بان العقل موجب على الله وحاكم بانه تعالى لا يفعل في ملكه الا بما يقتضيه الحكمة
ولا يتصرف فيه الا بما يستحسنه عقول البشر وبان الادلة السمعية لا تفيد اليقين
وبان العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات و
بانه فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل بحسنه
وقبحه وانهم يقولون بتنزيهه تعالى عن التكلم بالكلام اللفظي كما ذهب اليه الحنابلة
وبالكلام النفسي كما ذهب اليه الاشاعرة وبان سعادة السعداء وشقاوة الاشقياء
ليس بامر مكتوب محكوم عليه ومفروغ عنه في الازل وبان البنية شرط الحصول
الحيوة والعقل والفهم الى غير ذلك من الاصول الفاسدة واهل الحق نصرهم الله
تعالى لا يقولون بشيء من ذلك بل ينكرون كلا منها اشد الانكار ويستدلون
على فسادها بالرواية والدراية قال الامام البغوي في المعالم عند قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه قال مجاهد وقتادة معناه لا
تقرئه اصحابك ولا تمله عليهم حتى يتبين لك معانيه انتهى في الكشاف عند قوله
تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اذا اشكل بشيء من معانيه
كأنه كان يعجل في الحفظ والسؤال عن المعنى جميعا كما ترى بعض الحراص على العلم
ونحوه ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه انتهى قال المص فاذا قرأناه
بلسان جبرئيل عليك فاتبع قرآنه قراءته وتكرره فيه حتى يرسخ في ذهنك

ان علينا بيانه اى بيان ما اشكل عليك من معانيه وهو دليل على تأخير
البيان من وقت الخطاب وهو اعتراض بما يؤكد التوبيخ على حب العجلة لان
العجلة اذا كانت مذمومة فيما هو اهم الامور واصل الدين فكيف بها فى غيرها
انتهى فتلخص من ذلك كله ان بعض المواضع من القرآن لم يكن المعنى المراد منه
متبيّنا له عليه السلام فكان عليه السلام مأمورا من الله تعالى ان لا
يعجل فى التبليغ والاملاء الى ان يلحق اليه من قبل الله تعالى بيان المعنى المراد
من ذلك النظم الشريف فالنبى عليه السلام مع كونه مؤيّدا بالوحى والتنزيل فى
الرسالة ومع كونه اعلم الناس بالقرآن وبمعانيه ومع كونه اعرف الناس بلغات
العرب ولغات القبائل وافصح الناس وابلغهم بحيث كان يتعجّب من فصاحته
وبلاغته واحاطته بلغات القبائل كان يشكل عليه بعض المواضع من القرآن
فما ظنك باحاد الامة فنقول بعد ذلك قول الشهاب التوربشتى وقد ذهب
كثير من اهل العلم الى ان المراد من الآية توليد بعضهم من بعض على مرّ الزمان و
لو اريد استخراج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لكان حق القول ان يقول
واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذرّيته لا يخفى ان المعنى الذى ذكره الصحابة والتابعون
وسلفنا الصالحون وجمهور اهل الحق ليس بمتبادر من ظاهر هذه الآية بل لولا
الاحاديث والآثار الواردة عن المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم وعن الصحابة
والتابعين فى تعيين المعنى المراد فيها لكان تخريج هذا المعنى من ظاهر هذا النظم
الشريف مشكلا جدا الا ان الاحاديث الواردة فى تعيين المعنى المراد منها على
كثرتها وتعدد طرقها وكثرة رواتها من الصحابة والتابعين بلغت نصاب التواتر
على ما اختاره المحققون من المتأخرين ومنهم خاتمة الحفاظ ومن يسمى بامير المؤمنين
فى صناعة الحديث ابن حجر العسقلانى ان توقف احد من اصحاب الجربزة والجدال
فى كون الحديث الوارده فى هذا الباب مما بلغ نصاب التواتر فى اللفظ فلا اقل
من ان يكون بلغ نصاب التواتر فى المعنى وبعد ذلك فالحديث الوارد فى هذا
الباب لكثرة رواته من الصحابة والتابعين ولكثرة طرقه كان حديثا مشهورا
مما يجوز بمثله الزيادة على الكتاب اذ شرط كون الحديث مشهورا ان يأخذه
المجتهدون ويعملوا به وقد اعتنى الاحاديث الواردة فى هذا الباب الصحابة
والتابعون فجعلوها مفسرة لهذه الآية واقتدى بهم الائمة والمجتهدون من
اصحاب المذاهب الاربعة فتكون اقوى الاحاديث المشهورة واحكمها وامتنها
ولقد كانت الاحاديث المروية عن ابن عباس فى تفسير هذه الآية اهم الاحاديث
الواردة فى هذا الباب اذ لا يحتمل صرفها عن الميثاق المقالى الى الميثاق الحالى كما
يقول به المعتزلة ولقد بلغت طرقها فيما رأيت خمسة عشر طريقا بل ازيد اكثرها
برواية سعيد بن جبير الذى هو اعظم من اخذ عن ابن عباس واوثقهم واتقنهم
واتقيهم فكما ان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ترجمان القرآن والمرجع والمصير
فى بيان مشكلاته كذلك سعيد بن جبير هو المرجع والمصير فى عصره فى بيان
مشكلات القرآن وكذا الحديث المروى فى هذا الباب عن ابىّ بن كعب يروى بطرق

يروى بطرق كثيرة لا يحتمل طرقها عن الحقيقة الى التخييل والتمثيل وكذا حديث
ابى هريرة يروى بطرق كثيرة وفى بعض طرقها ما لا يحتمل الصرف عن بيان معنى
الآية فى اخذ الميثاق وعن الحمل على التمثيل كما سنذكره ان شاء الله تعالى وقد
كان فى جملة طرق ابن عباس مثل حديث ابى هريرة وكذا حديث عبد الله بن عمرو
ابن العاص يروى بطرق كثيرة وفيها ما يماثل طريق ابن عباس وما يماثل طريق ابى
هريرة وما يماثل من طريق ابىّ بن كعب فكان بعض طرقهم يدخل فى بعض وكذا
حديث سيدنا عمر يروى بطرق كثيرة وفى بعض منها ما لا يحتمل التأويل مثل
حديث ابن عباس كما سنذكره ان شاء الله تعالى وكذا حديث هشام بن حكيم
يروى بطرق متعددة يدخل بعضها فى الطرق التى ذكرناها واسود بن سريع بطريقين
فهؤلاء المذكورون هم الصحابة فاحاديث اكثرهم من قبيل المرفوع وبعضها يذكر
بطريق الوقف على الصحابة الا ان قاعدة الحديث الموقوف على الصحابى فيما لم يجر فيه
الرأى والقياس هو كونه فى حكم المرفوع سيما فيما اذا اسند كثير منها الى رسول الله
فتعين الرفع وينتفى احتمال الاخذ عن اهل الكتاب واما الموقوف على التابعين
مثل زين العابدين وسعيد بن جبير والضحاك بن مزاحم ومجاهد والسدى وقتادة
ومحمد بن كعب القرظى وسعيد بن المسيب وعطا ابن رباح وغيرهم فكثير منها غير
محصور على الوقف بل مسند مرفوع فى طرق اخرى فالملازمة المذكورة فى قول
الشهاب التوربشتى ولو اريد استخراج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لكان
حق القول ان يقول واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذرّيته ان اراد من ذلك بمجرد
النظر الى ظاهر الآية مع قطع النظر عن الاحاديث الواردة فى تفسير هذه الآية
وفى تعيين المعنى المراد فصحيح ولا يفيده اصلا وان اراد بعد النظر فى تلك
الاحاديث وبعد بيانها وتعيين المعنى المراد منها فالملازمة فاسدة اذ تعيين
المعنى من الآية وبيان ما يشكل علينا مفوض الى رسول الله فكما ان نظم القرآن بالوحى
من الله فكذلك تعيين المعنى المراد وبيان ما اشكل منه بالوحى من الله ولقد تحققت
انه عليه السلام كان مأمورا من الله تعالى ان لا يعجّل فى السؤال عما اشكل عليه
من القرآن عندما اوحى اليه بل ينتظر ورود البيان من الله تعالى ولقد بيّن
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المعنى المراد فى هذه الآية وعيّنه وروى لنا
من سأذات الصحابة والتابعين جم غفير ان لم يبلغ ذلك البيان نصاب التواتر
فلا اقل من ان يكون حديثا مشهورا كما سمعت فالقول بعد ذلك بانه كان حق القول
ان يقول كذا سوء ادب نعم لو لم يرد تعيين المعنى المراد من الشارع لكان له وجه
وقوله انما تركوا ظاهر الآية بالحديث اذا كان الحديث المبيّن للآية حديثا صحيحا
يجب به العمل وهذا الحديث وان كان حديثا حسنا فانه من جملة الاحاد فلا يترك
ظاهر الكتاب بمثل هذا الحديث يريد به حديث عمر رضى الله تعالى عنه وهو ما اخرجه
الامام مالك فى الموطاء وابو داود والترمذى وابو جعفر الطبرى عن مسلم بن يسار
الجهنى ان عمر بن الخطاب سئل عن قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهور
هم ذرّيتهم الآية قال سئل عنها رسول الله فقال ان الله تبارك وتعالى خلق آدم

المراد حكيم بن حزام فانه
وابنه هشام صحابيان
من مسلمة الفتح
منه

ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرّيته فقال خلقت هؤلاء للجنّة وبعمل اهل الجنّة
يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرّية فقال خلقت هؤلاء للنّار وبعمل اهل
النّار يعملون قال رجل يا رسول الله ففيم العمل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
انّ الله تعالى اذا خلق العبد للجنّة استعمله بعمل اهل الجنّة حتى يموت على عمل اهل
الجنّة فيدخله الجنّة واذا خلق العبد للنّار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على
عمل من عمل اهل النّار فيدخل النّار انتهى وامّا التعجّب من هذا القول الواقع من الشيخ
ههنا اذ ما عول عليه الاصحاب والتابعون وسلفنا الصالحون وجمهور اهل الحق
في بيان المعنى المراد في هذه الآية على حديث ابن عبّاس مع كثرة طرقه وثقة رُواته
كما سمعت ثم حديث ابي بن كعب مع كثرة طرقه ايضاً لكنّها اقل من طرق حديث ابن عبّاس
ثم عبد الله بن عمر وهو ايضاً مرويّ بطرق متعدّدة وتلك الاحاديث الشريفة
جميعها نصّ في المعنى الذي ذكره اهل الحق فلنذكر حديث ابي بن كعب قال رضي الله
تعالى عنه في بيان قوله تعالى واذ اخذ ربّك من بني ادم من ظهورهم ذرّيتهم الى
قوله بما فعل المبطلون انّ الله تعالى جمعهم جميعا فجعلهم فصورهم ثم استنطقهم
فتكلّموا ثم اخذ عليهم العهد والميثاق ثم اشهدهم على انفسهم الست بربّكم قالوا بلى
قال فانّي اشهد عليكم السموات السبع واشهد عليكم اباكم آدم ان تقولوا يوم القيمة
انا لم نعلم بهذا اعلموا انّه لا اله غيري ولا ربّ غيري ولا تشركوا بي شيئا اني سارسل
اليكم رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي وانزل عليكم كتبي قالوا شهدنا بذلك ربّنا
والهنا لا ربّ لنا غيرك ولا اله لنا غيرك فاقرّوا له يومئذ بالطاعة ورفع عليهم
اباهم آدم فنظر اليهم فرأى منهم الغني والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال
ربّ لو ساويت بينهم فقال اني احببت ان اشكر قال وفيهم الانبياء امثال السّرج الحديث
وهذا الحديث اخرجه ايضا عبد بن حميد وعبد الله بن احمد بن حنبل في زوائد المسند
وابن ابي حاتم وابو الشيخ وابن مندة في الرد على الجهمية وابن مردوية والبيهقي في
الاسماء والصّفات وايضا في المختارة وابن عساكر في تاريخه عن ابيّ بن كعب رضي الله
تعالى عنه ولهذا الحديث طرق كثيرة وهذا الحديث واحد منها وحديث عمر رضي الله
تعالى عنه لم نذكر في هذا الباب لكونه نصّاً صريحاً في المعنى المقصود بل تنويرا و
تأنيسا لتلك الاخبار التي ذكرناها فليس بيان الآية وتعيين المعنى المراد مقصودا
على هذا الحديث حتى ان لم يرد هذا الحديث اصلاً لكان تفسير الاية على ما فسّره الاصحاب
والتابعون والائمة المجتهدون تامّاً على اكد وجه واتمّه لكثرة الاحاديث الواردة
في هذا الباب ووفرتها بحيث يتواتر المعنى مع انّ حديث عمر يذكر في طرق ابن عبّاس
بطريق لا يحتمل تأويل الخصم كما سنذكره في محلّه ان شاء الله تعالى ولقد قال الائمّة
الحديث انّ الحديث الضعيف لكثرة طرقه قد يبلغ درجة الحسن والحديث الحسن لكثرة
طرقه والقراين المحتفة به يترقّى عن افادة الظنّ الى درجة الجزم والقطع واليقين
قوله فلا يترك ظاهر الكتاب بمثل هذا الحديث مع ما يمكننا من التّوفيق بين الآية
والحديث وهو ان نقول انّما اقتصر في الحديث على ذكر ادم دون الذرية هو الاصل
فاكتفى بذكر الاصل عن الفرع قلنا ان اراد من امكان التّوفيق بين الآية والحديث امكان

امكان التوفيق بينهما بمجرّد النّظر على هذا الحديث مع قطع النظر عن الاحاديث الأخر
الواردة في هذا الباب فبعد التسليم والمساعدة عليه لا يفيده اصلا وهو ظاهر
وان اراد بذلك بعد النّظر الى تلك الاحاديث الواردة في هذا الباب الصحيحة المتوافقة
المتواترة في المعنى المعيّنة للمعنى المراد الّذي هو الميثاق المقالي الحقيقي دون الميثاق
الخيالي التمثيلي الحالي فهو فاسد ثم انّ الشيخ استشكل على مسلك الخصم بحديث ابي هريرة
ثم اجاب عنه بقوله والجواب انّ حديث ابي هريرة لا تعلّق له بالاية ولم يذكر فيه
حديث الميثاق والاشهاد وانّما ذكر فيه انّ الله تعالى مثّل لآدم ذرّيته وعرضهم عليه
وهذا غير ذلك اقول فلنذكر اوّلا حديث ابي هريرة ثم الكلام مع الشّيخ اخرج التّرمذي
وغيره عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم لمّا خلق آدم مسح ظهره
فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذرّيته الى يوم القيمة وجعل بين عيني كلّ
انسان وبيصا من نور ثم عرضهم على آدم فقال اي ربّ من هؤلاء قال هؤلاء ذرّيتك
فرأى رجلا منهم فاعجبه وبيص ما بين عينيه فقال يا ربّ من هذا قال داود قال
ربّ كم جعلت عمره قال ستّين سنة قال ربّ زده من عمري اربعين سنة قال
رسول الله فلمّا انقضى عمر آدم الا اربعين جاءه ملك الموت فقال آدم اولم يبق من
عمري اربعين قال اوَلَم تُعْطِها ابنك داود فجحد آدم فجحدت ذرّيته ونسي آدم
فاكل من الشجرة فنسيت ذرّيته وخطئ فخطئت ذرّيته انتهى لا يخفى ان حديث ابي
هريرة وحديث عمر بن الخطاب كلاً منهما ذكره ائمّة الحديث في تفسير هذه الآية فالقول
بانّه لا تعلّق له بالآية تخطئة لائمّة الحديث على انّا نقول جاء هذا الحديث في طرق
ابن عبّاس على وجه لا مجال لقائل ان يقول لا تعلّق له بالآية فنقول ذكر الامام
الكبير المجتهد صاحب المذهب ابن جرير الطبري في تفسيره الكبير حدّثني محمّد بن سعد
قال حدثني ابي قال حدثني عمّي قال حدثني ابي عن ابيه عن ابن عبّاس قوله واذ اخذ ربّك
من بني ادم من ظهورهم ذرّيتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا قال ابن عبّاس انّ الله تعالى
لما خلق آدم مسح ظهره واخرج ذرّيته كلّهم كهيئة الذّر فانطقهم فتكلّموا واشهد
هم على انفسهم وجعل مع بعضهم النور وانّه قال لآدم هؤلاء ذرّيتك اخذ عليهم
الميثاق وانا ربّهم لئلا يشركوا بي شيئاً وعليّ رزقهم قال آدم فمن هذا الّذي معه
النّور قال هو داود قال يا ربّ كم كتبت له من الاجل قال ستّين قال كم كتبت لي
قال الف سنة وقد كتبت لكل انسان منهم كم يعمر وكم يلبث قال يا ربّ زده
قال هذا الكتاب موضوع فاعطه ان شئت من عمرك قال نعم وقد جفّ القلم
عن اجل بني آدم فكتب له من اجل بني ادم اربعين سنة فصار اجله مأتة سنة فلمّا
عمّر تسعمأتة وستّين سنة جاء ملك الموت قال مالك قال له قد استوفيت اجلك
قال له آدم انّما عمّرت تسعمأتة وستّين سنة وبقي اربعون سنة الى آخر الحديث
وقد ذكر الحفّاظ كما انّ آية تفسير لآية اخرى كذلك الحديث تفسير للحديث الآخر و
كذلك ورد حديث عمر رضي الله تعالى عنه في طريق ابن عبّاس على وجه يصرّح ما
ذهب اليه اهل الحقّ فنقول اخرج محمّد بن جرير الطبري بسنده عن سعيد بن جبير عن ابن
عبّاس قال انّ الله تبارك وتعالى ضرب منكبه الايمن فخرجت كلّ نفس مخلوقة للجنّة

بيضاء نقية فقال هؤلاء اهل الجنة ثم ضرب منكبه الايسر فخرجت كل مخلوقة للنار
سوداء فقال هؤلاء اهل النار ثم اخذ عهودهم على الايمان والمعرفة له ولامره
والتصديق به وبامره بني آدم كلهم فاشهدهم على انفسهم فامنوا وصدقوا وعرفوا
واقروا انتهى قوله بعد ماذكر حديث ابن عباس وهذا الحديث مخرج في كتاب ابي
عبد الرحمن النسائي قلت بل اخرجه ايضا الامام الهمام ناصر السنة قامع البدعة
ابو عبد الله بن احمد بن حنبل في مسنده قال النور الهيثمي في كتابه الكبير المسمى بمجمع
الزوائد بعد ذكر هذا الحديث رواه احمد ورجاله رجال الصحيح واخرجه ايضا
الامام محمد بن جرير الطبري في تفسيره الكبير وقد مر ان حديث ابن عباس ورد بطرق
كثيرة يزيد على خمسة عشر ذكرها الطبري قدمها على احاديث سائر الصحابة مثل
احاديث ابي بن كعب واحاديث عبد الله عمرو بن العاص واحاديث ابي هريرة واحاديث
عمر واحاديث هشام بن حكيم ابن حزام لما تحقق ان العمدة في هذا الباب حديث ابن
عباس ثم حديث ابي بن كعب ثم حديث عبد الله بن عمرو ثم ان الشيخ رحمه الله تعالى
بعد ما قال فهذا الحديث لا يحتمل من التأويل ما يحتمله حديث عمر رضي الله تعالى عنه
لظهور المراد منه قال ولا اراهم يقابلون هذه الحجة الا بقولهم ان حديث ابن
عباس من جملة الاحاد فلا يلزمنا ان نترك به ظاهر الكتاب قلنا ايها الشيخ اي قوم
اردت بقولك ولا اراهم يقابلون هذه الحجة الا بقولهم الخ فان اردت بهؤلاء
المعتزلة القائلين بان الادلة السمعية لا تفيد القطع واليقين والادلة العقلية
تفيدهما وانه تعالى لا يتصرف في ملكه الا بما يستحسنه العقول البشرية وان العلل
العقلية فوق العلل الشرعية فنسلم انهم يقابلون حديث ابن عباس بانه من جملة
الاحاد ونسلم انهم يقولون لا يلزمنا ان نترك به ظاهر الكتاب لكنه لا يفيدك
اصلا وهو ظاهر وان اردت بذلك شرذمة قليلة من اهل السنة الذين استحسنوا
مقالة اهل الاعتزال في هذه الاية فيقولون فيها مثل قولهم انها محمولة على الميثاق
الحالي لا الميثاق المقالي وان القول الواقع ههنا من الرب تعالى ومن الذريات محمول
على التخييل والتمثيل لا على حقيقة القول وتركوا الاتباع لجمهور اهل الحق وسلفهم الصالحين
من الصحابة والتابعين فنقول للشيخ ح اليس من اصول اهل السنة والجماعة ان
الحقيقة في نصوص الشارع لا تترك مع امكانها سيما اذا كانت الاحاديث الصحيحة مصرحة
بذلك وان من الادلة السمعية ما يفيد القطع واليقين وان له تعالى ان يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ولا نقول معاشر اهل الحق انه يجب على الله تعالى ان يفعل في ملكه
وملكوته ما يستحسنه العقول البشرية حتى ان ساداتنا الحنفية مع ان جمعا عظيما
منهم يقولون بالحسن والقبح العقليين ومع اتباعهم في اكثر المواضع للامام ابي منصور
الماتريدي تركوا الاقتداء والاتباع به في بيان هذه الاية وذكروا في كتبهم الكلامية
مثل ما ذهب اليه الصحابة والتابعون وسلفنا الصالحون من حمل القول الواقع
في الاية من رب تعالى ومن الذريات على الحقيقة ونقول ايضا اليس ان اهل الحق
اجمعوا على انه تعالى متكلم وانه تعالى متصف بصفة الكلام وان القول والكلام
من الله تعالى اينما وقع في كلام الله تعالى وكلام رسوله محمول على حقيقته دون المجاز

دون المجاز كما قاله خذلة المعتزلة واليس ان احاديث الرؤية من قبيل الاحاد
واليس ان الاحاديث اثبات عذاب القبر واحاديث الميزان واحاديث الصراط و
احاديث السعادة والشقاوة في الازل كلها من قبيل الاحاد فمع ذلك ما ترك
اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى العمل بتلك الاحاديث الشريفة كما ترك خذلة
المعتزلة بل قالوا ان من اعتقد خلاف تلك الاحاديث الشريفة فهو مبتدع في
اعتقاده ومتهم في دينه لتركه الاقتداء بالصحابة والتابعين وسلفنا الصالحين
ثم انه قد سبق منا مرارا كثيرة انه قد اشتهر ان اخبار الاحاد مطلقا لا يفيد
الا الظن وانه ليس من اخبار الاحاد ما يفيد القطع واليقين لكنه كلام ظاهري
خال عن التحقيق اعرض عنه المحققون من الاصحاب المذاهب الاربعة وقالوا ان
من اخبار الاحاد ما يفيد علم اليقين وهو الذي احتف به القرائن فهذا مذهب
جمهور المحدثين ومذهب عامة السلف ومذهب اكثر اهل الكلام من الاشعرية
والمحققون من اصحاب المذاهب الاربعة مثل شمس الائمة السرخسي من الحنفية و
ابن فورك وابي حامد الاسفرايني والشيخ ابي اسحق الشيرازي من الشافعية والقاضي
عبد الوهاب من المالكية وابي يعلى وابي الخطاب وابن الزاغوني من الحنابلة ذكره
الجلال السيوطي في شرح التقريب عن الشيخ البلقيني وذكر فيه ايضا انه ذهب
الى هذا خاتمة الحفاظ ابن حجر العسقلاني وقال الجلال السيوطي وانا ايضا على هذا
المذهب قلت ورأيت صاحب الابكار سيف الدين الامدي ايضا سالك الى هذا
المسلك قال الشيخ الفقيه الامام الحافظ المتقن المحقق مفتي الشام ابو عمرو ابن
الصلاح في كتابه في علوم الحديث بعد ما قال بقول المحققين وقرره على ابلغ وجه
وقد كنت اميل الى هذا يعني الى القول بان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن واحسبه
قويا ثم بان الى ان المذهب الذي اخترناه اولا هو الصحيح فقوله ان حديث ابن
عباس من جملة الاحاد فلا يلزمنا ان نترك ظاهر الكتاب اراد انه من جملة الاحاد
التي لا يفيد الا الظن فهو ممنوع لانه لصحته وكثرة طرقه وتوافقه بسائر الاحاديث
الواردة عن الصحابة والتابعين في هذا الباب يفيد القطع واليقين وكان يقول
اصحاب الحديث لمثله الحديث الذي احتف به القرائن ويقولون في مثله انه
يفيد اليقين كما سمعت وان اراد انه من جملة الاحاد التي يفيد العلم واليقين
كما قال به جمهور المحدثين وعامة سلفنا الصالحين فقوله فلا يلزمنا ان
الترك به ظاهر الكتاب مخالف لاصول اهل السنة والجماعة ولقواعد اهل الحديث
ولمقالات المحققين من المذاهب الاربعة ثم قال الشيخ وانما جدوا في الهرب
عن القول في معنى الاية بما يقتضيه ظاهر هذا الحديث لمكان قوله سبحانه ان
يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار
كوشفوا بحقيقة الامر وشاهدوه عين اليقين فلهم يوم القيمة ان يقولوا
شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة ووكلنا الى ارائنا كان منا من اصاب
ومنا من اخطاء قلنا هذه الشبهة التي اوردها الشيخ قد وقع الجواب عنها في
بعض الاحاديث التي ذكرها ائمة الحديث ههنا في تفسير هذه الاية ومن جملته حديث

ابى بن كعب رضى الله تعالى عنه الذى اخرجه ابن ابى حاتم وابن جرير وابو الشيخ و
ابن مندة وغيرهم وقد ذكرته فيما مرّ فانّه قد ذكر فى هذا الحديث ثم استنطقهم
فتكلموا ثمّ اخذ عليهم العهد والميثاق ثم اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى قال فانّى اشهد عليكم السموات السبع واشهد عليكم اباكم آدم ان تقولوا
يوم القيمة انا لم نعلم بهذا اعلموا انّه لا اله غيرى ولا ربّ غيرى ولا تشركوا بى
شيئا انّى سارسل اليكم رسلى يذكرونكم عهدى وميثاقى وانزل عليكم كتبى قالوا
شهدنا بذلك ربّنا والهنا لا ربّ لنا غيرك ولا اله لنا غيرك فاقرّوا انتهى وهذا
الحديث من جملة ما اعتنى واعتمد عليه ائمة الحديث فى هذا الباب فهو تعالى بعد
ما برز الذرارى الى عالم الشهادة ارسل اليهم رسلا يذكرونهم عهد الله وميثاقه الواقعين
فى الازل وكذا انزل عليهم كتبا يذكّرلهم وتبيّن انهم فى عالم الارواح قبل بروزهم
الى عالم الشهادة فى حيوة ابيهم آدم اخذ عليهم العهد والميثاق فاقرّوا وقالوا
ربّنا والهنا لا ربّ لنا غيرك ولا اله لنا غيرك فارسال الانبياء الى بنى آدم من
لدن آدم الى نبيّنا عليه عليهم صلوات الله وتسليماته بعد بروزهم من عالم الارواح
الى عالم الشّهادة لتذكرهم هذا العهد والميثاق الواقعين فى عالم الارواح ليذكروا
ولينتهوا عن الاشراك بالله وكذا انزاله تعالى عليهم كتب ليذكروا هذا العهد الذى
اخذ عليهم فهو تعالى ارسل الرّسل الى عباده وانزل الكتب عليهم من لدن آدم الى نبيّنا
لامور ومنافع تعود اليهم ومن جملتها تذكير هذا العهد والميثاق فمن آمن منهم
وصدّقهم لا بدّ وان يذعن ويعترف بجميع اخبارات الانبياء ومن جملة تلك الاخبارات
اخبارهم بوحى من الله تعالى انّ جميع بنى آدم بحيث لم يخرج منهم احد حال كونهم فى
عالم الارواح وقبل بروزهم الى عالم الشهادة انهم اعطوا عهدا وميثاقا على انهم اقرّوا
بوحدانيته تعالى وبان لا يشركوا به تعالى شيئا فلمّا كان عالمنا هذا الذى نحن فيه
عالم الملك وعالم الشهادة والذين اخذ عليهم الميثاق ليسوا من هذا العالم بل من
عالم الملكوت وكان بين العالمين تفاوت وتغاير وتخالف بحيث كان يحتجب
ويخفى حال اهل الملكوت على اهل عالم الشهادة مشيّة من الله تعالى وارادة منه فمن
كان فى هذا العالم لم يتذكّر ولا يتذكّر شيئا من ذلك العالم قلّ او كثر جلّ او حقر الا من
ايّد بوحى من الله تعالى فليس من وظيفتنا احاد الامّة معرفة شئ من ذلك العالم
والوقوف على حاله والاطلاع على اهله اوّلا وآخرا وقديما وجديدا حتّى عن حالنا اولا
حال كوننا فى ذلك العالم الذى هو عالم الامر وعالم الملكوت الا باخبار من صاحب
الوحى وقد قال الصّادق المصدوق فيما اتّفق عليه الشيخان الارواح جنود
مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقد ائتلفنا وانسنا
فى هذا العالم لكثير من الذكر والانثى من البشر فهل يتذكر احدنا حال كوننا فى هذا
العالم شيئا من ذلك التّعارف والتّصاحب الواقع بيننا وبينهم حال كوننا فى
ذلك العالم وانّما نؤمن ايمانا بالغيب باخبار صاحب الوحى بانّ ارواحنا حال
كوننا فى عالم الملكوت وقبل بروزنا فى عالم الملك تعارفت وتصادقت ببعض
الارواح فى الازل وبسبب هذا التّصادق والتعارف وقع الائتلاف والاستينا

والاستيناس والتّصادق بيننا وبينهم فى هذا العالم الذى هو عالم الشّهادة
فكما انّ هذا ايمان بالغيب وقع لنا من مجرّد اخبار صاحب الوحى فكذلك آمنّا
ايمانا غيبيّا باخبار صاحب الوحى الصّادق المصدوق بانا قبل وجود باقى
عالم الملك وحال كوننا فى عالم الامر وعالم الملكوت اخذ علينا العهد والميثاق بقول
من ربّنا وخطاب منه تعالى الينا جميعا الست بربكم وبقول منّا وخطاب اليه
تعالى بلى انت ربّنا وهذا القول من الجانبين على سبيل الحقيقة دون المجاز وهذا
الخطاب منه تعالى الى جميع ذرّية آدم بحيث لا يخرج منهم احد هو من ذرّية آدم
وكذلك القول والاقرار منّا وقع من الجميع بحيث لم يخرج منهم احد فالتذكير الواقع
من صاحب الوحى باخباره ايّانا ليس بمعنى تحصيل الوجدان والشّهود فينا بهذا
العهد والميثاق وكذا التذكر الحاصل لنا من هذا التذكير ليس بمعنى حصول الشّهود
والوجدان فينا مثل سائر الوجدانيات الحاصلة فينا بل معنى التذكير ههنا
هو اعلام صاحب الوحى واخباره ايّانا بهذا العهد والميثاق الذى وقع منّا فى
عالم الامر الذى يقال له ايضا عالم الغيب وكذلك معنى التذكّر الحاصل لنا من هذا
التذكير ليس الا بمعنى الايمان بالغيب الحاصل فينا بمجرّد اخبار صاحب الوحى وتصديقنا
واذعاننا وقبولنا قول صاحب الوحى فالمخبر عنه مع انّه حالنا ووصفنا الذى
تحقّق فينا ومنّا ولنا انّه لما كان من وصفنا حال كوننا من عالم الامر كان غيبا لنا
حال كوننا فى عالم الملك وعالم الشّهادة لكون عالم الملك حجابا لعالم الامر ولما وقع
فيه وان كان صادرا منّا ومتحقّقا فينا حال كوننا فى عالم الامر فالتذكير من صاحب
الوحى تحقّق بالنّسبة الى الجميع اعنى الموحّد والمشرك فالموحّد تذكّر بتصديقه
للنّبى فى كلّ ما اخبر به آمن ونجا والمشرك لم يتذكّر من تذكير صاحب الوحى لعدم تصديقه له
فكفر فاشرك فهلك فصاحب الوحى لم يقصّر مثقال ذرّة فى التبليغ والاخبار فقد صدّق
بعض وكذّب بعض ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حىّ عن بيّنة ويؤنس
ما ذكرنا من المتحقّق انّ آدم عليه السّلام جحد ما وهب من عمره لداود عليه السّلام
وهو اربعون سنة كما ورد فى الصحيح فيما اتّفق عليه الشّيخان فلم يكن هذا الجحد
منه عليه السّلام الا لنسيانه وعدم تذكّره مع انّ الهبة منه وقعت فى هذه النشأة
اعنى عالم الشهادة فنسى ولم يتذكّر لبعد العهد حتّى انّه لم يتذكر بعد ما اخبر الملك
واعلمه بهبته لابنه داود فهل تقول انّه جحد بعد ما حصل له العلم بهذا الاعلام معاذ
الله عن القول به فكيف بامثالنا احاد النّاس قد تطاول علينا امد بعيد فى الغاية
ثم بعد ذلك وقع العهد والميثاق فى عالم الملكوت فكيف يتذكّر من هو فى عالم الملك
ذلك لولا اخبارات الانبياء واعلاماتهم واحدا بعد واحد ومرّة بعد اخرى
وتفصيلا بعد اجمال وتبيينا بعد ابهام بحيث لم يبق لاحد مجال التشبّث لذيل الاعتذار
وهذه دقيقة ذلّ فيها اقدام الكثير ممّن ادّعوا الانتساب الى السنّة فوقعوا
فى افخاخ المعتزلة واغترّوا بكلماتهم المموّهة المزخرفة ثم نقول للشيخ هذه الملامة
التى ذكرتها ههنا اعنى قوله ان كان هذا الاقرار عن اضطرار بحيث كوشفوا الى
قوله ومنا من اخطاء آبية عن اصول اهل السّنّة والجماعة كلّ الاباء وموافقة

لاصول اهل الاعتزال كل الموافقة وبيان ذلك ان اهل الاعتزال طعنوا جماعة
اهل السنة بانكم قلتم بان الكفر والايمان والسعادة والشقاوة كل منهما
امر قد قضى في الازل ولو كان الامر كما قلتم لكان مؤاخذته تعالى عبده يوم
القيمة لكفره وشركه ظلما لان له الاحتجاج عند ربه بان كفره وشركه
كان بقضاء الله المحتوم في الازل وليس للعبد ان يفعل خلاف قضاء الله
المحتوم واهل الحق لم يلتفتوا الى تهويلات المعتزلة وقالوا نحن ما قلنا بهذا
القول اعنى ان الكفر والايمان بقضاء الله تعالى وقدره في الازل من عندنا
وبارائنا وعقولنا بل بنص من الكتاب والسنة بحيث كان انكاره انكار
الشرع وانكار الدين فهو تعالى مع انه قضى في الازل كفر الكافر وايمان
المؤمن ثم انه تعالى يثيب المؤمن ويعاقب الكافر مع انه تعالى لا يظلم
مثقال ذرة فاذا كان الكافر والمشرك والشقي حين يؤاخذهم الله تعالى
يوم القيمة بعذابه لم يكن لهم ان يقولوا ربنا قد قضيت لنا قضاء محتوما
في الازل بالكفر والشرك والشقوة فليس لنا بعد ذلك ان نؤمن ونوحد
ونسعد لان خلاف القضاء المحتوم لا يكون فاذا لم يقبل اعتذار من احتج
يوم القيمة بالقضاء المحتوم على قاعدة اهل الحق فعدم قبول اعتذار من احتج
يوم القيمة بمثل ما قاله الشيخ بالطريق الاولى مع انه قد ظهر من تحقيقنا
آنفا جواب آخر للشبهة التي ذكرها من طرفهم فلنذكرها لزيادة الايضاح
فنقول انه ذكر من طرف المنكرين بالميثاق المقالي انهم قالوا ان كان هذا الاقرار
عن اضطرار حيث كوشفوا بحقيقة الامر وشاهدوه عين اليقين فلهم يوم
القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة ووكلنا الى ارائنا
كان منا من اصاب ومنا من اخطاء قلنا نعم زال عنا معاشر بنى آدم علم
الضرورة الا انه تعالى بمقتضى وعده الكريم وقوله المبين وان من امة الا
خلا فيها نذير وثم ارسلنا تترى رسل الينا من لدن آدم الى نبينا انبياء ورسلا
كانوا يذكروننا هذا العهد والميثاق تذكيرا بليغا ويخبروننا ذلك اخبارا
اكيدا ويبينونه لنا تبيينا غب تبيين واخبارا بعد اخبار وتذكيرا غب تذكير
بحيث لم يقتصر في التبليغ احد منهم مثقال ذرة فمن لم يصدقهم بعد ذلك بل
كذبهم وكفرهم فلا يلومن الا نفسه فلم يكن اتباع نفسه وهواه عذرا عند
الله تعالى قوله وان كان عن الاستدلال ولكنهم عصموا عنده من الخطاء فلهم
ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة وحرمناهما من بعد ولو
مددنا بهما ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا في اليوم الاول قلنا
لعله اتضح جوابه مما ذكرنا بلا حاجة الى التكرار قوله فقد تبين ان الميثاق
ما ركب الله فيهم من العقول واتاهم من البصاير لانها هي الحجة الباقية المانعة
لهم عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين لان الله تعالى جعل هذا الاقرار حجة عليهم
في الاشراك كما جعل بعث الرسول حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من الغيوب
قلنا قد تبين جواب هذا القول ايضا مما ذكرنا قوله والغرض منه توقيف

توقيف الطالبين على مواضع الاشكال قلنا ان اراد بالاشكال الاشكال قبل تفسير
الاية وبيانها الوارد من رسول الله والتابعين وعامة سلفنا الصالحين
فنسلم ولا يضرنا ولا ينفعك وان اراد بعد ورود البيان منهم ايضا فغير
صحيح قوله والتوفيق بين الآية وحديث عمر رضى الله تعالى عنه على ما ذكرناه
متيسر قلنا ممنوع والسند ظاهر مما ذكرنا قوله والتوفيق بينهما وبين حديث
ابن عباس على الوجه الذى لا تعارضه حجة اخرى من الكتاب مشكل جدا الا ان
يعلل الحديث بما عللوه قلنا وهو ما نقله عن الخصم فقوله ان حديث ابن عباس
من جملة الاحاد فلا يلزمنا ان نترك به ظاهر الكتاب وقد عرفت جوابه فيما سبق
بما لا مزيد عليه فالاحاديث الواردة في هذا الباب وبيان الاية على وجه يقول به
جمهور اهل السنة والجماعة لعله يزيد فيما رأيت على خمسين حديثا مرفوعا
وموقوفا مع ان الموقوف على الصحابى ههنا على قاعدة اهل الحديث في حكم المرفوع
وعدد الصحابة التى رووا تلك الاحاديث ههنا فيما رأيت في كتب الحفاظ والمخرجين
الموثوقين خمسة عشر نفسا عبد الله بن عباس ابى بن كعب عبد الله بن عمرو بن العاص
هشام بن حكيم بن حزام اسود بن سريع عمر بن الخطاب انس بن مالك عبد الله بن
مسعود ابو هريرة سلمان فارسى ابو امامة الباهلى ابو الدرداء ابى سعيد الخدرى
عبد الرحمن قتادة وكلهم ذكروا ما ذكروا في هذه الاية على ان ذلك تفسير لهذه
الآية وهم شاهدوا الوحى والتنزيل ويعلمون ما لم نعلم ويأخذ الدين منهم و
قد اجمع المحدثون على ان اصحاب رسول الله كلهم عدول واما التابعون وتبع
التابعين فهم ازيد بكثير فلو ذكرت الاحاديث الواردة في هذا الباب ولو بحذف
الاسانيد لطال الكلام ولذا اكتفيت بذكر بعض منها فيما سبق فلنذكر بعضا
آخر منها تأنيسا للطالبين وتنويرا للمرام فمن ذلك ما اخرجه الامام احمد في
مسنده والبخارى ومسلم في صحيحيهما عن انس رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم قال يقال للرجل من اهل النار يوم القيمة ارايت لو كان لك ما على
الارض من شئ اكنت تفتدى به فيقول نعم فيقول قد اردت منك اهون من ذلك
قد اخذت عليك في ظهر ابيك آدم ان لا تشرك بى فابيت الا ان تشرك بى انتهى
وقد علم الموافق والمخالف وعلماء الشرق والغرب انه ليس فيما تحت اديم السماء
بعد كتاب الله تعالى اصح من كتاب البخارى فالحديث المذكور فيه سيما وقد اتفق
عليه الشيخان اصح الاحاديث المروية عن رسول الله فهذا الحديث مع وجازة
لفظه افصح عن المقصود بحيث لا مجال فيه لتأويل الخصم واخرج ابن جرير واللالكائى
في السنة عن ابن عباس في قوله واذ اخذ ربك الاية ان الله خلق آدم ثم اخرج
ذريته من صلبه مثل الذر وقال لهم من ربكم قالوا الله ربنا ثم اعادهم في صلبه
حتى يولد كل من اخذ ميثاقه لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم الى تقوم الساعة واخرج
ابن ابى شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم وابو الشيخ و
اللالكائى عن عبد الله بن عمرو في قوله واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم
قال اخذهم من ظهورهم كما يؤخذ بالمشط من الرأس اخرج عبد بن حميد وابن المنذر

وابن ابی حاتم وابو الشیخ عن ابن عباس فی الآیة قال مسح الله ظهر آدم وهو فی
بطن نعمان وادٍ الی جنب عرفة فاخرج منه كلّ نسمة هو خالقها الی یوم القیمة ثمّ
اخذ علیهم المیثاق وتلا ان یقولوا یوم القیمة هكذا قراءها بالیاء واخرج عبد
بن حمید والحکیم الترمذی فی نوادر الاصول والطبرانی وابو الشیخ فی العظمة وابن
مردویة عن ابی امامة انّ رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلّم قال خلق الله الخلق
وقضی القضیّة واخذ میثاق النبیّین وعرشه علی الماء فاخذ اهل الیمین بیمینه
واخذ اهل الشّمال بیده الاخری وكلتا یدی الرحمن یمین فقال یا اصحاب الیمین
فاستجابوا فقالوا لبّیك ربّنا وسعدیك قال الست بربّكم قالوا بلی قال یا اصحاب
الشّمال فاستجابوا له فقالوا له لبّیك ربّنا وسعدیك قال الست بربّكم قالوا بلی
فخلط بعضهم ببعض فقال قائل منهم ربّ لم خلطت بیننا بینهم قال لهم اعمال
من دون ذلك هم لها عاملون ان یقولوا یوم القیمة انّا كنّا عن هذا غافلین ثم
ردهم فی صلب آدم فاهل الجنّة اهلها واهل النّار اهلها فقال قائل یا رسول الله
ففیم الاعمال قال یعمل كلّ قوم لنا زلهم واخرج عبد البرّ فی التمهید من طریق السّدی
عن ابی مالك وعن ابی صالح عن ابن عبّاس وعن مرّة الهمدانی عن ابن مسعود وناس
من الصّحابة فی قوله تعالی واذ اخذ ربّك من بنی آدم من ظهورهم ذرّیّاتهم قالوا
لما اخرج الله آدم من الجنّة قبل تهبیطه من السّماء مسح صفحة ظهره الیمنی فاخرج
منه ذرّیّة بیضاء مثل اللؤلؤ كهیئة الذّرّ فقال لهم ادخلوا الجنّة برحمتی ومسح
صفحة ظهره الیسری فاخرج به ذرّیّة سوداء كهیئة الذّرّ فقال ادخلوا ولا ابالی
فذلك قوله واصحاب الیمین واصحاب الشّمال ثمّ اخذ منهم المیثاق فقال الست بربّكم
قالوا بلی فاعطاه طایفة طایعین وطایفة كارهین علی وجه التقیة الی آخر الحدیث
واخرج ابن جریر وابن المنذر عن ابن عبّاس لما اهبط آدم حین اهبط بدحنا فمسح
الله ظهره فاخرج كل نسمة هو خالقها الی یوم القیمة ثم قال الست بربّكم قالوا بلی
فیومئذ جفّ القلم بما هو كائن الی یوم القیمة واخرج ابو الحسن القطان والحاكم و
البیهقی عن ابی سعید الخدری قال حججنا مع عمر رضی الله تعالی عنه فلمّا دخل الطواف
استقبل الحجر فقال انّی اعلم انّك حجر لا تضرّ ولا تنفع ولولا انّی رأیت رسول الله
قبّلك ما قبّلتك ثم قبّله فقال لی علیّ بن ابی طالب یا امیر المؤمنین انه یضر و
ینفع قال بم قال بكتاب الله عزّ وجلّ قال واین ذلك من كتاب الله قال قال الله
واذ اخذ ربّك من بنی آدم من ظهورهم ذرّیّتهم الی قوله بلی خلق الله آدم فمسح
علی ظهره فقرّرهم بانّه الربّ وانّهم العبید واخذ عهودهم ومواثیقهم ذلك
فی رقّ وكان لهذا الحجر عینان ولسانان فقال له افتح فاك ففتح فاه فالقمه ذلك
الرّقّ فقال اشهد لمن وافاك بالموافاة یوم القیمة وانّی اشهد لسمعت رسول
الله یقول یؤتی یوم القیمة بالحجر الاسود وله لسان ذلق یشهد لمن یستلمه
بالتوحید فهو یا امیر المؤمنین یضرّ وینفع فقال عمر اعوذ بالله ان اعیش فی قوم لست
فیهم یا ابا الحسن وهذا الحدیث وان كان ضعّفه البیهقی فی شعب الایمان الّا انّه
ذكر آثار فی معناه الحفّاظ والمخرّجین فی كتب الحدیث عن رواة مختلفة من التابعین

من التابعین مثل فاطمة بنت الحسین وجعفر بن محمّد وغیرهم فیستأنس ویتنور
الحدیث بمثل ذلك مع انّا لم نذكره فی تفسیر الآیة وبیانها وتعیین المعنی المراد
منها بهذا الحدیث فقط حتّی یقال انّ الحدیث ضعیف او حسن بل ذكرناه فی
المتابعات والشّواهد ویحتمل فیها ما لا یحتمل فی غیرها كما نصّ علیه ائمّة الحدیث
وقد كان الامام البخاری یفعل مثله كثیرا مع التزامه ایراد الصّحیح فی كتابه وقد
اختلف الرّوایات الواقعة فی هذا الباب مع كثرتها وكثرة طرقها فی موضع هذا
العهد والمیثاق فبعضها علی وقوعهما فی واد النّعمان وبعض علی وقوعهما فی موضع
من ارض الهند یقال له داحنا بدال مهملة بعدها الف بعدها حاء مهملة بعدها
نون مفتوحة مشدّدة بعدها الف مقصورة كذا فی نسخة مصحّحة بخطّ بعض
الحفّاظ المعروفین بهذا الشّان وبعضها علی وقوعها فی السّماء بعد اخراج آدم
من الجنّة وقبل هبوطه الی الارض الّا انّ اكثر الرّوایات علی انّهما فی واد النّعمان ویحتمل
ان یكون تعدّد المحلّ من تعدّد الوقوع والله اعلم الّا انّ جمیع الرّوایات مع كثرتها
بحیث تزید فیما ظننت علی خمسین والّتی تركناها اكثر وازید ممّا ذكرناها متّفقة
علی انّ وقوع هذا العهد والمیثاق واخذهما من جمیع الذّرّیّات حین كونهم فی عالم
الامر الّذی یقال له عالم الملكوت وعالم الغیب وقبل وجودهم فی عالم الملك الّذی
یقال له عالم الشّهادة ایضا ثمّ انّ تلك الاحادیث مع كثرتها اغلبها موقوف
والمرفوع بالنسبة الیه اقلّ الّا انّ اكثرها موقوف الصحابی وموقوف الصحابی فی حكم
الحدیث المرفوع فیما لا یصحّ فیه الرّأی والقیاس علی ما نصّ علیه ائمّة الحدیث ثم یستأنس
ذلك بامور منها انّه ذهب الیه جمهور اهل الحدیث مع انّ القول فی ذلك الباب
قولهم والمذهب مذهبهم اذا قالت حذام فصدّقوها فانّ القول ما قالت حذام
ومنها انّه منقول عن الصّحابة والتّابعین فهم شاهدوا الوحی والتنزیل وهم
خیر القرون ومنها انّه ذهب الیه جمهور سلفنا الصّالحون قبل ظهور البدع
والاهواء ولا شكّ انّهم اشدّ الامّة المرحومة احتیاطا وتحرّیا للصّواب ومنها
انّه ذهب الیه امامنا الاعظم ابو حنیفة نعمان بن ثابت الكوفی وذكره فی كتابه
الموسوم بالفقه الاكبر ولا تلتفت الی قول بعض الجهلة المفترین الّذین هم لا یمیّزون
الشّمال عن الیمین بان هذا الكتاب لیس له لانّه اثبت اصحاب الطبقات من الحنفیّة
وغیرهم انّ ابا المطیع البلخی راوی كتاب الفقه الاكبر عن ابی حنیفة وهو كما روی
هذا الكتاب عن امامنا ابی حنیفة روی الموطّاء عن الامام مالك رضی الله تعالی
عنهما قال الاستاد الامام ابو منصور البغدادی فی كتابه الموسوم بالتبصرة
وهو من عظماء الشّافعیّة اصل ابی حنیفة فی ابواب الكلام كاصول اصحاب الحدیث
ثم قال وقد دمّر ابو حنیفة فی كتابه الّذی سمّاه الفقه الاكبر علی المعتزلة ونصر فیه
قول اهل السّنّة انتهی وقد ذكر الامام فخر الاسلام علی البزدوی فی مقدّمة كتابه
المشهور فی اصول الفقه مثل ما ذكره الاستاد الامام ومنها انّه مذهب جمهور
اهل السّنّة والجماعة نصرهم الله تعالی وایّدهم فالحقّ دائر معهم حیث داروا بتوفیق
من الله فكان سداهم ولحمتهم اتباع الكتاب والسّنّة والاقتداء بآثار رسول الله

واصحابه في الاصول والفروع فلنكتف بهذا القدر في البحث مع الشيخ ولنصرف
عنان العزيمة الى البحث مع المص في كلامه الذي ذكره في شرح المصابيح فلنذكر
امام المقصود مقدمة وهي ان اهل الاعتزال هربوا في الاية عن القول في الاية
كفالة اهل الحق لان اهل الحق انما ذكروا في بيان معنى الاية ما ذكروا وتمسكوا في
ذلك بالاحاديث والاثار الواردة في بيان الاية من رسول الله صلى الله تعالى عليه
واصحابه وتابعيهم واكثر تلك الاحاديث والاثار ومعظمها صريح في ان ايمان
العبد وكفره وكونه سعيدا وشقيا كان بقضاء الله وقدره في الازل وان
فريق اهل الجنة وفريق اهل النار من بني آدم الموجودين من لدن آدم الى قيام الساعة
تعيين كل من الفريقين في الازل قبل وجودهم في عالم الملك بحكم الله تعالى وقضائه
وقدره والمعتزلة يقولون باستحالة تلك الاشياء ويدعون ان العقل وحده
بلا حاجة الى غيره مستبد في الحكم باستحالتها لما تحققت ان العقل عندهم علة موجبة
وان الدليل العقلي يفيد القطع واليقين وانه فوق الدليل السمعي وانه لا يفيد
القطع واليقين وان ما استبعده العقل ولا يرتضيه فهو فاسد وما استحسنه
ويرتضيه فهو صحيح هربوا عن حمل معنى الاية على ما حمل عليه اهل الحق مع ان حمل
اهل الحق وتعيين المعنى المراد في الآية ليس من عند انفسهم بل بالاحاديث والاثار
الواردة من رسول الله والصحابة والتابعين وتلك الاحاديث تهدم بناء الاعتزال
عن اسه واساسه وتنقض اصوله وقواعده بالكلية لانه اذا ثبت ان الكفر
والايمان والسعادة والشقاوة بقضاء الله تعالى في الازل كما هو صريح الاحاديث
يبطل مذهبهم بطلانا واضحا وكذا اذا كان فريق اهل الجنة وفريق اهل النار متعينا
بقضاء الله تعالى وقدره في الازل قبل وجودهم في عالم الملك كما يشعر به تلك الاحاديث
يتضح فساد مذهبهم اتضاحا بينا عند الخاصة والعامة فلذا ركبوا كل صعب
وذلول واحتالوا بما قدروا عليه من الحيل والخدع في حمل الآية على التمثيل والتخييل
وسدوا باب الحقيقة بتعللون فاسدة من جملتها انه لا يلايم ظاهر الآية لان
الظاهر على هذا ان يقول من ظهر آدم ذريته وان مقتضى قوله ان تقولوا يوم
القيمة انا كنا عن هذا غافلين ان تكون متذكرين ذلك مع انه ليس احد من
العباد متذكرا ذلك وكذا في الآية الاخرى الى غير ذلك من التعللات الفاسدة صرفا
لوجوه الناس عن الميل الى مذهب اهل الحق ومن جملة جدهم في الهرب عن المعنى الذي
ذهب اليه اهل الحق انهدام ما ذهبوا اليه من انه تعالى منزه عن التكلم بالكلام
النفسي واللفظي فهو تعالى منزه عن التكلم حقيقة والمراد من تكلمه تعالى خلقه
تعالى في الجدار والاحجار والاشجار كلاما وصريح الاحاديث ونصوصها على انه
تعالى متكلم كلاما حقيقيا وانه صفة له تعالى في الازل مثل سائر الصفات
القائمة بذاته تعالى فسدوا باب الالتفات الى الاحاديث التي وردت في هذا
الباب حتى لا يظهر عوارهم ولا يتضح فساد مذهبهم بحيث يذعن له كل احد
فاحتالوا بتلك التعللات مكرا وخداعا وتمويها وتحيلا فانخدع واغتر بعض
من المنتسبين الى اهل السنة والجماعة بتعللاتهم الفاسدة التي كانت مبتنية

مبتنية على المكر والحيل والتمويه فسلكوا مسلكهم في هذا الباب الذي ظاهره
فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب ومن جملتهم الشيخ شهاب الدين التوربشتي
لما سبق ومنهم المص القاضي البيضاوي في تفسيره مع ما ضعف في تفسيره مسلك
الصحابة والتابعين وسلفنا الصالحين ورجح مسلك المخالفين ههنا على
الابهام والاجمال لم يقنع بذلك في شرحه للمصابيح بلا رعد وابرق وادعى الضرورة
والبداهة في نفي مذهب اهل الحق واثبات ما ذهب اليه اهل الاعتزال وجل
ما اعتمد عليه في هذا الباب هنالك ما تمسك به اهل الاعتزال في نفي مذهب اهل
الحق مع الذهول التام عن الاخبار الواردة في هذا الباب وعن كثرتها وكثرة رواتها
من الصحابة والتابعين بحيث يبلغ الجميع الى حد التواتر المعنوي فيكون مستفيضا
يفسر به الآية ويتبين به المعنى المراد على قاعدة جمهور ائمة الحديث وجمهور المفسرين
ومع المساهلة والمسامحة التامة في تصفح الاخبار والاثار الواردة في هذا الباب
عن النبي عليه السلام وعن الصحابة والتابعين وفي تتبع الطبقات لائمة الحديث
المبنية لما ذهب اليه الصحابة والتابعين وعامة سلفنا الصالحين قوله و
نظيره قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون قلنا هذا
الكلام ايضا من تمويهات المعتزلة وتحيلاتهم التي يقصدون بها صون مذهبهم
الباطل لانه اذا اريد بالقول ههنا القول والكلام حقيقة يبطل ما ذهبوا اليه
بالمرة فتستروا بذلك هربا عن الافتضاح وبعض منا مالوا الى ذلك لذهولهم
عن مقصد المعتزلة بذلك والا فلا مانع في الاية عن الحمل على الحقيقة على مذهب
اهل الحق اصلا بحيث لا مرية فيه قوله وقوله تعالى قال لها وللارض ائتيا طوعا
وكرها قالتا اتينا طائعين وهذا ايضا اصله مما تبع وظهر من اهل الاعتزال
لان البنية والحيوة شرط في الادراك والتعقل عندهم فيكون قول السماء و
الارض والاحجار والاشجار والجبال مجازا لا حقيقة واما عند اهل الحق فليس
بشرط في الادراك والفهم ذلك فلا مانع على اصول اهل الحق ان يحمل القول
المنسوب الى الجمادات مثل الحجر والشجر والسماء والارض والجبال على الحقيقة وعلى
المعنى الحقيقي وليس هذا الكلام من اهل الحق ابتداء منهم وانما هو مأخوذ من
مشكوة النبوة مثل حنين الجذع فانه صرخ في المسجد صراخا سمعه من في
المسجد من الاصحاب فنزل النبي من المنبر فوضع يده عليه فسكت فقال النبي
عليه السلام كان حنينه وانينه على الذكر وفوته منه بعمل المنبر لانه عليه السلام
كان يخطب في المسجد مستندا عليه فلما عمل المنبر وصعد النبي عليه تحسر على ما
فات منه فحن وان ثم سكت لتسلية النبي عليه السلام والحديث فيما اتفق
عليه الشيخان ومثل هذا جبل احد يحبنا ونحبه ومثل اسكن حراء فانما عليك
نبي وصديق وشهيدان وكان معه عليه السلام ابو بكر وعمر وعثمان ومثل
ان الجبل يخبر جبلا آخر بانه مر عليه من يذكر الله تعالى ومثل قوله عليه السلام
اني لاعرف حجرا يسلم علي قبل النبوة مثل قوله عليه السلام لما تشرف بخلعة
النبوة ورجع الى منزله كان كل ما في طريقه من الاحجار والاشجار سلم عليه بالنبوة

ومثل اجابة دعوته الاحجار والاشجار ثم رجوعهما قهقرى بامره عليه السلام الى
موضعهما وذلك مرات فى مواضع على ما اثبت به الحفاظ والمحدثون الى غير ذلك
مما ذكره اهل الحديث فالعمدة والاصل الاصيل عند اهل الحق هو حمل القول الصادر
من السماء والارض والاحجار والاشجار الواقعة فى الكتاب والسنة على الحقيقة
واتباع بعض المترسمين منا المعتزلة فى هذا القول لذهولهم عن اصل اهل الحق من
عدم شرطهم البنية وميلا الى القول المزخرف لاهل الاهواء والبدع قوله فان
البين الذى لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثم قلنا هذا كلام فى غاية السقوط
بحيث يذعن للخطاء ويعترف به الموافق والمخالف والحكيم والمتكلم اذ دعوى الضرورة
فى محل كان العقلاء يتنازعون فيه مردود وقد ذهب سلفنا الصالحون و
جمهور المحدثين وجمهور اهل الحق حتى الائمة من المذاهب الاربعة الى ان القول
والخطاب ههنا من طرف الرب ومن طرف الذريات متحقق ومحمول على المعنى الحقيقى
وانكره المعتزلة وحملوا كلا منهما على المعنى المجازى لصيانة مذهبهم وحفظ
اصولهم وقواعدهم عن الانتقاض لما تحققت ان القول ههنا اذا حمل على معناه
الحقيقى يلزم ان يكون تعالى متكلما حقيقة وهم ينزهونه تعالى عن ذلك كما ينزهونه
عن العجز والجهل زعما منهم انه تعالى متكلما يلزم ان يكون تعالى محلا للحوادث واهل
الحق لا يلتفتون الى تهويلاتهم ويقولون انه تعالى متكلم حقيقة لثبوت ذلك
بالكتاب والسنة بحيث يكون منكره متهما فى دينه وكذا كون العهد والميثاق
فى الآية مقاليا لا حاليا وحقيقيا لا مجازيا انما ثبت بالاحاديث والآثار الواردة
عن النبى والصحابة والتابعين واكثر تلك الاحاديث ومعظمها يبتنى على القول بان
كفر الكافر وايمان المؤمن من بنى آدم كلهم كان امرا مقضيا ومقدرا فى الازل وكذا
السعيد والشقى منهم تحقق شقوتهم وسعادتهم فى الازل قبل وجودهم فى عالم
الملك وان اهل النار واهل الجنة منهم كان متعينا ومتميزا فى الازل قبل وجود
هم فى عالم الملك واسهم واساسهم واصولهم وقواعدهم مبتنى على سلب ذلك
ونفيه سلبا ذريعا ونفيا اكيدا اذ فى ثبوت ذلك انتقاض اصولهم وانهدام
قواعدهم فلذلك جدوا فى الهرب عن القول بالعهد والميثاق الحقيقى ههنا ممن
خفى عليه مكيدتهم من جماعتنا مثل البيضاوى وغيره اغتر بكلماتهم المزخرفة
ومال اليهم وصار يؤيد مقالتهم ويكافح عنهم قوله وانما هو تمثيل وتصوير
للمعنى قلنا هذا دعوى البداهة فى محل النزاع قوله وظاهر الحديث لا يساعد هذا
المعنى قلنا ان اراد به كل من الحديث الوارد فى هذا الباب من النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن الصحابة والتابعين فهو كذب صريح وجهالة محضة اذ اكثره
كما تحققت كان يساعد هذا المعنى مساعدة ظاهرة بحيث لا يخفى على من له
ادنى حظ صناعة الحديث وان اراد به حديث عمر وحديث ابى هريرة رضى الله
تعالى عنهما اللذين لم يذكر فيها اخذ العهد والميثاق والاشهاد فهو مسلم ولا يضرنا
لما تحققت انه لو لم يرد هذان الحديثان ولم يذكرهما ائمة الحديث فى كتبهم
اصلا لكان مقالة اهل الحق على حالها خالية عن كونها محل التوقف والتردد وعارية

وعارية عن كونها محل التشكك والتذبذب لكثرة الحديث ووفرته بحيث ان اكثره
مساعد لهذا المعنى وموافق له بوجه كان انكار ذلك انكارا للضروريات و
المشاهدات قوله ولا ظاهر الآية فانه تعالى لو اراد ان يذكر انه استخرج الذرية
من صلب آدم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لقال واذ
اخذ ربك من ظهر آدم ذريته قلنا هذه الملازمة اشبه لاصول اهل الاعتزال
فان من اصولهم كما تحققت انه يجب على الله تعالى ان لا يفعل الا ما يستحسنه العقول
ويرتضيه فيما لا يرتضيه العقول البشرية ولا يستحسنه فهو تعالى منزه عنه فعلى
تقدير ان يكون المراد فى الآية ذكر استخراج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة
لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لكان عليه تعالى ان يقول واذ اخذ
ربك من ظهر آدم ذريته لكنه تعالى لم يقل هكذا بل قال واذ اخذ ربك من بنى
آدم من ظهورهم ذرياتهم فعلمنا من انتفاء التالى قطعا انتفاء المقدم قطعا
اعنى ارادة ان يذكر اخراج الذرية ان يذكر من صلب آدم دفعة واحدة لا على
توليد بعضهم من بعض على مر الزمان فثبت انه تعالى اراد ان يذكر فى هذه
الآية الميثاق الحالى التمثيلى التدريجى بطريق توليد بعضهم من بعض على مر الزمان
لا الميثاق المقالى الحقيقى الدفعى على مذاق اهل الاعتزال وتقرير الملازمة المذكورة
فى كلام البيضاوى موافق له اذ قوله لقال واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته
معناه للزم ان يقول تعالى ذلك فنقول ان اراد به ان اللازم ان يقول تعالى
كذلك لان العقول تستحسنه وترتضيه او لان الاصلح للعباد ان يقول تعالى
ذلك فهو فاسد لان عند الحق المستحسن عند العباد لا يلزم ان يكون مستحسنا
عند الله وغير المستحسن عند العباد لا يلزم ان لا يكون مستحسنا عند الله تعالى
بل يجوز عند اهل الحق ان يكون المستحسن عندنا غير مستحسن عند الله تعالى
ويجوز ان يكون ما ليس بمستحسن عندنا مستحسنا عند الله تعالى لخفاء وجه
الحسن علينا مثلا لو سلم انه كان المستحسن عندنا على هذا التقدير ان يقال
كذلك لا نقول ان المستحسن عند الله ان يقول تعالى كذلك وكذلك لو سلم
ان المستحسن عندنا على هذا التقدير ان لا يقال كذلك لا نقول ان المستحسن
على هذا التقدير ان لا يقول تعالى كذلك لعدم لزوم كون المستحسن عندنا
مستحسنا عند الله ولجواز كون غير المستحسن عندنا مستحسنا عند الله فنحن
لا نجعل عقلنا حاكما على الله تعالى ولا موجبا عليه تعالى شيئا وذلك عند عامة
اهل السنة والجماعة وان اراد به ان اللازم ان يقول تعالى كذلك لا لان العقول
تستحسنه ولا لانه الاصلح للعباد بل ليتضح المعنى المراد بسهولة من ظاهر النظم
الشريف فلزوم ذلك فى كل آية من القرآن مخالف لما ورد فى القرآن ولما نقل من
ائمة الحديث والتفسير وقد تقدم من الآيتين اعنى ولا تعجل بالقرآن من قبل
ان يقضى اليك وحيه ولا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ومما قاله المفسرون من المتقدمين
والمتأخرين فى معنى هاتين الآيتين ان بعض المواضع من القرآن لم يكن المعنى المراد

منه متبينا له عليه السلام من اول الامر فكان عليه السلام مأمورا من الله
تعالى فى مثل تلك الآية ان لا يعجل فى تلاوتها على اصحابه واملائها عليهم وان
يتوقف حتى يأتى اليه بيان المعنى المراد فيها من قبل الله تعالى فدل ذلك
على ان بعضا من الايات فى القرآن كما يكون نظمه الشريف بالوحى كذلك يكون
بيان المعنى المراد منه بالوحى حتى كان عليه السلام حتى لا يتلو مثله ولا يمليه
على اصحابه حتى يوحى اليه بيانه فظهر من ذلك كله ان ليس جميع الايات القرآنية
بحيث يتضح المعنى المراد منها بسهولة بل فى كتاب الله تعالى ايات كثيرة لا يتضح
المعنى المراد من ذوات تلك الايات اصلا حتى يأتى الى نبيه عليه السلام الوحى
من الله تعالى ببيانها فاذا كان البيان فيما خفى من القرآن مفوضا الى نبينا عليه
السلام يجب مراجعة جميع الامة فيما خفى المعنى المراد من الايات القرآنية الى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم فى حيوته وبعد وفاته الى اصحابه لانا علمنا قطعا انه
لم يكتم بيانا جاء اليه وحيا من الله فى ايات من القرآن التى خفى المعنى المراد عن
شملها على احاد الامة وامر بالبيان فى مثلها ايضا ولم يقصر تبليغ ذلك البيان
الى اصحابه اصلا ثم لما انقرض القرون الثلثة لم يمكن لنا معرفة تلك البيانات
الا من الاحاديث التى ثبت عن رسول الله وعن الصحابة والتابعين فالمرجع و
المصير فى بيان معنى الايات القرآنية عند اهل الاعتزال هو العقل فقط فالمعنى
الذى يستحسنه العقل ولم يستبعده فى معنى الآية فهو معنى الآية عندهم قطعا
والمعنى الذى لم يستحسنه العقل بل استبعده لمخالفته للاصول التى اخترعوها بعقولهم
فهو ليس بمعنى الآية قطعا وجزما عندهم وان ثبت ذلك المعنى بالاحاديث الصحيحة
الثابتة عن رسول الله بحيث لا مجال لانكارها على قاعدة اهل الحديث اجماعا لان
العقل عندهم حجة قاطعة يفيد اليقين والادلة السمعية ليست بحجة قاطعة
فلا يفيد اليقين سيما اذا كانت مدلولاتها مما استبعده العقول كاحاديث
الرؤية واحاديث الصراط واحاديث الميزان واحاديث الكفر والايمان فى الازل
واحاديث السعادة والشقاوة فى الازل واحاديث اخذ الميثاق فى الازل والمرجع
والمصير فى بيان معنى الايات القرآنية عند اهل الحق هو رسول الله واصحابه
والاحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله واصحابه بنقل الثقات المتقنين
الينا فاعتبروا يا اولى الابصار فاى الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون قوله
والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بنى آدم فى الآية آدم واولاده وكأنه صار اسما
للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم على مر الزمان واقتصر فى
الحديث على ذكر آدم اكتفاء بذكر الاصل على ذكر الفرع ان اراد من الحديث الذى وفق
بينه وبين الآية بما ذكره حديث عمر ابن الخطاب وحديث ابى هريرة الذين لم
يذكر فيهما اخذ العهد والميثاق والاشهاد فبعد المساعدة عليه لا ينفعه ولا
يضره لان سائر الاحاديث الواردة فى هذا الباب على صحتها وكثرتها لا يصح فيها
التوفيق الذى ذكره ههنا بوجه من الوجوه وهو ظاهر مما تقدم وان اراد جميع
الاحاديث الواردة فى هذا الباب فهو فاسد كما مر بيانه وقد قلنا ان حديث عمر و

عمر وحديث ابى هريرة لو لم يرد ههنا اصلا لتم الدست فامكان التوفيق بينهما
ضايع بالمرة مع ثبوت تلك الاحاديث ثم العجب كل العجب من البيضاوى انه من
اهل السنة ولا شئ من اصول اهل السنة يابى عن ذلك لان سداهم ولحمتهم
اتباع الحديث ومن اصولهم ان البنية ليست بشرط فى الحيوة والادراك عند
هم وانه اذا دل الحديث الصحيح الثابت عن رسول الله على تحقق شئ فهو الواقع
والثابت عندهم وان كان مما استبعده العقول وان الادلة السمعية تفيد
اليقين وانها فوق العلل العقلية فمع هذا انحرف عن مسلكهم وسلك الى
مسلك من ينكرون كل واحد من هذه الاصول اشد الانكار ثم انه رحمه الله
تعالى كان ممن ينتمى الى سادات الصوفية قدس الله باسرارهم وهم اشد الناس
اتباعا واقتداء وارتضاء وتأييدا لمقالات اهل الحق واشد الناس انكارا
لمن ينكر شيئا من مقالاتهم واصولهم وقواعدهم فلنصرف بعد ذلك عنان
العزيمة الى البحث مع الامام الرازى فيما ذكره فى تفسيره الكبير فنقول قال الامام
الرازى لو كانت هذه الذرية مأخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم
يقل من ظهورهم ذرياتهم اجاب الناصرون لذلك القول بانه صحت الرواية
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بانه فسر هذه الآية بهذه الوجوه
والطعن فى تفسير رسول الله غير ممكن فنقول ظاهر الآية تدل على انه تعالى
اخرج الذرية من ظهور بنى آدم فيحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص
الفلانى يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب الذى
علم دخولهم فى الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض واما انه يخرج
كل تلك الذرية من صلب آدم فليس فى لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس
فيه ايضا ما يدل على نفيه الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من
ظهور بنى آدم بالقرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر وعلى هذا التقدير
فلا منافاة بين الامرين فوجب المصير اليهما صونا للآية والخبر عن الطعن
بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام فى تقرير هذا المقام هذا كلام الامام بعد ما
ذكر الايرادات التى من طرف الخصم على المعنى الذى ذهب اليه اهل الحق فى الآية والفرق
بين توفيق البيضاوى وبين توفيق الامام ان البيضاوى جعل المعنى المراد فى الآية
والحديث شيئا واحدا وهو اخذ الميثاق الحالى بعد وجودهم فى عالم الشهادة تدريجا
والامام لم يجعل المعنى المراد فى الآية والحديث امرا واحدا بل حمل الآية على الميثاق
الحالى التشهادى التدريجى لا الدفعى وحمل الحديث على الميثاق المقالى الملكوتى الدفعى
لا التدريجى وزعم ان هذا صون للآية والحديث عن الطعن وهو كلام ضايع
بنهرج لا يروج فى اسواق اصحاب الحديث وانى لارجو ان لا تكون فى مرية من هذا بعد
ما سبق ههنا من التحقيقات المذكورة مرة بعد اخرى وكرة بعد اولى اللايحة تلك
التحقيقات من مقالات ائمة الحديث قاطبة الا انه لعل بعض الذاهلين المغفلين
ينظر فى هذا الكلام من الامام فلعظم الامام وكبره فى نفوس العامة زعم ان ذلك
التوجيه والتوفيق الصادر منه كان امرا موافقا لاصول اهل الحديث وقواعدهم

فاردت ان ابيّن انّ الامر ليس كذلك انّما الاعمال بالنيات وانّما لكل امرئ
ما نوى وقال الصّادق المصدوق الدّين النّصيحة الدّين النصيحة الدّين النصيحة
قالوا لمن يا رسول الله قال لله ولرسوله ولكتابه ولائمة المسلمين قوله لو كانت
هذه الذرّية مأخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذرّيته ولم يقل من ظهورهم
ذرّياتهم قلنا قدمرّ الجواب عنه بما لا مزيد عليه فتذكر قوله فنقول ظاهر الاية
تدلّ على انّه تعالى اخرج الذرّية من ظهور بني آدم قلنا ان اراد من الظاهر الظاهر
من النّظر بمجرّد هذا النظم الشريف فالدلالة التى ذكر بقوله تدلّ على انه تعالى الخ
مسلّمة لكن لا يفيد اذ لو كان مجرّد النّظر فى ظاهر النظم الشريف كافيا فى تعيين
المراد منه لما كان احد محتاجا فى تعيين المعنى المراد فى الايات القرآنية الى الاحاديث
والآثار الواردة من رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم بل يكتفى كلّ احد
بمجرّد النّظر الى ظاهر الايات فيحكم بذلك فى تعيين المعنى المراد منها وذلك خارق
لاجماع اصحاب الحديث قاطبة ومخالف لاجماع الفقهاء من المذاهب الاربعة وقد
كانت الاصحاب يرجعون الى رسول الله فى تعيين المعنى المراد من الآية مع انهم
اعرف النّاس باستعمالات العرب ومقتضيات تراكيبها وسبكها فلو كفى مجرّد النظر
الى ظاهر الايات شرعًا لاكتفوا به ولا يحتاجون الى السّؤال منه عليه السّلام مع
انّه كان عليه السّلام ينتظر الوحى والبيان من الله تعالى فى بعض الايات كما مرّ غير
مرّة مع انّه افصح النّاس واعلم النّاس بلغات العرب وسبك القرآن ونسقه وان
اراد الظاهر بعد النّظر فى الاحاديث الواردة فى تعيين المعنى المراد فى الاية فالدلالة
ممنوعة قوله فيحتمل ذلك على انّه تعالى يعلم انّ الشخص الفلانى يتولّد منه فلان ومن
ذلك الفلان فلان آخر فعلى التّرتيب الذى علم دخولهم فى الوجود يخرجهم ويميز
بعضهم من بعض قلنا ان اراد من احتمال ذلك احتماله بمجرّد النّظر الى ظاهر الاية
مع قطع النّظر عن الاحاديث الواردة فى تفسيرها فمسلّم ولا يضرّنا وان اراد بعد
النظر فى احاديث الواردة فى تفسيرها فهو فاسد قوله واما انّه تعالى يخرج كل
تلك الذرّية فليس فى لفظ الآية ما يدلّ على ثبوته ان اراد انّه ليس فى لفظ
الاية ذلك بطريق الحقيقة فمسلّم ولا يضرّنا وان اراد انّه ليس فى لفظ الآية
ذلك لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز فهو ممنوع والسّند ظاهر مع انّ
الاحتياج الى المجاز امر مشترك بيننا وبين الخصم اذ العهد والميثاق الذى ذهب
اليه الخصم فى الآية لم يخرج منه احد لا نفس آدم ولا اولاده الذين تولّدوا منه
بلا واسطة بل كلّهم داخلون فى هذا العهد مع انّ قوله تعالى من بنى آدم من
ظهورهم لا يشمل حقيقة الّا الى بنى آدم الذين تولّدوا من آدم بواسطة اولاده
لا الى بنيه الذين تولّدوا من آدم ومن صلبه بلا واسطة فيحتاج الى المجاز ليحصل
ذلك الشمول قوله فثبت اخراج الذرّية من ظهور بنى آدم بالقرآن وثبت اخراج
الذرّية من ظهر آدم بالحديث يعنى انّ الحديث محمول على المعنى الذى ذهب اليه اهل
الحقّ والآية محمولة على المعنى الذى ذهب اليه الخصم فى الآية وهو كلام ساقط بل فاسد
خارق لاتفاق الصّحابة والتّابعين فى معنى الآية والاتفاق المحدّثين اذ اتفق

اذ اتفق المحدّثون على انّ الاحاديث الواردة فى هذا الباب مع كثرتها ووفرة
رواتها الصّحابة والتّابعون تفسيرًا لهذه الآية وبيانًا للمعنى المراد منها لخفائه
بالنسبة الى ظاهر اللفظ وخفاء المعنى بالنسبة الى ظاهر اللفظ لا يقدح فى كونه
معنى للآية اذا كان المعنى مرويًّا من رسول الله او الصحابة والتابعين والعجب
كل العجب انّ قول ابن عبّاس فى تفسير الآية راجح على اقوال غيره من الصّحابة لنيله
دعوة النبىّ المعصوم حيث قال عليه السّلام فيه اللّهمّ فقّهه فى الدّين وعلّمه
التأويل ولذا يقال له سلطان المفسّرين وترجمان القرآن فلو انفرد فى تفسير آية
وكان الطريق اليه موقوفا لا مرفوعا لتلقّيه العلماء بالقبول لكونه رضى الله تعالى
عنه قدوة فى التفسير فكيف اذا لم يكن رضى الله تعالى عنه منفردا فى هذا التفسير
والبيان وروى ذلك معه من الصحابة ازيد من عشرة انفس وسيّما اذا ثبت
حديث ابن عبّاس بطرق متعدّدة ولم يقتصر تلك الطّرق على الوقف بل فيها الرّفع
ايضًا وسيّما اذا صحّ الحديث بشهادة الحفّاظ من ائمّة الحديث وسيّما اذا كان الحديث
نصًّا فى تعيين المعنى المقصود بحيث لا مجال لصرفه عنه الى المعنى الذى حمل عليه
الخصم قوله وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب
المصير اليهما معًا صونًا للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان قلنا هو من
سقط المتاع يفتخر بها عند العامّة ويفتضح بها عند الخاصّة وممن غفل ههنا
عن حقيقة الحال واستحسن كلام الكشاف والبيضاوى صاحب الكشف فى
حاشية الكشاف وظنّ انّ كلا منهما هو المصيب فاخذ يروج كلا مهما وبيانهما
الآية فى هذا المقام مع تزييف من لم يقل مثل قولهما بل قال بمقالة اهل الحق
ثم صوب واستصوب مقالة صادرة عن بعض اهل التحقيق هى على طبق مقالة
اهل الحق فصار بذلك تميميّا تارة وقيسيّا اخرى وظنّ انّ هذا التذبذب
اخذه من كلام الامام الرّازى مع ذهوله عن كون هذا المسلك مسلك سلفنا
الصالحين ومذهب جمهور المحدّثين فذكر كلامًا بعيدًا عن الصّواب منبئًا
عن الاختلال والاضطراب وما ذلك الّا لقلّة تجربته للحق وتساهله فى الامعان
وانا اذكر خلاصة كلامه ثم اذكر ما يرد عليه لزيادة الايضاح لانّ ما
سبق من التحقيق ارجوان يكون فيه كفاية ومقنع قال صاحب الكشف عند
قول الزمخشرى واشهادهم على انفسهم مبتداء وخبره من باب التمثيل والتخييل
واراد انّه تمثيل تخييلىّ وقد حقق فى اواخر البقرة ولا شكّ انّ حمل الآية على
ما ذكره لايح الوجه من غير تكلف سواء خصّص بنو آدم باسلاف اليهود كما
ذكر من بعد او جعل تذييلا تعميمًا بعد التخصيص واظهارًا لتماديهم فى الغى
بعد اخذ الميثاق الخاصّ المدلول عليه بقوله واذ نتقنا الجبل كقوله واذ اخذنا
ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور فى سورة البقرة واخذ الميثاق العام بنصب
الادلّة وحمله على العطف لانّه اظهر من التّذييل نظرا الى ظاهر اللّفظ ولانّه
اذا خصّ بالمشركين فالعطف اولى من التّذييل وامّا الحديث المنقول عن مالك و
احمد بن حنبل والترمذى فنقل حديث عمر المذكور فيه تعيين فريق اهل الجنّة و

تعيين فريق اهل النار ثم بعد ذكر الحديث نقل عن العلامة قطب الدين
الشيرازي انه قال ههنا ظواهر الفاظ الآية من قوله بني آدم من ظهورهم دافعة
الظاهر حديث عمر لكن لما كان من المعلوم المقرر في بداية العقول ان بني آدم من
ظهر آدم فيكون كل ما اخرج من ظهر بني آدم في لا يزال الى يوم القيمة الذر قد
اخرجهم الله تعالى في الازل من صلب آدم واخذ الميثاق الاول فعرف منه ان
هذا النسل الذي يخرج في لا يزال من اصلاب بني آدم هو الذي اخرج في الازل من
صلب ادم واخذ منه الميثاق الاول وهو المقالي الاولي كما اخذ منهم في لا يزال
بالتدريج حين اخرجوا الميثاق الثاني وهو الحالي اللايزالي والحاصل ان الله تعالى
لما كان له الميثاقان مع بني آدم احدهما مما يهتدي به العقول من نصب الادلة
الباعثة على الاعتراف الحالي وثانيهما المقالي الذي لا يهتدي اليه العقل بل يتوقف
على توقيف واقف على احوال العباد من الازل الى الابد كالانبياء عليهم السلام اراد
النبي ان يعلم الامة ويخبر ان وراء الميثاق الذي تهتدون اليه بعقولكم ميثاقا
آخر ازليا فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخراج الذرية والميثاق الآخر
قال سلمه الله انه كلام لا مزيد عليه قريب من الاسلوب الحكيم سئال الصحابي
عن الميثاق الحالي فاجيب عن المقالي وضمن فيه الحالي على الطف وجه اقول فالحاصل
ان الآية محمولة على ما حمل عليه العلامة والحديث مقرر للآية ومخبر عما سكت
عنه في الآية فلا وجه لتشنيعه على اهل التأويل ولا على جار الله لانهم ما اولوا الا
الآية والذي تختاره ان ما ذكره المولى المذكور حسن الا حديث الازل فانه ينافي
كون الامر بعد خلق آدم وقوله لا يزال فيه تجوز لانه محدود بيوم القيمة انتهى
قول صاحب الكشف قوله ولا شك ان حمل الآية على ما ذكره لائح الوجه من غير
تكلف سواء خصص بنو آدم باسلاف اليهود كما ذكر من بعد او جعل تذييلا تعميما
بعد التخصيص واظهارا لتماديهم في الغي بعد اخذ الميثاق الخاص قلنا من اين لك
دعوى الضرورة والبداهة في صحة المعنى الذي ذكره الزمخشري ههنا في معنى
الآية وقد مر مرارا كثيرة ان المعنى الذي اشكل على العباد في معنى الآيات القرآنية
بيانه مفوض الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بوحي من الله تعالى ولا شك
ان هذا الموضع من القرآن مما اشكل على العباد وخفي المعنى الذي اراد الله تعالى
منه فلولا ثبت البيان من رسول الله واصحابه لبقي الاشكال والخفاء على حاله
لكنه ثبت عن رسول الله واصحابه بيان المعنى المراد منها بنقل الثقات المتقنين
من المحدثين الذين كانت الامة المرحومة معتمدين على تخريجاتهم ورواياتهم
فبعد ما ورد تفسير الآية وبيانها من رسول الله واصحابه كان المعنى الذي يخالفه
مثل المعنى الذي ذهب اليه اهل الاعتزال ههنا فاسدا وكان دعوى البداهة
في صحته مما اتفق على بطلانها جمهور المحدثين وعامة سلفنا الصالحين ثم
دعوى البداهة في المعنى الذي ذهب اليه المعتزلة بانه لا تكلف فيه وفي
المعنى الذي ذهب اليه اهل الحق بان فيه تكلفا اشد بطلانا وفسادا من
الدعوى الاولى لان ما ذهب اليه اهل الحق في معنى الآية هو الذي ذكره رسول الله

رسول الله واصحابه في معنى الآية ثم قول الزمخشري في جواب السؤال الذي
اورده ههنا بقوله فان قلت بنو آدم وذرياتهم من هم قلت عنى بني آدم اسلاف
اليهود الذين اشركوا بالله حيث قالوا عزير ابن الله وبذرياتهم الذين كانوا في
عهد رسول الله من اخلافهم المقتدين بابائهم والدليل على انها في المشركين
واولادهم قوله انما اشرك اباؤنا والدليل على انها في اليهود الآيات التي عطفت
عليها هي والتي عطفت عليها وهي على نمطها واسلوبها وذلك قوله واسئلهم
عن القرية واذا قالت امة منهم واذ تأذن ربك واذ نتقنا الجبل افتهلكنا بما
فعل المبطلون واتل عليهم نبأ الذي اتينا كلام باطل تسترابه مموهات المعتزلة
واستمالة لقلوب الغر الغافلين عن الاحاديث والآثار الواردة في هذا الباب
عن الصحابة والتابعين مكرا وخديعة بتعلل ان المعنى الذي ذهب اليه المعتزلة
في الآية هو الموافق للسياق والسياق وان المعنى الذي ذهب اليه اهل الحق هو
المخالف للسياق والسياق وهل يشك احد ممن له حظ يسير من اصول التفسير
ومن اصول الفقه واصول الحديث في فساد قول القائل بان المراد من بني آدم في قوله
تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم الآية اسلاف اليهود الذين اشركوا بالله حيث
قال عزير ابن الله وبذرياتهم الذين كانوا في عهد رسول الله من اخلافهم المقتدين
بابائهم بعد ما وقع التفسير والبيان من رسول الله واصحابه بان المراد من بني
آدم هم اولاد آدم جميعا من لدن آدم الى قيام الساعة وبان المراد من ذرياتهم
في الآية هي ذرية آدم كلها من لدن ادم الى قيام الساعة وبان المراد من بني
آدم وذرياتهم في الآية وان كان جميع بني آدم وجميع الذريات لكن المراد بذلك
الجميع الموجودون في عالم الملكوت لا الجميع الموجودون في عالم الملك وهذا التعيين
والتفسير من رسول الله واصحابه يقطع عرق الشبهة بان المراد جميع الموجودين
في عالم الملك او ليس بجميع الموجودين في عالم الملك بل بعض الموجودين منهم خاصة
دون بعض وكذا يقطع عرق الشبهة بالتعليل بمناسبة السياق والسياق
لان ذلك فيما لم يرد تعيين من الله ورسوله في معنى الآية وبعد ورود
التعيين والبيان من الله ورسوله في الآية قائمة الحديث والاصول لا يعدلون
عن ذلك الى غيره قوله ولانه اذا خص بالمشركين فالعطف اولى من التذييل
لغو من الكلام نشاء من الذهول عن اصل المرام واراد به توهين كلام الطيبي
فاني له ذلك والعلامة الطيبي عارف لاصل المرام وهو غافل عن ذلك
وذاهل ذهولا تاما قوله قال سلمه الله انه كلام لا مزيد عليه قريب من الاسلوب
الحكيم بسئال الصحابي عن بيان الميثاق الحالي فاجيب عن المقالي وضمن فيه الحالي
على الطف وجه قلنا المراد من القائل هو العلامة الطيبي وليس هذا القول
منه اعني قريب من الاسلوب الحكيم الخ مما يتوقف عليه ثبوت المطلوب اذ
المطلوب على حاله سواء تحقق هذا القول ولم يتحقق وكانه اراد به توهين
قول العلامة الطيبي وانى له ذلك قوله فالحاصل ان الآية محمولة على ما حمل عليه
العلامة والحديث ورد مقررا للآية ومخبرا عما سكت عنه في الآية فلا وجه

لتشنيعه على اهل التأويل ولا على جار الله لانهم ما اولوا الا الآية قلنا يريد
ان تشنيع من شنع من طرف اهل الحق مثل الطيبي وغيره على اهل التأويل وعلى
الزمخشري بقولهم في معنى الآية خلاف ما ذهب اليه السنة في الآية مما لا اصل
له اصلا لان الامرين اعني الميثاق الحالي والميثاق المقالي كل منهما امر ثبت في
الشرع بنصوص الشارع فالاولون منا مثل الامام الرازي ومن تبعه وان اولوا
الآية بحملها على الميثاق الحالي فلم يؤولوا الحديث بذلك بل حملوه على الميثاق
المقالي الحقيقي وكذلك الزمخشري وان قال بالتأويل في الآية لكنه سكت في
الحديث فيهما سلك اليه المأولون في الآية فقط دون الحديث سواء كانوا منا
او من غيرنا جمع بين الامرين الشرعيين وعمل بالآية والحديث والتوفيق بينهما
بقدر الامكان فمن شنع على هؤلاء مثل الطيبي وغيره فطعنهم وتشنيعهم خروج
عن الانصاف وميل الى مذهب الجور والاعتساف هذا مراد صاحب الكشف وهو
كلام خال عن التحقيق لان الذاهبين الى الميثاق الحالي في الآية طوايف ثلث
الاولى جمهور المعتزلة والثانية الامام ومن تبعه والثالثة البيضاوي ومن تبعه
وهذا الذي ذكره في دفع التشنيع لا يتمشى الا في الطايفة الثانية وهم الامام
ومن تبعه واما الطائفة الثالثة والطائفة الاولى فلا ينفع فيهما اما جمهور
المعتزلة فلانهم ينكرون هذه الاحاديث عن اصلها لان في ثبوت تلك الاحاديث
قلع اكثر اصولهم وقمع غرائسها واساسها كما تحققت وان لم ينكروها يؤولونها
بتأويلات فاسدة بحيث لا ينتقض اصولهم وقواعدهم واما الطائفة الثالثة
فهم يؤولون الحديث بما يؤولون به الآية ويقولون ان المراد بهما معا الميثاق الحالي
التمثيلي دون المقالي الحقيقي فبقي الطائفة الثانية وهم الامام ومن تبعه بان
حملوا الآية على الميثاق الحالي والحديث على الميثاق المقالي ثم ان تشنيع المشنعين
على الامام ومن تبعه وان لم يكن واردا مثل ما يرد على الاول والثالثة الا انه
يرد ذلك عليهم من وجه آخر لان الاحاديث الواردة في هذا الباب وقعت
على انها تفسير للآية عند عامة المحدثين وعامة سلفنا الصالحين فحمل الآية
على معنى والحديث على معنى آخر ايقاع التفريق بين المفسر والمفسر والمبين والمبين
في معنى المراد وخرق لاجماع اهل الحديث وعامة سلفنا الصالحين لان الآية و
الحديث محمول عندهم على معنى واحد وجعل احدهما مخالفا للآخر في المعنى المراد
مناف لمذهبهم **قوله** والذي نختاره ان ما ذكره المولى المذكور حسن الا حديث الازل
فانه ينافي كون الامر بعد خلق آدم وقوله لا يزال فيه تجوز لانه محدود بيوم القيمة
قلنا الامر في ذلك سهل لان المراد بالازل الواقع في قول العلامة هو الازل بمعنى
ما تقدم من الزمان لا الازل بمعنى الزمان الذي لا اول له كما ذهب اليه الفلاسفة
وكذلك لفظ لا يزال عند الفلاسفة مستعمل فيما لا آخر له في الزمان المستقبل
وكذا لفظ الابد مستعمل في معنى لا يزال والقديم عندهم بمعنى ما لا اول لوجوده
في الماضي ولا آخر لوجوده في المستقبل والقديم في اللغة بمعنى ما وجد فيما سبق
من الزمان كالعرجون القديم والابد ولا يزال في اللغة بمعنى المدة الطويلة من

الطويلة من الزمان المستقبل والازل فيها بمعنى ما تقدم من الزمان وكذا لفظ
الدهر في اللغة العربية بمعنى مطلق الزمان ولا شك ان العلامة انما ذكر
ما ذكره من الالفاظ في بيان معنى الآية والحديث واللفظ المستعمل فيهما لا
يلزم تطبيقه على اصطلاح الفلاسفة **قال** بعض المتأخرين ممن كتب حاشية
على تفسير البيضاوي في نصرة من ذهب الى الميثاق المقالي الحقيقي في معنى الآية
وتزييف من ذهب الى الميثاق الحالي فيه وما قالوا من ان هذه الاحاديث من
جملة الآحاد فلا يترك ظاهر الكتاب بمثلها فلم يرض به اصحاب الحديث ولهذا
حملوا المقاولة في الآية على حقيقتها وتمحلوا في التوفيق بينهما فقالوا ليس معنى
الحديث انه اخرج الكل من ظهر آدم ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهره ابناءه
الصلبية ومن ظهورهم ابنائهم الصلبية وهكذا الى ما شاء الله على نحو ما يتولد
الانبياء من الآباء الا انه نسب اخراج الكل اليه لان بنيه مخرجون من ظهره
فالمخرج من ظهره مخرج من ظهره ولم يتعلق غرض في الحديث بذكر الوسايط لكونه
مسوقا لبيان حال الفريقين اجماعا بخلاف الآية الكريمة فانها لما كانت مسوقة
للاحتجاج على الكفرة وبيان ان اعتذارهم في اسناد الشرك الى آبائهم فاسد
اقتضى الحال ان ينسب اخراج كل واحد منهم الى ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج
الانبياء الصلبية لآدم من ظهره **قال** تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا
الآية قال الحافظ ابو الفرج وفيه ستة اقوال احدها انه رجل من بني اسرائيل يقال
له بلعم بن أبر قاله ابن مسعود وقال ابن عباس بلعم بن باعورا وروى عنه الضحاك
انه بلعم بن باعوراء قال مجاهد وعكرمة والسدي وروى العوفي عن ابن
عباس ان بلعما من اهل اليمن وروى عنه ابن ابي طلحة انه من مدينة الجبارين
والثاني انه امية بن ابي الصلت قاله عبد الله بن عمرو بن العاص وسعيد
بن المسيب وابو روق وزيد بن اسلم وكان امية قد قرأ الكتب وعلم ان الله
تعالى مرسل رسولا ورجا ان يكون هو فلما بعث النبي حسده وكفر به والثالث
انه ابو عامر الراهب روى الشعبي عن ابن عباس قال الانصار تقول انه هو الراهب
الذي بني له مسجد الشقاق وروى عن ابن المسيب نحوه والرابع انه رجل كان في
بني اسرائيل اعطي ثلث دعوات يستجاب له فيهن وكانت له امرأة له منها ولد وكانت
سمجة ذميمة فقالت ادع الله ان يجعلني اجمل امرأة في بني اسرائيل فدعى الله لها فلما
علمت ان ليس في بني اسرائيل مثلها رغبت عن زوجها وارادت غيره فلما رغبت عنه
دعى الله تعالى ان يجعلها كلبة نباحة فذهبت منه فيها دعوتان فجاء بنوها
وقالوا ليس بنا على هذا صبر ان صارت امنا كلبة نباحة يعيرنا الناس فادع الله تعالى
ان يردها الى الحال التي كانت عليها فدعى الله تعالى فعادت كما كانت فذهبت فيها
الدعوات الثلث رواه عكرمة عن ابن عباس والذي روي لنا في هذا الحديث كانت
سمجة بكسر الميم وقد روي عن العرب انهم يقولون رجل سمج بتسكين الميم ولم يقولوا
سمج بكسرها والخامس انه المنافق قاله الحسن والسادس كل من انسلخ من الحق
بعد ان اعطيه من اليهود والنصارى والحنفاء قاله عكرمة انتهى **قوله** حتى لحقه

حـ وهو الشخص المشهور بصدر الدين
زاده في حاشية على البيضاوي
وهو ايضا ممن ذهل عن حقيقة
الحال واشتغل ههنا بالقيل والقال
لا رجوا ان لا يحتاج الناظر فيه بعد
وقوفه على التحقيقات السابقة
الى بيان وهنه وضعفه وقد ذكر
عن شيخه الزاعم لمعرفة التصوف
كلمات مزخرفة خارقة لاجماع اهل
الحديث واجماع اهل الحق وظن هو
وشيخه الهائم ان معرفة التصوف
تحصل بمعرفة الفلسفة ولم يعرف
المسكين ان الفلسفة ابعد
الاشياء عن التصوف وان المعنى
الذي ذكره السادات الصوفية
هو المعنى الباطني في الآية بعد
ارادة المعنى الظاهري الذي ثبت
عن الشارع فسادات الصوفية
مجمعون ومتفقون على ان المعنى
في كل آية هو المعنى الظاهري
المروي عن الشارع فمع انهم يحملونها
على معنى يبتني على مواجيدهم واذ
واقهم فبذلك يفترق مقالاتهم
عن مقالات الباطنية اذ هم
مجمعون على ان المراد في
كل آية هو المعنى الباطني
فقط وينفون
ارادة الظاهر
نفيا
قطعيا
منه

في الكشاف فلحقه الشيطان فادركه وصار قرينا له انتهى وفي البحر حتى لحقه
ففيه مبالغة في حقه اذ جعل كانه امام للشيطان يتبعه وفي سعدي بان الظاهر
ان المعنى ان الشيطان كان وراءه طالبا لاضلاله وهو لسبقه بالايمان
والطاعة لا يدركه الشيطان ثم لما انسلخ من الايات ادركه قوله وقيل استتبعه
اي جعله تابعا فاتبع متعد الى مفعولين حذف احدهما قوله وانما علق
رفعه بمشية الله تعالى ثم استدرك عنه بفعل العبد تنبيها على ان المشية
سبب لفعله الموجب لرفعه وان عدمه دليل عدمها دلالة انتفاء المسبب
على انتفاء سببه وان السبب الحقيقي هو المشية وان ما نشاهده من
الاسباب وسايط معتبرة في حصول المسبب من حيث ان المشية تعلقت
كذلك وكان من حقه ان يقول ولكنه اعرض عنها فاوقع موقعه اخلد الى
الارض واتبع هواه مبالغة وتنبيها على ما حمله عليه وان حب الدنيا راس
كل خطيئة في الكشاف فان قلت كيف علق رفعه بمشية الله تعالى ولم يعلق بفعله
الذي يستحق به الرفع قلت المعنى ولو لزم العمل بالايات ولم ينسلخ منها لرفعناه بها
وذلك ان مشية الله تعالى رفعه تابعة للزومه الايات فذكرت المشية والمراد
ما هي تابعة له ومسببة عنه كانه قيل ولو لزمها لرفعناه بها الا ترى الى قوله
ولكنه اخلد الى الارض فاستدرك المشية باخلاده الذي هو فعله فوجب ان
يكون ولو شئنا في معنى ما هو فعله ولو كان الكلام على ظاهره لوجب ان يقال
ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشاء ثم قال بعد قوله تعالى فمثله كمثل الكلب الاية
وكان حق الكلام ان يقال ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض فحططناه
ووضعناه منزلته فوضع قوله فمثله كمثل الكلب موضع فحططناه ابلغ حط لان
تمثيله بالكلب في اخس احواله واذلها في معنى ذلك انتهى قال العلامة الطيبي
بعد ما نقل كلام البيضاوي ههنا هذا تمام كلام القاضي وتلخيصه ان قوله ولو
شئنا لرفعناه بها مجرى على ظاهره وقوله ولكنه اخلد الى الارض محمول على التاويل
على عكس ما فعله الزمخشري ثم الواجب علينا ان نبين وجه الرجحان من غير
التعصب فنقول والله اعلم بمراده من كلامه انه تعالى لما قال الذي اتيناه اياتنا
فانسلخ منها بمعنى نحن فعلنا ابناء الايات فعقبها هو بفعل الانسلاخ توهم
منه انه مستقل في ايجاد الفعل فقيل دفعا لذلك التوهم لو شئنا ان نرفعه
بالايات المراتب العلية لفعلنا فلا يحصل به الانسلاخ اذن لكن تعلقت
مشيتنا بالانحطاط الى الارض فحصل منه الانسلاخ فوضع موضعه اخلد الى الارض
ليطابق الرفعة وانما جاء قول الزمخشري ولكنه اخلد الى الارض فحططناه على عكس
هذا التقرير لانه جعل مشية الله تعالى تابعة لفعل العبد فعدم التوفيق فاخطا
في التلفيق واما قوله فلو كان الكلام على ظاهره لوجب ان يقال لو شئنا لرفعناه
ولكنا لم نشاء فجوابه انك لما جعلت المشية ابتداء تابعة للزوم هذا الانسان
الايات لزمك هذا فاجعل لزومه للايات تابعا للمشية كما فعلنا لتنظر كيف يجري
الكلام على سننه انتهى قال صاحب الكشف عند قول الزمخشري ولو كان الكلام

الكلام على ظاهره لوجب الح لقائل ان يقلب عليه الامر بان حمل المشية على
ما هي مسببة عنه في زعمه ليس اولى من حمل الاخلاد على ما هو مسبب عنه في زعمنا
كيف وقوله ولو شئنا استدراك لقوله فانسلخ منها علاوة على ان الاخلاد هو الميل
والارادة والميل ونحوها من المعاني ليست من افعال العباد بالاتفاق نعم الجزم
المقارن من فعل القلب فعل العبد عندهم ثم قوله من يهدى الله وقوله ولقد
ذرأنا يؤكد ما عليه اهل السنة ابلغ تاكيدا انتهى قال التفتازاني عند قول
الزمخشري فان قلت كيف علق رفعه بمشية الله تعالى الح لما كان ظاهر الاية مخالفا
لسفالة مذهبه القاطع لوقوع الكاينات بمشية الله تعالى اخلد الى التاويل بحمل
مشية الله تعالى مجازا عن مسببها وهو لزوم العمل بالايات بقرينة الاستدراك
بما هو من فعله المقابل للزوم الايات وهو الاخلاد الى الارض والميل الى الدنيا
لكنه ذهل عن ان هذا مصير الى المجاز قبل اوانه لجواز ان يكون ولو شئنا على
حقيقته واخلد الى الارض مجازا عن سببه الذي هو عدم مشية الرفع بل الاخلاد
انتهى قلت فظهر من ذلك كله ان صاحب الكشاف ادعى ههنا ان سبك النظم
الشريف ونسقه لا يوافق اصول اهل السنة بل انما يوافق لقواعد الاعتزال احتجاجا
على ذلك ببعض النسق الواقع في النظم الشريف وذلك لانه تعالى قال في حقه فانسلخ
منها بعد قوله اتيناه اياتنا فيوهم هذا النسق بان العبد مستقل في ايجاد فعله
وانه تعالى اراد رفعه وهو بهذا الفعل ما اراد الا ضده فنفذ ارادة العبد
ولم ينفذ ارادة الله تعالى فثبت قاعدة العدلية وكذا قوله ولكنه اخلد الى
الارض واتبع هواه بعد قوله ولو شئنا لرفعناه بها يوهم ان اتباعه الهوى واخلاده
الى الارض غلب على ارادة الله تعالى رفعه وتكريمه فهذا الاستدراك دليل على ان
المشية في قوله تعالى ولو شئنا مصروفة عن ظاهرها الى المعنى المجازي الذي هو
لزوم العمل بالايات وعلى ان ارادة الله تابعة لفعل العبد فاتباع الهوى والاخلاد
الى الارض فعل صدر منه وهو مستقل في ايجاد هذين الفعلين فهما سببان لعدم
الرفع فالعبد له الاستبداد والاستقلال في ايجاد فعله وان ارادة الله تعالى
تابعة لفعل العبد بفحوى هذا النظم الشريف وسبكه فهذا تقرير كلام الزمخشري
وما ذكره المص ههنا من قوله وانما علق رفعه بمشية الله تعالى الح لهذه الشبهة
التي اوردها الزمخشري وجواب عنها من طرف اهل السنة ووجه كون ما ذكره
المص جوابا عنها يفهم من كلام هؤلاء الاعلام اعني الطيبي وصاحب الكشف و
التفتازاني بلا حاجة منا الى بيان ذلك واعترض في بعض الحواشي سعدي بان في قول
المص وكان من حقه ان يقول ولكنه اعرض عنها سوء ادب والجواب ان قوله
وكان من حقه ان يقول ليس حكما واقعيا بل هو حكم بالنسبة الى من ذهل عن النكتة
المترتبة على هذا النسق الشريف اعني قوله اخلد الى الارض واتبع هواه وهي المبالغة
والتنبيه المذكور وفي بعض شهاب ووقع لبعض الناس تصحيف حسن في قوله حب
الدنيا راس كل خطيئة وهو حب الدنيا داسُّ كل خطيئة وقوله واتبع هواه
مبالغة فان الاخلاد الى الارض كناية عن الاعراض عن الايات والكناية ابلغ

من الحقيقة قوله كصفة في اخس احواله وفي البحر المثل لفظ مشترك بين الوصف
وبين ما يضرب مثلا والمراد ههنا هو الوصف قوله واللهث ادلاع اللسان
اى اخراجه يقال دلع الرجل لسانه اى اخرجه فخرج ودلع لسانه اى خرج يتعدى
ولا يتعدى وهو بالدال المهملة قوله في موضع الحال اى من الكلب قوله والتمثيل
واقع موقع لازم التركيب الذى هو نفى الدفع ووضع المنزلة للمبالغة والبيان
فلازم التركيب هو قولنا فلم نرفع درجته ومنزلته اقيم مقامه قوله فمثله
كمثل الكلب للمبالغة في بيان حط منزلته فان في تمثيله بالكلب حط المنزلته
وفي تمثيله به في اخس احواله زيادة حط لها مع ان تصوير المعقول بصورة
المحسوس ابلغ في بيانه قال تعالى ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا اى ذلك
الوصف وصف الذين كذبوا باياتنا صفتهم كصفة الكلب لاهثا في الحالتين
قوله فاقصص القصص المذكورة على اليهود فانها نحو قصصهم فان بلعم بعد ما اوتى
ايات الله تعالى انسلخ منها ومال الى الدنيا حتى صار كالكلب كذلك اليهود
بعد ما اوتوا التورية المشتملة على نعت رسول الله وذكر القرآن وبشروا الناس باقتراب
مبعثه وكانوا يستفتحون به انسلخوا عما اعتقدوا في حقه وكذبوه وحرفوا اسمه
قوله اى مثل القوم وقرئ ساء مثل القوم على حذف المخصوص والتفسير بما ذكره
بيان ان التميز بمعنى الفاعل تميز ما في ساء من الضمير المبهم والضمير المبهم هو
فاعل ساء ومثلا مميز له والقوم مخصوص بالذم ولما اشترط موافقة المخصوص
بالذم لفاعل ساء والقوم لا يوافقه قدر المضاف ففسر بقوله ساء مثلا
مثل القوم باسناد الفعل لا فاعله الظاهر المضاف الى المعرف باللام وحذف
المخصوص بالذم كما حذف المخصوص بالمدح في قوله تعالى فنعم الماهدون للعلم به
اى ساء مثل القوم مثلهم وفي البحر قال ابو حيان والاحسن في قراءة رفع المثل
ان يكتفى به ويجعل من باب التعجب اى ما اسوء مثل القوم ويجوز ان يكون
كبئس على حذف التميز على مذهب من يجيزه على تقدير ساء مثلا مثل القوم او
على ان يكون المخصوص الذين كذبوا على حذف المضاف اى بئس مثل القوم مثل
الذين كذبوا لا يكون الذين مرفوعا اذ قام مقام مثل المحذوف لا مجرورا صفة
للقوم على تقدير حذف التميز انتهى قال مولانا سعدى ولعل مراد المص ان
يكون التقدير ساء مثل القوم الذين كذبوا مثلهم الآن قوله تعالى ذلك مثل
القوم الذين كذبوا باياتنا لا يساعده قوله او منقطعا عنها بمعنى الخ وهذا
الوجه الاخير هو احسن قوله تصريح بان الهدى والضلال من الله تعالى وان هداية
الله لا تختص ببعض دون بعض وانها مستلزمة للاهتداء قال مولانا العلامة
اختصاص هدايته تعالى ببعض دون بعض واستلزامه للاهتداء يرده قوله
تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى انتهى والجواب ان المراد
من قول المص الهدى والضلال من الله ان خلق الاهتداء والضلالة من الله
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من انه لا خالق سواه وانه خالق كل شئ فاحتج
المص ههنا بان ما ذهب اليه اهل الحق هو ما نص عليه هذا النظم الشريف

الشريف ولو كان الاهتداء من العبد ومن خلقه لا من الله ومن خلقه كما يقوله
المعتزلة لما كان هذه الشرطية اعنى من يهدى الله فهو المهتدى في محزه فهذه
الشرطية نص صريح في ان الهدى من الله تعالى وانها تختص ببعض دون بعض
وانها مستلزمة للاهتداء فالمص رحمه الله تعالى استدل بهذا النظم الشريف
على بطلان مذهب المعتزلة وفساده حيث زعموا ان الهدى والضلال من
العبد ومن خلقه وعلى حقية مذهب اهل الحق حيث قالوا بان الهدى والضلال
من الله تعالى ومن خلقه فمعنى هداية الله تعالى عبده خلق الاهتداء فيه فمن
هديه الله تعالى يكون مهتديا ومن ضلله الله تعالى يكون ضالا قطعا بنص
هذا النظم الشريف وقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فالهداية
المذكورة فيه ليست بمعنى الهداية المذكورة ههنا بل بمعنى الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب فعند اهل السنة للهداية معنيان فمقتضى النظم الشريف في الآية
الواقعة في الاعراف ان تكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء وفي حم فصلت بمعنى
ما يوصل الى المطلوب فاهل السنة انما تدعى استلزام الهداية للاهتداء بالمعنى
الاول دون الثانى كما توهم مولانا فاورد نقضا عليهم وكذا اختصاص
هدايته تعالى ببعض دون بعض انما يقولون به في الهداية بالمعنى الاول
لا في الهداية بالمعنى الثانى وهو ظاهر لا سترة فيه قوله لو لم يحصل له غيره
لكفاه اعترض عليه ابن كمال ان اراد بقوله غيره فعل الخير فهو ليس غير الاهتداء والا
فذلك ضلال لان غير الاهتداء ضلال لا محالة فيكون كان يقال ولو لم يحصل له
ضلال لكفاه ولا يخفى انه لا معنى له انتهى والجواب ان الاهتداء مستتبع عن هداية
الله تعالى وانواع الطاعات واصناف الخيرات الصادرة من العبد على كثرتها و
اختلافها جميعها مسبب عن اهتداء العبد فكل واحد من انواع الطاعات والعبادات
غير الاهتداء فالعبد الموصوف بالاهتداء لو لم يحصل له شئ من انواع الخير واصنافه
سوى تشرفه واتصافه بالاهتداء لكفاه لكونه في نفسه كمالا جسيما وفضلا
عظيما فمدار السعادات هو الاهتداء كان ما يترتب عليه من الافعال الخيرية كالمعدوم
بالنسبة اليه ومثل هذا من فنون البلاغة تدعى مثله ترغيبا ويؤيد ما قلنا
ايراد المص ههنا كلمة لو المبتنية على الفرض والتقدير قوله وانه المستلزم للفوز
بالنعم الآجلة لعله من باب الاكتفاء لانه كما يستلزم للفوز بالنعم الاجلة
كذلك هو مستلزم للفوز بالنعم العاجلة قال الله تعالى واخرى تحبونها نصر من
الله وفتح قريب وبشر المؤمنين بعد قوله تعالى تؤمنون بالله ورسوله الى قوله
ذلك الفوز العظيم وقال تعالى واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم وارضا
لم تطؤها الى غير ذلك من الايات فكل ذلك للاهتداء المسبب المترتب على هداية
الله تعالى لعباده قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس في الكشاف
هم المطبوع على قلوبهم الذين علم الله انه لا لطف لهم وجعلهم انهم لا يلقون
اذهانهم الى معرفة الحق ولا ينظرون بعيونهم الى ما خلق الله تعالى نظر اعتبار
ولا يسمعون الى ما يتلى عليهم من ايات الله سماع تدبر كانهم عدموا فهم القلوب

وابصار العيون واستماع الاذان وجعلهم لاغراقهم في الكفر وشدة شكايمهم
وانه لاياتي منهم الا افعال اهل النار مخلوقين للنار دلالة على توغلهم في
الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخولهم النار ثم قال والمراد وصف حال اليهود
في عظم ما اقدموا عليه من تكذيب رسول الله مع علمهم انه النبي الموعود وانهم
من جملة الكثير الذين لايكاد الايمان يتأتى منهم كانهم خلقوا للنار انتهى وقد
تحققت مرارا ان الكفر والايمان بقضاء الله تعالى وقدره في الازل وان اهل
الجنة واهل النار محكوم عليه في الازل ومحتوم بالقضاء والقدر كما هو معتقد اهل
الحق وكان هذا النظم الشريف نصا في ذلك كاشفا لبطلان ما ذهب اليه اهل الاعتزال
من ان كفر الكافر ليس بقضاء الله تعالى في الازل وكون العبد من اهل النار ليس
بامر مقضي في الازل تعسفوا في هذا النظم الشريف واخرجوه عن ظاهره حتى يصون
اصولهم وقواعدهم عن الانهدام والانتقاض قال مولانا سكوني في كتابه الموسوم
بالتمييز بعد نقل ما نقلنا عن الكشاف وهذا كله اعتزال لانه يريد به ان يخرج قوله
تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا عن ان يكون تعالى خلقهم لذلك بان قدره عليهم
في سابق الازل وهذا هو نص الاية فاخرج النظم الشريف عن مقتضاه ورده الى
معنى تركهم وهم فعلوا بانفسهم ذلك خلفا والحادا ومعنى تركهم لم يلطف بهم و
معنى ذلك عنده لانه علم انه لالطف له تعالى ينفع فيهم تعالى الله عن قول الظالمين
علوا كبيرا ثم لا يرجع المعتزلة في اللطف الى حقيقة بل الى مجرد تلبيس ثم قال فوجب
دوران كل مهتد او مطلوب به الى القدر السابق وكذلك كل ضلال وكل كافر
فوجب رجوع الامر كله اليه فوجب حمل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم اي خلقنا لها
كثيرا من الجن والانس على ظاهره لسبق سابق قدره على جميع المقدورات انتهى فقول
المص خلقنا اشارة الى ان خلقنا صريح معنى النظم الشريف بحيث يكون العدول
منه الحادا في معنى الاية فما ذهب اليه اهل الحق من ان الكفر والايمان مقضي في الازل
صريح معنى النظم الشريف وبعد ذلك يدل على ذلك احاديث متواترة لا في المعنى
فقط بل في اللفظ ايضا **قوله** يعني المصرين على الكفر في علمه تعالى دفع شبهة اوردت
ههنا من طرف المعتزلة على اهل الحق وعلى ظاهر الاية بانه اذا كان كفر الكافر وكونه
جهنميا امرا مقضيا في الازل لم يكن مؤاخذته تعالى اياه وتعذيبه تعالى في
الاخرة بكفره عدلا بل ظلما فاجاب رحمه الله تعالى بانه لم يقض في الازل لكون
العبد جهنميا الا لعلمه تعالى في الازل انه حال كونه في الدنيا يترك اتباع
الرسول واتباع الكتاب والسنة ويبقى على الكفر ويصر عليه ولم يكن هذا
الترك والاصرار منه بقسر احد والجائه عليه بل كان كل منهما باختياره فليس
الخلق والتقدير منه تعالى بكونه جهنميا في الازل قسرا والجاء له على ذلك بل لعلمه
الازلي انه يفعل افعال جهنم ويصر عليها باختياره **قوله** لهم قلوب لا يفقهون بها
الاية اذ لا يلقونها الى معرفة الحق والنظر في دلائله يعني لا شك ان اولئك
كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم الدنيوية واعين يبصرون بها المرئيات
واذان يسمعون الكلمات الا انهم لما لم يفهموا الحق ولم ينظروا فيما خلق الله بعين

الاعتبار ولم يسمعوا الايات الالهية كانوا كانهم لا فهم لقلوبهم ولا
ابصار لاعينهم ولا اسماع لاذانهم كالبله والعمي والصم **قوله** وفي ان مشاعرهم
وقواهم متوجهة الى اسباب التعيش مقصورة عليها هذا الوجه زيادة على
ما في الكشاف لان فيه الاقتصار على الوجه الاول **قال** تعالى بل هم اضل قال ابو حيان
بل للاضراب وليس ابطالا بل هو انتقال من حكم وهو التشبيه بالانعام الى حكم
آخر وهو كونهم اضل من الانعام **قوله** فسموه بتلك الصفات يريد ان المراد بالدعوة
التسمية كقولهم دعوته زيدا وبزيد اي سميته وقيل معناه نادوه بها في الدعاء
قال تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه في الكشاف واتركوا تسمية الذين
يميلون عن الحق والصواب فيها فيسمونه بغير الاسماء الحسنى وذلك ان يسموه بما
لا يجوز عليه كما سمعنا البدو يقولون يا ابا المكارم يا ابيض الوجه يا نخي او ان
تابوا التسمية ببعض اسمائه الحسنى نحو ان يقولوا يا الله ولا يقولوا يا رحمن وقد قال
الله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ويجوز
ان يراد ولله الاوصاف الحسنى وهي الوصف بالعدل والخير والاحسان والانفا
شبه الخلق فصفوه بها وذروا الذين يلحدون في اوصافه فيصفونه بمشيئة القبائح
وخلق الفحشاء والمنكر وبما يدخل في التشبيه كالرؤية ونحوها انتهى قلت قوله
ويجوز ان يراد الخ مشى على جاري عادته واجتراء على الله وعلى رسوله وعلى كتابه واهل
الحق يقولون ما قالوا بالكتاب والسنة لا من عند انفسهم ومستحسنات عقولهم
مثل ائمتكم الضالون المضلون اخترعوا اصولا وقواعد مخالفة لنصوص الكتاب
والسنة ولا يلتفتون الى مخالفتها للكتاب والسنة قال صاحب الانتصاب فان يكن
المراد الاوصاف فالحسنى منها وصف الله تعالى بعموم القدرة والانفراد بالخلق حتى
لا يشرك معه تعالى عباده في خلق افعالهم وتعظيم الله تعالى في انه لا يسئل عما
يفعل وان قضاءه عدل وانه لا يجب عليه رعاية ما يتوهمه الخلق مصلحة لعقولهم
وان وعده الصدق وقوله الحق وقد وعد رؤيته توجب وقوعها الى غير ذلك من
اوصافه الجليلة وذروا الذين يلحدون في اوصافه فيجحدونها ثم يزعمون انه
لا يشمل قدرته للمخلوقات بل هي مقسومة بينه وبين عباده ويوجبون عليه
رعاية ما يتوهمونه مصلحة ويحجرون واسعا من مغفرته وعفوه وكرمه على الخاطئين
من موحديه الى غير ذلك من الالحاد المعروف بالطائفة الملقبين عدلية المزكين
لانفسهم وهو اعلم بمن اتقى انتهى قال صاحب التمييز وجعل الحادا كل ما يخالف
اعتزاله وهيهات ما يرومه من ذلك فقد قامت البراهين القاطعة على انه سبحانه
وتعالى خالق لكل مخلوق خيرا كان او شرا طاعة كان او عصيانا وهذا هو الحسن دون
التشرك فالشرك بالله تعالى هو جعل خالقين متعددين معه في ملكه ومغالبين له
في سلطانه وهو الالحاد بالاجماع تعالى الله عما قاله الظالمون علوا كبيرا وكذلك
قدرته على ان يخلق للمؤمنين رؤية له تعالى في الجنة يكرمهم بها ووصف نفسه
بذلك على لسان رسوله واجماع امته هذا هو الحسن وانكار ذلك مع ثبوته شرعا
وعقلا هو القبيح وليس لشيء منها سبيل بمجرد الدعوى **قوله** واتركوا تسمية

الزايغين فيها قدّر المضاف بين الامر والموصول اذ الامر بالترك ليس متعلقا
بنفوس الزايغين وذواتهم بل بوصفهم الذى هو تسميتهم قوله الذين يسمّونه
بما لا توقيف فيه اى يسمّون باسماء لا توقيف من الشارع ولا اذن فيها قوله اولا
يبالوا بانكارهم ما سمّى به نفسه عطف على قوله واتركوا تسمية الزايغين وما
قاله صاحب الانتصاف وفى هذا التأويل بُعد لان ترك الدعاء ببعض الاسماء
لا يطلق عليه الالحاد فى العرف وانما يطلق الالحاد على فعل لا على ترك فليس
بكلام مرضىّ اذ معنى الالحاد هو الزيغ عن الحق والاعراض عنه وذلك قد يكون
بالفعل وقد يكون بالترك الا يرى ان المعتزلة يلحدون فى اوصافه تعالى فيتركون
وصفه تعالى بكونه خالقا لكل شئ وبكونه متكلما وبكونه مرئيا فى الاخرة وبكونه
قدّر فى الازل الكفر والايمان والسعادة والشقاوة الى غير ذلك مما ورد فى الشرع
كونه تعالى موصوفا به وهم ينفونه عنه تعالى ويتركون وصفه تعالى بمجرد عقولهم
وارائهم فهم بذلك كانوا يلحدون عن الحق ويعرضون عنه باجماع اهل السنة
والجماعة حتى انه اقرّ بذلك انفا على انّ هذا الوجه من المص فى تفسير هذه الآية
ليس برأيه فى بيان الآية بل هو مروىّ على ان يكون سببا لنزول الآية فانه
روى ان رجلا من الصحابة دعا الله تعالى فى صلوته باسم الله وباسم الرحمن فقال رجل
من المشركين اليس يزعم محمد واصحابه انهم يعبدون ربا واحدا فما بال هذا الرجل يدعو
ربين اثنين فانزل الله هذه الآية فقال رسول الله ادعوا الله او ادعوا الرحمن رغما
لانوف المشركين وكان ينبغى على المص ان يقدم من الوجوه الاربعة هذا الوجه فالقول
بانه مخالف للعرف والاطلاق كلام لغو مما لا يسمع مثله ههنا ولقد اجيب ههنا
باجوبة اخرى والجواب الشافى الوافى هو ما ذكرناه قوله وذروهم والحادهم الواو عاطفة
او بمعنى مع وفى الكواشى فالآية ح منسوخة باية القتال قوله والعزى من العزيز ومناة
من المنان قوله او اعرضوا عنهم فالآية وعيد كقوله ذرهم يأكلوا ويتمتعوا قوله
واستدل به على صحة الاجماع لان المراد منه ان فى كل قرن طائفة بهذه الصفة
لقوله عليه السلام لا يزال طائفة الى اخره قال مولانا سعدى واستدل به ان
الجبائى نظر هذا الاستدلال على ارادة الاستغراق من اللام بعدم امكان حمله على
العهد الخارجى والذهنى كما لا يخفى انتهى وهو كلام غير مرضىّ لان هذا الاستدلال
لا يختصّ باهل الاعتزال كما يوهمه كلامه بل يحتجّ به كل من جماهير المذاهب الاربعة
غايته ان الجبائى ومن تبعه فى صحة الاجماع من المعتزلة وافقونا فى هذه المقالة
والظاهرية وهم الطائفة الذين يقتدون بداود الظاهرى فى نفيه القياس
والاجماع يقولون ان ادلة الشرع ليست باربعة بل هى اثنان الكتاب والسنة فقط
وليس الاجماع والقياس بحجة شرعية اصلا ويطعنون ائمة المذاهب الاربعة لقولهم
بذلك ومن مشاهير من تمذهب بهذا المذهب ابن حزم الاندلسى وبعده اثير
الدين ابو حيان صاحب البحر والنهر وعندى مؤلفات لهما فى هذا المذهب
وهذا الحديث الذى ذكره المص اخرجه الشيخان من حديث معاوية بن ابى سفيان
والمغيرة بن شعبة قوله اذ لو اختص بعهد الرسول او غيره لم يكن لذكره فائدة فانه

فانه معلوم والمراد من غيره هو قرن التابعين وقرن تبع التابعين يعنى لو اريد من
الطايفة المذكورة فى قوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتى على الحق هم اهالى
القرون الثلثة فبعد كون هذا المعنى آبيا عن سبك هذا الحديث الشريف كما يشهد به
الذوق السليم يلزم ان لا يكون لذكر كون هؤلاء الطائفة على الحق فائدة زائدة
على الفائدة المفهومة من قوله عليه السلام خير القرون قرنى الح وما يحذو حذوه
من الاحاديث الدالة على خيرية القرون الثلثة وعلى حقيتهم بخلاف ما اذا حمل هذا
الحديث الشريف اعنى لا يزال من امتى طائفة الح لمن جاء بعد القرون الثلثة الى قرب
قيام الساعة فانه يحصل منه ح فائدة زائدة على مدلولات الاحاديث الواردة فى
خيرية القرون الثلثة وحقيتهم مع كون هذه الفائدة الزائدة مما يشعر به النص
الشريف فبقرينة هذا النص الشريف من كلام من افصح الفصحاء وافضل من اوتى الحكمة
وفصل الخطاب كان النظم الشريف والسبك المنيف اعنى قوله تعالى وممن خلقنا
امة الآية دليلا لصحة الاجماع مثل ساير الادلة الدالة على صحة الاجماع من الكتاب
والسنة فقول مولانا سعدى عند قول المص فانه معلوم فيه انه معلوم من
جهة الشارع كما فى قوله خير القرون قرنى الحديث كلام ساقط ناشئ من عدم الاطلاع
على مراد المص فى البحر والآية لا تدل على ما زعم الجبائى وما قاله مخالف لما روى من
انه لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق ولا تقوم الساعة حتى لا يقال فى الارض الله
الله انتهى وكلام البحر ساقط اذ قد تحققت انه ليس بكلام الجبائى وحده بل
هو كلام اصحاب المذاهب الاربعة جميعا بل مذهب الاصحاب والتابعين وتبع
التابعين ولا مخالفة فيه لهذين الحديثين كما توهمه لان المراد من قوله عليه السلام
الى ان يأتى امر الله الى ان يقرب امر الله وامر الله هو قيام الساعة والدليل على ما قلنا
ان عيسى عليه السلام والمهدى ومن تبعهما من المؤمنين هم من خيار هذه
الامة المرحومة وبعد موتهما وبعد موت هؤلاء المؤمنين لم يبق الا شرار الخلق
الى ان تقوم الساعة كما ورد فى الحديث الآخر بقوله عليه السلام لا خير فى الحيوة
بعدهم يعنى عيسى ومهدى ومن تبعهما والوقت الذى اوله موت هؤلاء الخيار
واخره قيام الساعة ليس بوقت ممتد وهو الذى عبّرنا عنه بقرب قيام الساعة
فالوقت الطويل الممتد الذى اوله متصل بانصرام القرون الثلثة واخره موت
هؤلاء الاخيار هو المراد من قوله عليه السلام لا يزال من امتى طائفة على الحق حتى
يأتى امر الله فاضمحل توهم المخالفة بالمرة وهو ظاهر وقوله والآية لا تدل على ما زعم الجبائى
ان اراد من الدلالة القطعية التى كان مدلولها من الضروريات الدينية فنحن
نسلم ان الآية لا تدل على ذلك لكن لا ينفعك ولا يضرنا ذلك اذ لو كان الامر
كذلك يلزم تكفير من انكر الاجماع وتكفير من تمذهب بمذهب الداود الظاهرى ولم
يقل به احد من الامة وان اراد انه لا يدل عليه بوجه من الوجوه اصلا فهو كلام فاسد
ناشئ من التعصب لمذهب الظاهرى قوله درجة بعد درجة قيد لكل من الاستيعاب
والاستنزال بطريق المناوبة قوله واملى لهم عطف على سنستدرجهم فى الكشاف
واملى لهم عطف على سنستدرجهم وهو داخل فى حكم السين وفى البحر وهو داخل فى

الاستقبال وهو خروج من ضمير المتكلم بنون المعظمة الى ضمير تكلم المفرد قال مولانا
العلامة واملى لهم عطف على سنستدرجهم او لاحاجة الى ادخاله فى حكم السين
فان الاملاء يلزمه الاستدراج المذكور لزوما بينا فتاكيده يغنى عن تاكيد
هذا فمن قال عطف على نستدرجهم ثم قال وهو داخل فى حكم السين فقد
اخطاء مرتين انتهى ورد بان امر الاستلزام معكوس ولو سلم فهذا لاينافى
ادخاله فيه اهتماما بشانه ثم قال مولانا وانما لم يقل نملى لهم على وفق
نستدرجهم للفرق بينهما فان الاستدراج بالتدبير العادى الذى توسط فيه
المدبرات امرا والاملاء بالتقدير الالهى الذى لا دخل فيه لاحد انتهى وفيه نظر
اذ جعل الاملاء بالتقدير الالهى لا يدخل فيه لاحد دون الاستدراج غير ظاهر بل
الظاهر من اصول اهل الحق ان كلا من الاستدراج والاملاء من الله سبحانه وتعالى
لا يتوسط فيه لاحد من سواه فالمدبرات امرا كما ان ذواتهم مخلوقة لله تعالى
وحده بحيث لا شركة فيه لاحد سواه كذلك اعمالهم وافعالهم جميعا مخلوقة لله تعالى
بحيث لا شركة فيها لاحد بحكم قوله والله خلقكم وما تعملون وان توسط احد
وآليته فى خلقه تعالى وايجاده خلاف مذهب اهل الحق فافعال العباد انسا وملكا
وجنا بخلقه الله تعالى لا مدخل فيها لاحد من سواه بل هى جميعا بمحض خلق الله تعالى
وايجاده على قاعدة اهل الحق قال تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة قال
ابو حيان وهذا الاستفهام قيل معناه التوبيخ وقيل معناه التحريض على التامل و
الجنة الجن والمعنى من مس جنة او من تخبيط جنة والظاهر ان يتفكروا معلق عن
الجملة المنفية وهى فى موضع نصب بيتفكروا بعد اسقاط حرف الجر لان التفكر من
افعال القلوب فيجوز تعليقه والمعنى اولم يتاملوا ويتدبروا فى انتفاء هذا الوصف
عنه عليه السلام فانه منتف عنه لا محالة ولا يمكن لمن امعن الفكر فى نسبة
ذلك اليه قوله روى انه عليه السلام على الصفاء فدعاهم فخذا فخذا يحذرهم
باس الله فقال قائلهم ان صاحبكم لمجنون بات يهوت الى الصباح قال الحافظ
ابو الفرج سبب نزولها ان رسول الله على الصفا ليلة ودعا قريشا فخذا فخذا يا بنى
فلان يا بنى فلان فحذرهم باس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا المجنون
بات يصوت حتى الصباح فنزلت هذه الآية قاله الحسن وقتادة انتهى وهذا
مثل ماذكره المص ومما يقضى منه العجب ما وقع فى الحاشية السندية بعد ما ذكر
سبب النزول مثل ماذكره المص قال هذا هو المشهور فى سبب النزول وقيل هو انه
عليه السلام كان يعرض له حالة عجيبة عند نزول الوحى شبيهة بالغشى فيتغاير
وجهه الكريم ويصفر لونه الاسنى والجهال كانوا يقولون به جنون فرد الله قولهم
وهذا يناسب تفسير الجنة انتهى وهو كلام عجيب اذ كون هذا الذى ذكره المص
سبب النزول هذه الآية مروى عن الحسن البصرى وقتادة وهما من كبار التابعين
وعظمائهم فيكون الاثر موقوفا على التابعى والموقوف على التابعى الوارد فى سبب
النزول مثل موقوف الصحابة الوارد فى سبب النزول فكل منهما فى حكم الحديث
المرفوع الوارد عن رسول الله سواء ذكر الرفع او لم يذكر لعدم جريان الرأى والقياس

والقياس فيه بل هو توقيف من الشارع نظيره ان القارورة اسم لوعاء معلوم
الجنس وقيل فى وجه التسمية لاستقرار الشئ فيه ولا تطلق القارورة على
كل وعاء يستقر فيه الشئ مااطراد وجه التسمية فيه لانه لم يسمع من العرب
هذا الاطلاق فى غيره فكذا الكلام فى سبب النزول فى الآية انا لا نقول بالرأى
بمجرد وجود المناسبة فى شئ بدون ورود نص فيه من الشارع وتوقيف
منه ان ذلك الشئ فى سبب لنزول آية من آيات القرآن ولقد تحققت هذا
مرارا فمولانا توهم ان مجرد وجود المناسبة فى الشئ يصحح جعله سببا لنزول
آية وهو توهم فاسد وهذه دقيقة قد غفل عنها اكثر المؤلفين ومنشؤها
عدم الخبرة بصناعة الحديث واصولها وقواعدها ويعتضد ما قلنا ان
اصحاب الروايات من المفسرين مثل الطبرى والثعلبى والواحدى والبغوى
وابى الفرج وغيرهم اقتصروا فى بيان سبب النزول ههنا على ما ذكره المص ولم
يذكروا غيره قال الشهاب الخفاجى وكون هذا سبب النزول احد قولين فيه
وقيل انهم كانوا اذا رأوا ما يعرض له صلى الله تعالى عليه وسلم من برحاء الوحى
قالوا انه جن فنزلت انتهى وهو اعجب مما ذكره مولانا لان الشهاب كان
يزعم انه صاحب احاطة وخبرة لقواعد الحديث والتفسير ولم يرو ذلك عن احد
من اصحاب الروايات بل تقلد لقول مولانا بذلك مع ان مولانا ايضا لم يعز
ذلك الى احد من اصحاب الروايات والحاصل انى لم اظفر فى الروايات ولو ضعيفا
بما ذكره مولانا فى سبب النزول مع شدة التنقير والتفتيش والله تعالى اعلم
قوله يهوت اى يصوت قوله ناظر اى متفكر قال تعالى فى ملكوت السموات
والارض فى الكشاف الملكوت الملك العظيم قال تعالى وما خلق الله من شئ اى
وفيما خلق الله مما يقع عليه اسم الشئ من اجناس لا يحصرها العدد ولا يحيط بها
الوصف كذا فى الكشاف قال ابو حيان ولم يقتصر على النظر فى الملكوت بل نبه على
ان كل فرد فرد من الموجودات محل للنظر والاعتبار والاستدلال على الصانع
ووحدانيته كما قيل وفى كل شئ له آية يدل على انه واحد قوله وان مصدرية او
مخففة من المثقلة قال ابو حيان واجاز ابو البقاء ان يكون ان هى المخففة
وان يكون مصدرية وهى الناصبة للفعل المضارع وليس بشئ لانهم نصوا
على انها توصل بفعل متصرف مطلقا يعنون ماضيا ومضارعا وامرا وشرطوا
فيه التصرف وعسى فعل جامد فلا يجوز ان يكون صلة لان وعسى ههنا تامة
وان يكون فاعلها نحو عسى ان تقوم قوله واسمه ضمير الشان وكذا اسم يكون
ولم يجعل عسى تامة كما جعل ابو حيان قال التفتازانى وكان المانع من حمل
مثل هذا على تنازع العاملين اى يكون واقترب فى اجلهم هو انه خلاف
الاصل لما فيه من التزام الاضمار قبل الذكر فلا يصار اليه حيث يكون عنه
غنى لكن الشان فانه ايضا من هذا القبيل مع التكرار ههنا اى ان الشان
عسى ان يكون الشان قوله وتوقع حلولها مصدر من المبنى للمفعول قوله
قبل مغافصة الموت فى الاساس غافصه الامر فاجاءه على غرة منه وقال الله

عوافض الدهر في الكشاف ويجوز ان يراد باقتراب الاجل اقتراب الساعة قوله
وقيل هو متعلق بقوله عسى ان يكون كأنه قيل لعل الخ في الكشاف فان قلت بم
يتعلق قوله فباي حديث بعده يؤمنون قلت بقوله عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم كانه قيل لعل اجلهم قد اقترب الى آخر ما نقل المص قوله فما بالهم لا يبادرون
الايمان بالقرآن وماذا ينتظرون الخ في حاشية الكشف ثم يرد ان هذه المذكور
لا بد من تقديره ليستقيم الكلام بل نبه على معنى الاستبطاء في ضمن اي وانه
ليس بعد هذا البيان الواضح امر ينتظر كما يرشد اليه ما بعده قال تعالى في طغيانهم
يعمهون في النهاية لابن الاثير العمه في البصيرة كالعمى في البصر وفي الغريبين
للهروي يعمهون اي يترددون متحيرين في الكفر يقال رجل عامه وعمه اي حائر متردد
في القاموس العمه التردد في الضلال والتحير في منازعة او طريق او ان لا يعرف الحجة
قيل كلام الهروي يشعر ان العمه ليس بمصدر بل صفة مثل العامه وكل من كلام
النهاية والقاموس يشعر ان العمه ليس بصفة بل مصدر الا ان يقال انه يستعمل
صفة ومصدرا والهروي اقتصر على احد المعنيين فقط وصاحب النهاية والقاموس
اقتصر على احدهما بدون الآخر وهو غلط واضح اذ لا مخالفة بين الكلامين اصلا
لان العمه فيما ذكره الهروي ليس بفتح الميم بل بكسرها مثل وجل وخجل والعمه فيما
ذكره النهاية والقاموس بفتح الميم لا بكسرها فلا اشكال يحتاج الى الاعتذار في
الصحاح العمه التحير والتردد وقد عمه بالكسر فهو عمه وعامه والجمع عمه قال تعالى
يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قال الامام الواحدي في اسباب النزول قال
ابن عباس قال جبل بن قشير وشمول ابن زيد وهما من اليهود يا محمد اخبرنا متى الساعة
ان كنت نبيا فانا نعلم متى هي فانزل الله تعالى هذه الآية وقال قتادة قالت قريش
لمحمد عليه السلام ان بيننا وبينك قرابة فاشر الينا متى هي فانزل الله تعالى هذه
الآية يسئلونك عن الساعة الآية وايان خبر ومرسيها مبتداء والجملة بدل من
قوله عن الساعة قوله وهو من الاسماء الغالبة كالنجم للثريا قوله واطلاقها عليها
اما لوقوعها بغتة الخ ذكر الزمخشري ههنا اربعة وجوه واقتصر المص على ثلثة منها
وترك واحدا منها وهو ما ذكره الزمخشري بعد قوله او لسرعة حسابها او على العكس
لطولها قال الطيبي اي سميت القيامة بالساعة بناء على عكس ما هي عليه من الطول
تمليحا كما سميت المهمه مفازة والاسود كافورا قوله ومرسى الشيء ثباته واستقراره
قال الطيبي الرسو انما يستعمل في الاجسام الثقيلة واطلاقه على الساعة تشبيها
للمعاني بالاجسام قوله واشتقاق ايان من اي لان معناه اي وقت وهو من
اويت لان البعض آو الى الكل في الكشاف ايان بمعنى متى وقيل اشتقاقه من اي
فعلان منه لان معناه اي وقت واي فعل من اويت اليه لان البعض آو الى الكل
متساند اليه قاله ابن جني وابى ان يكون من اين لانه زمان واين مكان قال
التفتازاني صدر هذا الكلام بلفظ قيل وصرح بانه قاله ابن جني لان الاشتقاق
في غير المتصرفة مما يأباه الاكثرون على ما ذكره في موضع آخر وكذا اشتقاق اي من
اويت وعبارة ابن جني في المحتسب ان ايان بفتح الهمزة فعلان وبكسرها فعلان

فعلان والنون فيهما زائدة حملا على الاكثر في زيادة النون في نحو ذلك ولم
يجعل فعالا من لفظ اين لما يمنع منه وهو كون ايان ظرف زمان واين ظرف
مكان واي من لفظ اويت ومعناه اما اللفظ فلان باب طويت وشويت
(اي من لفظه ومعناه ما)
اضعاف باب حييت وعييت واما المعنى فلان البعض آو الى الكل متساند
اليه فاصلها على هذا اوي ثم قلبت الواو ياء وادغمت في الياء فصارت ايا كقولك
طويت الكتاب طيا وشويت اللحم شيا وقوله لان البعض آو الى الكل يعني ان ايا
معناه بعض من كل وحقه لذلك ان يكون مضافا ابدا في حاشية الشيخ زكريا
المراد بالاشتقاق ههنا الاخذ والا فالاشتقاق في غير المتصرف يأباه الاكثرون
انتهى التصريح بالاشتقاق آب عن هذه العناية قوله لم يطلع عليه من باب
الافعال في تاج المصادر اطلاع ديده ور شدة وديده ور كردانيدة قوله على غيره
اي غير الله قوله واللام للتأقيت الظاهر من تفسير المص ان يكون اللام بمعنى في
حيث قال لا يظهر امرها في وقتها والحمل على التأقيت يكون تقدير الوقت كما في اقم
الصلوة لدلوك الشمس اي وقت دلوك الشمس ولو قدر ههنا يكون المعنى وقت
وقتها فلعل المراد تعيين وقتها وليس فيه ظهور معنى قوله كما قال عليه السلام
ان الساعة تهيج الخ اخرجه بهذا اللفظ ابن جرير من مرسل قتادة واصل في
الصحيحين من حديث ابي هريرة بمعناه قوله فقيل من حفي عن الشيء اذا سأل
عنه فان من بالغ في السؤال عن الشيء والبحث عنه استحكم علمه فيه ولذلك
عدي بعن وفي البحر وصله حفي محذوفة والتقدير كانك حفي بها اي معتن بشأنها
حتى علمت حقيقتها ووقت مجيئها او كانك حفي بهم اي معتن بامرهم تعلمهم
ان علمها عندك وحفي لا يتعدى بعن قال تعالى انه كان بي حفيا فعداه بالباء
فان يتعلق بحفي على جهة التضمين لان من كان حفيا بشيء ادركه وكشف عنه
فالتقدير كانك كاشف بحفاوتك عنها واما ان تكون عن بمعنى الباء انتهى لا يخفى
على من تصفح كتب اللغات ان كلمة حفي تستعمل في معنيين احدهما بمعنى المعتني بالشيء
والعباء به والثاني بمعنى المبالغ في السؤال ويتعدى على المعنى الثاني بكلمة عن
وعلى المعنى الاول بحرف الباء وورد في القرآن على كل من المعنيين فقوله تعالى انه كان
بي حفيا وارد على احد المعنيين وقوله تعالى كانك حفي عنها وارد على المعنى الآخر
وكذا في كلام العرب يستعمل استعمالين فقول ابي حيان وحفي لا يتعدى بعن
قال تعالى انه كان بي حفيا فعداه بالباء وان اراد بالحفي الحفي بمعنى ذي الاعتناء
بالشيء فهو مسلم ولا يفيده وان اراد به الحفي بمعنى المبالغ في السؤال فقوله
لا يتعدى بعن غير صحيح اذ الحفي بمعنى المبالغ في السؤال في كلام العرب واشعارهم
يتعدى بعن كما يظهر بالمراجعة في كتب اللغات في الصحاح والحفاوة بالفتح المبالغة
في السؤال عن الرجل والعناية في امره انتهى فقوله تعالى انه كان بي حفيا هو المعنى
الثاني المذكور في الصحاح وقوله تعالى كانك حفي عنها هو المعنى الاول المذكور فيه
وفي الصحاح ايضا والحفي ايضا المستقصي في السؤال قال الاعشى فان تسألي
عني فيا رب سائل حفي عن الاعشى به حيث اصعدا فقوله فاما ان يتعلق بحفي

على جهة التضمين واما ان تكون عن بمعنى الباء لنشاء من التباس الامر على القائل
فوجه النظم الشريف بما لا حاجة اليه اصلا ثم اعلم ان الملازمة فى قول المص فان
من بالغ فى السؤال عن الشئ والبحث عنه استحكم علمه فيه ليست هى الملازمة
العقلية بمعنى امتناع الانفكاك بين اللازم والملزوم بل الملازمة المعتبرة
عند اهل العربية واهل الاصول اذ الملازمة بمعنى امتناع الانفكاك بين
المبالغة فى السؤال عن الشئ وبين استحكام العلم فيه غير مقطوع لجواز ان يبالغ
فى السؤال عن الشئ والبحث عنه مع تخلف الاتقان والاستحكام فيه فليس هذه
الملازمة مثل فردية الثلثة وزوجية الاربعة بل الملازمة العادية المعتبرة عند
الاصوليين واهل العربية **قوله** وقيل صلة يسألونك اى يسألونك عنها فلا بد
من تقدير صلة حفى حينئذ تقديره حفى بها اى عالم بها **قوله** وقيل معناه كانك حفى
بالسؤال عنها فعلى هذا يكون ايضا من الحفاوة بمعنى الشفقة المناسبة للمحبة
غير ان المجوب فى الوجه الاول القوم وفى هذا الوجه السؤال عن الساعة فالمعنى
يسألونك عن الساعة كانك محب للسؤال عنها والحال انك لا تحبه بل تكرهه
قوله لانه من علم الغيب الذى استأثر الله تعالى بعلمه قال مولانا سعدى فى الصحاح
استأثر فلان بالشئ اى استبد به فعلى هذا كان حق العبارة استأثر الله تعالى
بعلمه انتهى وكان نسخة المص عند مولانا وقع فيها الضمير المنصوب المتصل
بفعل استأثر هكذا استأثره الله تعالى بعلمه ونسخة المص التى عندى كما كتبنا
اى ليس فيها ضمير منصوب متصل بفعل استأثر بل لم يفصل بين الفاعل والفعل
بشئ وكذا نسخة الكشاف التى عندى هكذا لانه من علم الغيب الذى استأثر الله به
فليس فى نسخة المص ولا فى نسخة الكشاف ما يخالف الصحاح عندى **قوله** لما
ينط به من هذه الزيادة هو قوله كانك حفى عنها فان قوله يسألونك الاول
مطلق غير مقيد بشئ وهذا مقيد بمضمون الحال الذى هو كانك حفى عنها **قال**
تعالى قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الاية قال الامام الواحدى فى اسباب
النزول قال الكلبى ان اهل مكة قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بالسعر الرخيص قبل
ان يغلو فتشترى وتربح وبالارض التى تريد ان تجدب فترتحل عنها الى ما قد اخصبت
فانزل الله هذه الاية انتهى وزاد الحافظ ابى الفرج روى عن ابن عباس **قوله** جلب
نفع ولا دفع ضر قدر المضاف فيهما لان الظاهر ان المصدر فى الموضعين بمعنى
الفاعل اى الاشياء النافعة والاشياء الضارة فالرغبة فى الامور الضارة انما هى
الى دفعها وصرفها لا الى ذواتها والامور النافعة وان كانت مرغوبة مطلوبة لكن
لا من حيث ذواتها بل من حيث وصولها الى الراغب والطالب فلذا قدر رحمه الله تعالى
فى طرف النفع جلبا وفى طرف الضر دفعا تصحيحا للام المراد وتحصيلا للمعنى المفاد
قوله الا ما شاء الله من ذلك فيلهمنى اياه ويوفقنى له قال التفتازانى الاستثناء
منقطع او متصل على التأويل انتهى والتأويل هو ما اشار اليه المصنف بقوله
فيلهمنى وفى البحر والاستثناء متصل اى الا ما شاء الله من تمكينى منه فانى املكه
وذلك بمشية الله تعالى وقال ابن عطية وهذا الاستثناء متصل ولا حاجة

ولا حاجة لدعوى الانقطاع مع امكان الاتصال **قوله** من استكثار المنافع و
اجتناب المضار كلمة من بيان لقوله حالى لا لكلمة ما ولو اراد كلمة ما القال من
كونى غالبا مرة وغير غالب اخرى فى الحروب ورابحا فى التجارات مرة وغير رابح
اخرى فالحال المخالفة لحاله عليه السلام التى هو عليها الان هى استكثار المنافع
واجتناب المضار فلم يقع البيان لحالة التى عليها كما يوهم ظاهر العبارة
بل للحال التى خالفتها ومن ثم قال مولانا سعدى وكلمة من بمعنى الباء وقال
مولانا شيخ زاده هذا الكلام من المص ركيك لان المتبادر منه ان يكون
كلمة من بيانية لما فى كلمة ما من الابهام ولا وجه له والعبارة الظاهرة ان
يقال لو كنت اعلمه لما كانت حالى على ما هى عليه من الفقر والضر **قوله** على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه منوط الى قوله اى جعل اولادهما له شركاء فيما اتى اولادهما
فحذف المضاف فى ثلثة مواضع اثنان ذكرهما المص احدهما فى قوله جعلا له شركاء
وثانيهما فيما اتاهما والذى لم يذكره قوله فلما اتاهما صالحا فالمضاف المحذوف
فى هذه المواضع الثلثة هو لفظ اولاد والمص وان لم يقدر هذا المضاف
صريحا فى قوله فلما اتاهما صالحا لكنه مراد بعد التقدير فى الموضعين المذكورين
فى الاية الواردة فى شان آدم وحوا ثمة فى قوله تعالى لنكونن من الشاكرين
على هذه الرواية وما ذكر بعدها من الايات امس فى شانهما بل فى شان اولادهما
ذما لهم وقدحا بالاشراك وكل ذلك على تقدير المص وتخريجه النظم الشريف فلا
بد للمص من ارادة حذف المضاف فى قوله فلما اتاهما صالحا على هذا التخريج منه
وان لم يذكره صريحا **قوله** ويدل عليه قوله فتعالى الله عما يشركون ايشركون ما لا
يخلق شيئا وهم يخلقون يعنى الاصنام الضمير فى قوله عليه بمعنى ذلك اى يدل
على ان النظم الشريف الوارد فى شان آدم وحوا ثم فى قوله تعالى فلما آتيهما صالحا
وما بعده من قوله جعلا له شركاء فيما آتيهما وارد فى شان اولادهما بالقدح
والذم باشراكهم وعلى ان المضاف مقدر ههنا فى الجزاء فى موضعين وعلى ان
ليس فى النظم الشريف المذكور ههنا تعرض لآدم وحوا اصلا لصدور الفعل الغير
المرضى عنهما قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون الاية اى يدل هذا القول الشريف
فاعل يدل
على جميع ذلك ووجه الدلالة ان المراد من كلمة ما فى الموضعين هو الاصنام
وكذا المراد من الاشراك فى الموضعين هو الاشراك فى العبادة لا فى التسمية وكذا
المراد من الضماير الاربعة البارزة هم اولاد آدم لورودها بصيغة الجمع وكل
ذلك دليل على ما ذكر من الوجوه الاربعة ثم ان هذا التخريج والبيان الذى
ذكره المص ههنا مروى عن الحسن وعكرمة **قوله** وقيل لما حملت حواء اتاها
ابليس فى صورة رجل فقال لها ما يدريك ما فى بطنك لعله بهيمة او كلب وما
يدريك من اين يخرج فخافت من ذلك وذكرت لآدم فهما منه ثم عاد اليها وقال
انى من الله تعالى بمنزلة فان دعوت الله ان يجعله خلقا مثلك ويسهل عليك
خروجه فتسميه عبد الحارث وكان اسمه حارثا فى الملائكة فتقبلت فلما ولدت
سمته عبد الحارث وامثال ذلك لا يليق بالانبياء قال الامام البغوى وروى

ايضاً عن عكرمة خاطب كل واحد من الخلق بقوله خلقكم اى خلق كل واحد
من ابيه وجعل من جنسه زوجه قال وهذا قول حسن لولا قول السلف مثل
عبد الله بن عباس ومجاهد وسعيد بن المسيب وجماعة من المفسرين انه فى
آدم وحوا قال العلامة الطيبى بعد نقل هذا القول من الامام البغوى قلت ما
اقول ان قول السلف هو احسن الاقوال لانه لا قول غيره ولا معقول لانه مقتبس
من مشكاة النبوة وحضرة الرسالة صلوات الله وسلامه عليه فقد اخرج الامام
احمد والترمذى وحسنه والحاكم وصححه عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله
لما حملت حوا طاف بها ابليس وكان لا يعيش لها ولد فقال سميه عبد الحارث
فسماه فعاش وكان ذلك من وحى الشيطان وامره قال محى السنة لم يكن هذا
اشراكا فى العبادة ولا ان الحارث ربهما فان آدم كان نبياً معصوماً من الشرك
ولكنهما قصدا الى ان الحارث كان سبب نجاة الولد وسلامة امه وقد يطلق
اسم العبد على من لا يراد به مملوك كما ان اسم الرب يطلق على من لا يراد انه معبود
فعلى هذا قوله تعالى الله عما يشركون ابتداء كلام واراد به اشراك اهل مكة ولئن
اراد به ما سبق فستقيم من حيث كان الاولى بهما ان لا يفعلا ما اتيا به من الاشراك فى
الاسم وقلت يدفع هذا قوله ايشركون ما لا يخلق شيئاً فانه فى الاصنام قطعاً بل اى آدم وحوا
القول انه ابتداء كلام انتهى كلام الطيبى فتقرر من ذلك ان ما ذكره المص بقوله
قيل لما حملت الخ هو قول السلف مثل عبد الله بن عباس ومجاهد وسعيد بن المسيب
وجماعة المفسرين وما رويا الامام احمد والترمذى والحاكم وان كان روايات اخرى
الا انها متفقة بما ذكره المص بقوله قيل ان فى الآية الى قوله فتعالى الله واردة
فى آدم وحوا وقد روى عن ابن زيد وهو تابعى مثل ما روى عن سمرة بن جندب
الا ان فى ذلك بعض التفصيل والفرق بين ما ذكره المص اولا من التفسير المبنى
على حذف المضاف فى المواضع الثلثة المنقول عن الحسن وعكرمة وبين التفسير الذى
روى بروايات ثلث مذكورة وذكره المص بلفظ قيل ان الآية الواردة فى آدم
وحوا تمت على هذه الروايات الثلث بتمام قوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتيهما
وما بعده من قوله فتعالى الله عما يشركون الآية ابتداء كلام ورد فى حق المشركين
وعلى قول الحسن وعكرمة تمام الآية الواردة فى شان آدم وحوا بتمام قوله تعالى
لنكونن من الشاكرين وما بعده من قوله فلما آتيهما صالحاً الآية ابتداء كلام ورد
فى حق اولاد آدم وحوا من المشركين لكن هذا مخالف لقول السلف وللروايات الصحيحة
المتوافقة فان تمام الآية فى شان آدم وحوا عند قوله جعلا له شركاء فيما آتيهما
فترجيح المص هذا القول المرجوح وتضعيف القول الذى هو قول جمهور السلف
والثابت عن رسول الله بطريق الرفع والصحة مخالف لقواعد ائمة الحديث
واصولهم قال صاحب الكشف بعد تأييد القول المروى عن الحسن وعكرمة مثل
المص واما ما نقله احمد بن حنبل والترمذى عن سمرة بن جذب قال رسول الله
لما حملت حوا فطاف بها ابليس وكان لا يعيش لها ولد فقال سميه عبد الحارث
فسمته فعاش وكان ذلك عن وحى الشيطان وامره فلا يصلح تأييداً للقول

للقول الآخر لان الحديث لم يرد مفسراً للآية والانكار لصدور ذلك منهما فانه
ليس بشرك نعم كان الاولى بهما التنزه عن ذلك انما المنكر رجحان حمل الآية
على ذلك مع ما فيه من العدول عن الظاهر سيما على قراءة من قرأ شركاء بلفظ
الجمع وهم الاكثرون ومن حمل فتعالى الله عما يشركون على انه ابتداء كلام وهو
راجع الى اهل مكة والفاء فصيحة واما النقل عن السلف فهذا القول منقول
عن الحسن وعكرمة كما ان ذلك منسوب الى عبد الله بن عباس ومجاهد انتهى
يريد به تزييف قول العلامة الطيبى وتضعيفه وقد اقتدى به التفتازانى
فى تزييف مقاله الطيبى ورجحا قول الحسن وعكرمة الذى اختاره الزمخشرى
والمص فنقول قوله فلا يصلح تأييداً للقول الآخر يعنى ان القول المعتبر ههنا
هو قول الحسن وعكرمة والقول الآخر الذى رجحه الطيبى لا يصلح ان يكون
الحديث الذى ذكره مؤيداً له قوله لان الحديث لم يرد مفسراً للآية اى ان
هذا الحديث الذى نقله الطيبى عن احمد والترمذى لم يرد مفسراً لهذه الآية
وانما اورده المحدثون اخباراً عن حال آدم وحوا عن مكر الشيطان بهما
قلت هذا الكلام منه فى غاية السقوط عند من له خبرة باصول التفسير والحديث
بحيث لا يحتاج الى البيان وانما نشاء مثل هذا الكلام من كمال التسامح والتساهل
عن النظر فى الاحاديث الواردة فى هذا الباب فنقول قد اورد الامام احمد بن حنبل
والترمذى وابو يعلى وابن جرير وابن ابى حاتم والروياني والطبرانى وابو الشيخ
والحاكم وابن مردوية هذا الحديث الشريف عن سمرة بن جندب على طريق الرفع تفسيراً
لهذه الآية الكريمة فابن ابى حاتم وابن جرير وابن مردوية لكل واحد كتاب
كبير فى التفسير فكل منهم ذكر هذا الحديث المرفوع فى تفسيره عن سمرة بن جندب
عند هذه الآية تفسيراً وبياناً لها ولم يكن لسائر من ذكرته كتاب مستقل
فى التفسير الآن دأب غالبهم مثل البخارى ومسلم وابى داود وغيرهم عقد
وابابا فى تفسير القرآن سورة سورة وذكروا فيه ما شاؤا من الاحاديث الواردة
فى آيات السور فقول القائل ان هذا الحديث لم يرد مفسراً لهذه الآية خلاف الواقع
وقد اخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن مردوية هذا الحديث عن سمرة بن جندب
بطريق الوقف على سمرة بن جندب وفى الموقوف زيادة حيث قال فى قوله تعالى
فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما
سميا عبد الحارث فلسمرة بن جندب طريقان الوقف عليه والرفع على رسول
الله فكل منهما وقع تفسيراً لهذه الآية وقد علمت ان الوقف على الصحابى فيما
لم يعرف بالرأى سيما فى اسباب النزول حكمه حكم الرفع عند عامة المحدثين
واهل الاصول ثم ان حديث سمرة تأيد بحديث ابى بن كعب فيما اخرجه عبد بن
حميد وابو الشيخ عن ابى بن كعب قال لما حملت حوا وكان لا يعيش لها ولد اتاها
الشيطان فقال سمياه عبد الحارث يعيش لكما فسمياه عبد الحارث قال وكان
من وحى الشيطان وامره ولابى بن كعب طريق آخر يشهد لحديث سمرة فيما اخرجه ابن
ابى حاتم وابو الشيخ عنه قال لما حملت حوا اتاها الشيطان قال اتطيعينى ويسلم لك

ولدسمّيه عبد الحارث فولدت فلم تفعل فمات ثمّ حملت فقال لها مثل ذلك
فلم تفعل ثم حملت الثالث فجاءها فقال ان تطيعني يسلم لك والّا فانّه يكون
بهيمة فهيّبهما فاطاعته وقد كان ابن ابي حاتم التزم في كتابه الكبير في التفسير
ان لايذكر فيه الا ما صحّ عنده فهذان الحديثان مذكوران فيه واخرج ابن جرير
عن ابن عبّاس كانت حوّا تلد لآدم فتعبّدهم الله تعالى وتسميه عبدالله و
عبيدالله ونحو ذلك ويصيبهم الموت فاتاها ابليس وآدم فقال انّكما لو تسمّيانه
بغير الّذي تسمّيانه فولدت رجلا فسمّياه عبد الحارث ففيه انزل الله تعالى هو
الّذي خلقكم من نفس واحدة الآية ولابن عبّاس طريق آخر يشهد لحديث
سمرة بن جندب فاخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر وابن ابي حاتم عن ابن
عبّاس قال لمّا حملت حوّا فاتاها ابليس فقال انّي صاحبكما الّذي اخرجتكما من
الجنّة لتطيعني اولاجعلن قرني ايّل فيخرج من بطنك فيشقّه ولافعلنّ ولافعلنّ
نخوّفهما ان يسمّيا عبد الحارث فابيا ان يطيعاه فخرج ميّتا ثم حملت فاتاهما
ايضا فقال مثل ذلك فابيّا ان يطيعاه فخرج ميّتا ثمّ حملت فاتاهما فذكرلهما
فادركهما حبّ الولد فسمّياه عبد الحارث فلذلك قوله تعالى فجعلا له شركاء فيما
اتاهما فحديث ابن عبّاس وابيّ بن كعب يشهد كلّ منها لحديث سمرة ثمّ ان لسعيد
بن جبير حديثا يشهد لحديث سمرة فيما اخرجه ابن المنذر وابن جرير وابن ابي حاتم
وابو الشيخ وفيه زيادة كثيرة تركته لطوله وفي آخره فذلك قوله تعالى جعلا له
شركاء وكذا لمجاهد فيما ذكره الامام الواحدي في اسباب النزول وفي آخر الحديث
وذلك قوله تعالى فلمّا اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما فذلك صريح
في انّ تلك الاحاديث جميعا وردت تفسيرا او مفسّرة لهذه الآية فثبت من
جميع ذلك انّ حديث سمرة بن جندب هو العمدة والمعوّل في هذا الباب وقد
تأيّد بحديث ابن عبّاس وبحديث ابيّ بن كعب وهما من الصحابة مثل جندب وبحديث
سعيد بن جبير وبحديث مجاهد وهما من التّابعين ومن خيارهم لانّهما خيار الآخذين
عن ابن عبّاس وقد اخذ رواية اصحاب الكتب السّتّة ومثله نادر في الرّواة و
لقد حكى عن الثقات انّه قال عرضت القرآن على ابن عبّاس ثلثين مرّة وجلالة
سعيد بن جبير مستغن عن البيان فقول صاحب الكشف انّ حديث سمرة بن
جندب لايصلح تأييدا للقول الاخر لغو من الكلام وقوله لانّ الحديث لم يرد
مفسّرا للآية اشدّ لغوا وافحش خطاء من الاوّل كما تحقّقت قوله ولا انكار
لصدور ذلك منهما فانّه ليس بشرك نعم كان الاولى بهما التّنزه عن ذلك
وانّما المنكر رجحان حمل الآية على ذلك يعني انّ ترجيح العلّامة الطيّبي حمل هذه
الآية على معنى الحديث المروي عن سمرة بن جندب امر منكر بل كان عليه ان يرجّح على
معنى الاثر المروي عن الحسن وعكرمة كما فعله الزمخشري والبيضاوي قلت وهو
خطاء فاحش مشعر بكونه راجلا في اصول التفسير والحديث لما تحقّقت انّ ترجيح
ذلك هو ما يقتضيه اصول اهل التفسير واهل الحديث فانكاره مشعر بالذهول
والغفلة عن تلك الاصول وقد سبق منّا غير مرّة انّ خبر الواحد اذا احتفّ بالقرائن

احتفّ بالقرائن فهو يفيد القطع واليقين على قول المحقّقين من علماء المذاهب
الاربعة وحديث سمرة بن جندب من هذا القبيل حيث حكم بصحّته غير واحد
من العظماء الموثوقين ثم بعد ذلك تأيّد واعتضد بمتابعات وشواهد اكثرها
لاينحط عن درجة الحسن فماذا بعد الحقّ الّا الضلال وقد قال الحافظ ابو الفرج
ابن الجوزي في تفسيره بعد حمل الآية على ذلك المعنى الّذي رجّحه العلّامة الطيّبي
هذا قول الجمهور انتهى ولم يكن كذلك الّا لكون المعنى المذكور هو العمدة في هذا
الباب والمعوّل عليه قوله مع ما فيه من العدول عن الظاهر سيّما على قراءة من
قرأ شركاء بلفظ الجمع وهم الاكثرون قلنا اذا ثبت صدور هذا المعنى عن مشكوة
النبوّة ومنبع الرّسالة بشهادة الثقاة الاثبات من الحفّاظ لايلتفت الى امثال
ذلك فان الامر بعد ذلك سهل هيّن على انّه قال الامام الثعلبي قرأ ابن عبّاس
وسعيد بن جبير وابان بن تغلب وعاصم وعكرمة واهل المدينة شركا بكسر الشين
اي شركة قال ابو عبيدة اي حظّا ونصيبا من غيره وقرأ الباقون شركاء مضمومة
الشين ممدودة على جمع الشريك اخبر عن الواحد بلفظ الجميع كقوله تعالى الّذين
قال لهم النّاس انّ النّاس قد جمعوا لكم ونحوها وتمّ الكلام على قوله فيما آتاهما
ثمّ قال فتعالى الله عمّا يشركون يعني اهل مكّة انتهى قوله ومن حمل فتعالى الله عمّا
يشركون على انّه ابتداء كلام وهو راجع الى اهل مكّة والفاء فصيحة يعني انّه
من جملة محاذير الحمل على المعنى المذكور حمل قوله تعالى فتعالى الله عمّا يشركون على
انّه ابتداء كلام الخ وهو ايضا ممّا لايلتفت اليه لانّك قد تحقّقت انّ في ذلك
غير واحد من الاحاديث المخرّجة التي ذكرتها عن الصحابة والتّابعين التصريح بانّ
قوله تعالى جعلا له شركا فيما آتيهما من تمام الآية المتعلّقة بآدم وحوّا وامّا على
المعنى الّذي رجّحه صاحب الكشف انّ الآية المتعلّقة بآدم وحوّا قد تمّت بتمام
قوله لنكوننّ من الشاكرين وما بعده وارد في حقّ المشركين من اولاد آدم وهذا
كما ترى مخالف لتصريحات الاحاديث المذكورة آنفا قال الحافظ ابو الفرج وذهب
السّدّي الى انّ قوله تعالى فتعالى الله عمّا يشركون في مشركي العرب خاصّة وانّها
مفصولة من قصّة آدم وحوّا انتهى يعني انّ ما قبله من تمام قصّة آدم وهذا
ابتداء كلام مفصول ممّا قبله غير متعلّق به وهذا هو السّدّي الكبير من التّابعين
امام في التفسير والحديث وانّه ممّن اخذ عن ابن عبّاس يشهد انّه ابتداء كلام ليس
بمتعلّق بما قبله بل مفصول على طبق الاحاديث المذكورة ولا شكّ انّ السّدّي يعلم
ما لانعلم قوله وامّا النقل عن السّلف فهذا القول منقول عن الحسن وعكرمة كما
انّ ذلك منسوب الى عبدالله بن عبّاس ومجاهد يعني انّ ابن عبّاس ومجاهد كما
انّهما من السّلف كذلك الحسن وعكرمة ايضا من السّلف يعني اذا كان كلّ من
المعنيين مبنيّا على قول السّلف فترجيح احد المعنيين بكونه قول السّلف تحكّم
بحت وقول ساقط فنقول ليس المراد من انّه قول السّلف انّه قول واحد او اثنان
بل هو قول الجمهور كما تحقّقت من قول الحافظ ابي الفرج بحيث لايدانيه قول آخر
لتوافقه باقوال الصّحابة والتّابعين وتعاضده بها وليس المعنى الّذي رجّحه صاحب

الكشف ثبت بقوله الصحابة ولا بالحديث الصحيح المرفوع المتصل الى رسول الله
بل هو قول تابعي يقال له موقوف التابعي مع ان لعكرمة قولا آخر يخالف لهذا
القول منه اثبته الحفاظ ههنا بخلاف المعنى الذي رجحه الطيبي فانه ثبت
بالحديث الصحيح المرفوع المتصل الى رسول الله وله شواهد من اقوال سادات الصحابة
من غير طريق واحد مثل ابن عباس وابي بن كعب فقد تحققت ان الموقوف على الصحابة
مما لا يعرف بالرأي في حكم المرفوع ثم ان له شواهد ايضا من اقوال سادات التابعين
مثل سعيد بن جبير ومجاهد والسدي حتى ان من الاثبات من اقتصر على قول مجاهد
ومنهم من اقتصر على قول السدي ومنهم من اقتصر على قول سعيد في تفسير هذه الآية
ولم يذكر غيره وما ذلك الا لقوة مسندها فترجيح المعنى المنقول عن الحسن وعكرمة
على المعنى عن هؤلاء الاعلام لم يصدر عمن له ادنى حظ من صناعة الحديث هذا وما
علي اذا ما قلت معتقدي فلولا اجلالة الرجلين اعني صاحب الكشف والتفتازاني
في نفوس العامة لما اوردت هذا التفصيل ههنا ردا لكلامهما وتزييفا لمقالهما
لكونه ظاهر السقوط واضح الدفع عند من له المام بفن الحديث ولقد تفوه
الامام الرازي ههنا على جاري عادته بكلمات يتبجح عند العامة ويفتضح بها عند
الخاصة فارعد وابرق ونفق وسكب وبالغ في الانكار مع انه ثبت ذلك عن رسول الله
وعن الصحابة والتابعين بنقل الثقات المتقنين من عظماء الدين وكبراء اليقين
فلولا خوف الاطالة والاملال لذكرت كلامه الطويل ههنا ثم دفعته سطرا
سطرا وكشفت هجنته قولا قولا كما سبق مثل ذلك مرارا الا اني ارجو ان يكون
الكلام الذي ذكرته ههنا في رد كلام صاحب الكشف وكلام التفتازاني فيه
مقنع وكفاية بعون الله تعالى وتوفيقه لرده ورد من تبعه فبان لي ان اجتراء
ذينك الرجلين نشاء من كلماته التي هي كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ومن الذهول
ابو السعود
عن حقيقة الحال ههنا من قال فرد حديث احمد وغيره المروي عن الصحابي والتابعي
انه مما لا تعويل عليه كيف لا وانه عليه السلام كان علما في علم الاسماء والمسميات
فعدم علمه بابليس واسمه واتباعه اياه مثل هذا الشأن الخطير امر قريب من
المحال انتهى وهذا اغترار منه بقول الامام وصاحب الكشف والتفتازاني ومن
الجاثمين حول القيل والقال ايضا مولانا سنان حيث قال وما رواه احمد من
باب الآحاد ولم يرد في معرض البيان للآية انتهى فهذا وامثاله نشأت عن صرف
جل العناية الى تصحيح العبارات مع كمال الذهول عن الروايات **قوله** ويحتمل ان
يكون الخطاب لآل قصي من قريش فانهم خلقوا من نفس قصي وكان لها زوج من
جنسها عربية قريشية فطلبا من الله الولد فاعطاهما اربعة بنين في الكشاف
ووجه آخر هو ان يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله وهم آل
قصي الا ترى الى قوله في قصة ام معبد « فيا لقصي ما زوى الله عنكم به من فخار
لا يجارى وسودد » ويراد هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها
عربية قريشية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له
شركاء فيما آتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد

وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين
اقتدوا بهما في الشرك وهذا تفسير حسن لا اشكال فيه انتهى وفي حاشية
الكشف قال سلمه الله روى محيي السنة عن ابن كيسان هم الكفار سموا اولادهم
عبد العزى وعبد اللات وعبد مناة اقول وهذا تفسير بعيد عن ملايم وان
ادعى المصنف انه حسن لا اشكال فيه لان المخاطبين لم يخلقوا من نفس قصي
لا كلهم ولا اجلهم وانما هو مجمع قريش وقوله وجعل منها زوجها عربية قريشية
خطاء وانما هو حيي بنت سيد مكة من خزاعة وقريش اذ ذاك متفرقون
ليسوا في مكة ومن اين العلم انهما وعدا عند الحمل ان يكونا من الشاكرين لله تعالى
ولا كفرات اشد من الكفر الذي كانا فيه وما هو في هذا التفسير الا كمن عمر قصرا
وهدم مصرا وانما البيت اعني قوله « فيا لقصي ما زوى الله عنكم به » من فخار
لا يجارى وسودد » فانما خص فيه بنو قصي بالذكر لانهم الصق برسول الله
عليه السلام اولانه لما كان سيدهم واميرهم يشمل ذكره الكل شمول فرعون
لقومه ومعلوم ان الكل ليسوا من نسل فرعون انتهى يعني ان صاحب الكشاف
قال في هذا الوجه الآخر انه تفسير حسن لا اشكال فيه اصلا مع انه غير صحيح في
نفسه فضلا عن ان كون حسنا وانه يرد عليه الاشكال من وجوه ثلثة بحيث يدعوله
الموافق والمخالف ولقائل ان يقول الاشكالان الاولان واردان بحيث ان جزالة
النظم الشريف تنزه عن امثالهما واما الاشكال الثالث فالظاهر انه غير وارد
لان وعدهما عند الحمل ان يكونا شاكرين لله مجرد ادعاء لان الشرك الذي كانا
فيه ليس بامر مستهجن عندهم بل هو مما يتقرب به عند الله على زعمهما ما نعبد
هم الا ليقربونا الى الله زلفى هذا ثم البيت الذي استشهد به الزمخشري على دعواه
الذي هو ان يكون قريش منسوبا الى قصي لام معبد وهي زوجة عبد الله بن
مسعود رضي الله تعالى عنهما انشدت هذا البيت حين شاهدت معجزة لرسول
الله في غنيمها لها فاجاب صاحب الكشف بان هذا البيت لا يصلح للاحتجاج به
على دعواه من وجهين فذكرهما بقوله فانما خص فيلح **قوله** وقيل الخطاب
للمشركين وهم ضمير الاصنام اي ان تدعوهم الى ان يهدوكم الى الحق قائله الزمخشري **قوله**
للمبالغة جار على الاحتمالين من كون الضمير للمشركين او للاصنام **قوله** اولانهم
على الاحتمال الثاني وفي الكواشي انما لم يقل ام صمتم لتساوي رؤس الآي وللجمع بين
الماضي والحال قال مولانا ابو السعود وما قيل ان الخطاب في قوله ان تدعوهم
للمسلمين والمعنى ان تدعوا المشركين الى الهدى اي الاسلام لا يتبعوكم الحق مما لا يساعده
سياق النظم الكريم وسباقه اصلا على انه لو كان كذلك لقيل عليهم مكان عليكم
كما في قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم فان استواء الدعاء وعدمه
انما هو بالنسبة الى المشركين لا بالنسبة الى الداعين فانهم فائزون
بفضل الدعوة انتهى قلت اما ادعاء عدم مساعدة السياق بالباء الموحدة فغير
واقع اذ المشركون والهتهم مذكورون في السياق على طريق الغيبة وفوات المناسبة
لما سيجيء من السياق بالياء المثناة من قوله ان الذين تدعون من دون الله لا

يضرّ بعد ذلك قوله لا بالنّسبة الى الدّاعين فانهم فايزون بفضل الدّعوة قلنا
نعم انّهم فايزون بفضل الدّعوة ومع ذلك لتمرّد المشركين واصرارهم على شركهم
وبغيهم واستمرارهم بعد وقوع الدّعوة ايضاً من المسلمين اياهم صارت
الدّعوة وعدم الدّعوة منهم سيان فى عدم النفع والمقصود بيان تمرّدهم وشدّة
بغيهم وعنادهم مثل قوله تعالى حكمة بالغة فما تغنى النذر على انا نقول انّ
ترجيح المص جعل الخطاب للمسلمين دون المشركين ليس من عنده بل اقتداء للامام
البغوى حيث اقتصر فى المعالم على ذلك وكذا الامام الواحدى فى الوسيط و
الوجيز اقتصر على ذلك ولم يذكر غيره قال الامام الواحدى فى خطبة الوجيز انا
تارك لما سوى قول واحد معتمد لابن عباس او من هو فى مثل درجته انتهى قال
مولانا ابن كمال عند قول المص من حيث انّ الدّعاء مسوّى بالثّبات على الصمات
بضم الصّاد وهذا هو وجه المبالغة فى عدم افادة الدّعاء اى من حيث انّ الدّعاء
جعل مساويًا للثّبات على الصّمات فى عدم الافادة فكما انّ اصنامهم لا يجيبونهم
عند استمرارهم على الصّماة وعدم الدّعاء كذلك لا يجيبونهم عند الدّعاء وهذه
التّسوية وان كانت تحصل من صمتهم لكن جعل المساوى الآخر استمرار الصّمت ابلغ
من جعله تجديد الصّمت من حيث انّ الاوّل يفيد تسوية استمرار عدم الاجابة
ايضا بخلاف الثانى انتهى قلت وهو تقرير قاصر يختص بما ذهب اليه الزمخشرى
من انّ الخطاب للمشركين وضمير الغايب للاصنام ولا يشتمل لما ذهب اليه المص من انّ
الخطاب للمؤمنين وضمير الغايب للمشركين والوجه الصحيح ان يكون قول المص للمبالغة
فى عدم افادة الدعاء من حيث انّ الدعاء مُسَوًّى بالثبات على الصمات جاريًا
على القولين اعنى قول المص وقول الزمخشرى كما اشرنا اليه آنفًا **قوله** من حيث انها
مملوكة مسخّرة تبيّن عجز آلهتهم فالمماثلة فى مجرد كونها مملوكة مسخّرة فلا يلزم
المماثلة من كل وجه قال الحافظ ابو الفرج وانّما قال فادعوهم وان كانت
الاصنام جمادا لما بيّنّا عند قوله وهم يخلقون قال عنده قال ابن الانبارى
وانّما قال ما ثمّ قال وهم لانّ ما تقع على الواحد والاثنين والجميع وانّما قال وهم
لانّ عابديها ادعوا انّها تعقل وتميّز فاجريت مجرى النّاس فهو كقوله رأيتهم لى
ساجدين وقوله يا ايّها النّمل ادخلوا مساكنكم وكلّ فى فلك يسبحون **قوله** ويحتمل انّهم
لما نحتوها بصور الاناسى قال لهم ان قصارى امرهم احياء عقلاء امثالكم الخ ذكر
الزمخشرى ههنا فى بيان الآية وجهين والمص ايضا ذكر هذين الوجهين الا ان
الزمخشرى ذكر هذا الوجه الثانى اوّلا ورجّحه وذكر الوجه الاول ثانيا وزيّفه
والمص عكس الامر وذكر هذا الوجه اوّلا ورجّحه وذلك الوجه ثانيا وزيّفه لما انّ
الواحدى والثعلبى والبغوى والحافظ ابو الفرج اتّفقوا على ذكر المعنى الذى قدّمه
المص ورجّحه واقتصروا ههنا عليه ولم يذكروا غيره وخالفهم الزمخشرى فرجّح وجها
تركوه ولم يذكروه وضعّف وجها ذكروه اتّفاقا واقتصروا عليه وهذا الصّنيع من
الزمخشرى لم يظهر وجهه مع انّ هؤلاء الاعلام كلّ منهم امام فى العربيّة والاحاديث
ففى الوجه الاوّل شبّه الصّنم بالعبد المملوك المسخّر للمولى فاستعير لفظ المشبّه به

المشبّه به للمشبّه بجامع المملوكيّة والمسخّريّة وفى الوجه الثانى ايضا استعير
لفظ العبد للصّنم الا انّ الوجه الاوّل استعارة حقيقة والوجه الثانى ليس باستعارة
حقيقيّة بل تهكميّة وفى المعالم قال مقاتل قوله عباد امثالكم اراد به الملئكة و
الخطاب مع قوم يعبدون الملائكة والاوّل اصحّ انتهى **قوله** ثمّ عاد عليه بالنقض
اى على ما ذكر من كونها عبادا امثالهم **قال** تعالى الهم ارجل يمشون بها الآية وبخّهم
على عبادة من هو فى غاية العجز قال مولانا العلامة فى تزييف الوجه الثانى وترجيح
الوجه الاوّل انّ الوجه الثانى يأباه الفصل بقوله فادعوهم الخ فانتظامه مع سياق
الكلام والتيامه للمقام على الوجه الاوّل كما لا يخفى على ذى الافهام **قوله** على انّها نافية
عملت عمل ما الحجازية ولم يثبت قال ابو حيّان اعمال ان اعمال ما الحجازية فيه خلاف
اجاز ذلك الكسائى واكثر الكوفيّين ومن البصريّين ابن السّراج والفارسى وابن الجنى
ومنع من اعمالها الفرّاء واكثر البصريين واختلف النّقل عن سيبويه والمبرد والصحيح
انّ اعمالها لغة ثبتت ذلك فى النّثر والنّظم ذكرنا ذلك مشبعًا فى شرح التسهيل و
اُعْتُرِضَ بانّه على هذا تناقض القراءة المشهورة لاثباتها المماثلة وهذه تنفيها و
اجيب بان المماثلة فى القرائتين لم تتوردا على محلّ واحد فالمماثلة المثبتة من
حيث كونها مملوكة مسخّرة والمنفيّة من حيث كونها مسلوبة الاعضاء والجوارح النّافعة فذه
النّافعة **قوله** ويبطشون بالضّمّ ههنا اى بضمّ الطّاء فالكسر والضّمّ فى الطّاء لغتان
قال تعالى قل ادعوا شركاءكم للتعجيز **قوله** اى ومن عادته تعالى ان يتولى الصّالحين من
عباده فضلاً عن انبيائه كتب مولانا العلامة فى الحاشية وفيه انّ اعيان الانبياء
كيوسف وسليمان عليهما السّلام طلبوا اللّحوق بالصّالحين والدّخول فى زمرتهم
فعبارة فضلاً لم تصادف محزّها انتهى والجواب انّ للايمان اربع مراتب بعضها فوق
بعض اسفلها رتبة الصّلاح وفوقها رتبة الشّهادة وفوقها رتبة الصّديقيّة وفوقها
رتبة النّبوّة فاصناف المؤمنين نبيّهم ووليّهم وصدّيقهم وشهيدهم كلّهم من
الصّالحين فقول يوسف الحقنى بالصّالحين وقول سليمان وادخلنى برحمتك فى عبادك
الصّالحين المراد بالصّالحين فيهما هم الذين اقترن صلاحهم برتبة النبوة او انّ
ذلك على سبيل التواضع منهما نحو شك ابراهيم ونحن احقّ بالشكّ من ابراهيم وههنا
اسرار لا يجوز كشفها لان الكتاب يقع فى يد اهله وغير اهله **قوله** يشبهون النّاظرين
اليك لانّهم صُوِّروا بصورة من ينظر الى من يواجهه فى الكشاف ينظرون اليك يشبهون
النّاظرين اليك لانّهم صوّروا اصنامهم بصورة من قلب حدقته ينظر الى الشئ انتهى
فى الوجيز وتراهم ينظرون اليك تحسبهم يرونك وهم لا يبصرون وذلك لان لها
اعينًا مصنوعةً مركّبةً بالجواهر حتّى يحسب الانسان انها تنظر اليه انتهى قال
الحافظ ابو الفرج قوله وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا فى المراد بهؤلاء قولان
احدهما انّهم الاصنام ثمّ فى قوله وتراهم ينظرون اليك قولان احدهما يواجهونك
تقول العرب دارى تنظر الى دارك وهم لا يبصرون لانه ليس فيهم ارواح والثانى
وتراهم كأنّهم ينظرون اليك لان لهم اعينا مصنوعة فاسقط كاف التّشبيه
كقوله وترى النّاس سكارى اى كانّهم سكارى وهم لا يبصرون فى الحقيقة وانّما

اخبر عنهم بالهاء والميم لانهم على هيئة بني آدم والقول الثاني انهم المشركون
فالمعنى وتراهم ينظرون اليك باعينهم ولايبصرون بقلوبهم انتهى فالزمخشري
والمصنف جعلا مرجع الضماير الاربعة في قوله وتريهم ينظرون اليك وهم لايبصرون
الاصنام فقط على طبق مافعله الامام الواحدي في الوجيز والخطاب حينئذ في قوله
وتراهم لواحد معين او غير معين ولم يجعلا مرجع الضماير الاربعة المشركين
كما جعل في القول الآخر فلذا لم يقدرا في قوله ينظرون اليك وهم لايبصرون في الفعل
الثاني بقلوبهم وفي الفعل الاول بعيونهم كما فعله بعض المفسرين والخطاب في
تدعوا اما لرسول الله عليه السلام والمؤمنين او لرسول الله عم فقط وصيغة الجمع
للتعظيم وفي قوله وتراهم على هذا القول اما لرسول الله عليه السلام او لمطلق الداعي
وعلى القول الاول لرسول الله عم في تفسير الثعلبي وتريهم يا محمد يعني الاصنام انتهى
ويحتمل ان يكون لمطلق الداعي **قوله** المعروف المستحسن من الافعال في الوجهين
وامر بالعرف يعني المعروف الذي يعرف حسنه كل احد واعرض عن الجاهلين لا
تقابل السفيه بسفهه فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله كيف يارب والغضب
فنزل قوله تعالى واما ينزغنك الآية **قوله** فلا تماراهم من المماراة وهي من المجادلة
يقال ماريت الرجل امار يه مراء اذا جادلته **قوله** ولا تكافيهم بهمزة ساكنة وهو مجزوم
بلا كالذي قبله **قال** تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه
سميع عليم قال ابو حيان ان شرطية وما زائدة ونزغ هو الفاعل وهو مصدر يراد به
اسم الفاعل اي نازغ وهذا التركيب جاء في القرآن كثيرا بزيادة ما وبنون التأكيد
كقوله تعالى واما تخافن واما نذهبن واما نرينك وختم بهاتين الصفتين
(اي سميع بصير)
لان الاستعاذة تكون باللسان ولاتجدي الا باستحضار معناها فالمعنى سميع للاقوال
عليم بما في الوسيط فاستعذ بالله اطلب النجاة من تلك الوسوسة بالله اي قل اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم في تفسير الثعلبي قال سعيد بن المسيب شهدت عثمان مع عبد
الرحمن بن عوف وكان بينهما نزغ من الشيطان فما ابقى واحد منهما لصاحبه شيئا
ثم لم يبرحا حتى استغفر كل واحد منهما لصاحبه **قوله** شبه وسوسة اغراءهم
على المعاصي الخ اشار الى ان في الآية استعارة تبعية حيث شبه الوسوسة للاغراء
على المعاصي بالنزغ فاستعير لها لفظ النزغ ثم اشتق منه ينزغنك **قوله** وسميع
باقوال الاولى لاقوال **قوله** لمة منه اي مس او شيء قليل قال الجوهري اصابت فلانا
من الجن لمة وهو المس والشئ القليل في الوسيط اذا مسهم طايف من الشيطان
اذا مسهم عارض من وسوسة الشيطان وقال مجاهد وسعيد بن جبير في هذه
الآية هو الرجل يغضب الغضبة فيذكر الله فيكظم الغيظ وروى الليث عن مجاهد
قال هو الرجل يهم بالذنب فيذكر الله ويدعه وهو قوله تذكروا فاذا هم مبصرون
اي يبصرون مواقع خطائهم بالتذكر والتفكر قال الامام القشيري وفيه دليل على ان
المتقين قد يبتليهم ذلك وهو في حال غفلتهم عن ذكر الله والذاكر قد يغفل فلكل صارم
نبوة ولكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة ولكل قاصد فترة ولكل ساير وقفة
ولكل عارف حجبة قال النبي عليه السلام ان الحدة لتعتري خيار امتي اي قد يعتريهم

قد يعتريهم ذلك مع علو رتبهم فيخرجهم عن دوام الحلم قال مولانا سعدي ان
في الخطاب مع رسول الله تعالى عليه وسلم بكلمة ان الدالة على عدم الجزم وفي
بيان حال المتقين بكلمة اذا الدالة على الجزم **قوله** تأكيد وتقرير لما قبلها ببيان
ان ما امر به عليه السلام من الاستعاذة بالله تعالى سنة مسلوكة للمتقين
والاخلال بها ديدن الغاوين **قوله** يمدهم الشياطين اي يطيلونهم ويزيدونهم
في الضلال كذا في الثعلبي فعلى هذا لم يكن قوله يمدونهم في الغي جاريا على ماهو له
قال مولانا سعدي ولايبعد ان يقال والله اعلم المعنى واخوان الشياطين يمدون
بالاتباع والامتثال فيكون الخبر جاريا على ماهو له على هذا الاحتمال ايضا **قوله** وقرئ
يمدونهم من امد قال الثعلبي وقرأ اهل المدينة يمدونهم بضم الياء وكسر الميم و
هما لغتان بمعنى واحد في الوسيط يمدونهم في الغي يطولون لهم الاغواء حتى
يستمروا عليه كقوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون ومن قرأ بضم الياء
من الامداد فقد استعمل ماهو من الخير في ضده وذلك ان الامداد انما جاء فيما يحمد
كقوله تعالى وامددناهم بفاكهة نمدهم به من مال وبنين اتمدونني بمال انتهى
قلت قول الواحدي هذا رد لقول الثعلبي وهما لغتان بمعنى واحد قال في الحافظ
ابو الفرج قرأ نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم والباقون بفتح الياء وضم الميم
قال ابو علي عامة ما جاء في التنزيل فيما يحمد ويستحب امددت كقوله اتمدونني
بمال انما نمدهم به من مال وامددناهم بفاكهة وما كان على خلافه يجيء على
مددت كقوله ويمدهم في طغيانهم فهذا يدل على ان الوجه فتح الياء الا ان وجه
قراءة نافع بمنزلة فبشرهم بعذاب اليم انتهى قلت فيكون الكلام من قبيل الاستعارة
التهكمية ولعل سكوت الزمخشري والمص هنا عليه لذلك التوجيه المذكور فقول
ابو حيان يمدونهم من امد ويمدونهم من مد وهما بمعنى واحد مخالف لقول هؤلاء
قوله ويمادونهم كأنهم يعينونهم بالتسهيل والاغراء وهؤلاء يعينونهم بالاتباع
والامتثال يريد ان المفاعلة ههنا محمولة على المشاركة بين الاثنين لا على الواحد
فعلى هذا لو اسند فعل يمادون الى اخوانهم وجعل الضمير البارز المرفوع في يمادون
راجعا الى اخوانهم والضمير المنصوب في يمادونهم الى الشياطين بمعنى ان اخوان الشياطين
يعينون الشياطين بالاتباع والامتثال اياهم كما ان الشياطين يعينون بالاغراء
فيكون التركيب من قبيل قاتل زيد عمروا فذكر زيد مرفوعا وعمرو منصوبا مع
وقوع الفعل بينهما على الاشتراك فكذا الكلام ههنا فيكون الخبر جاريا على ماهو له
ايضا **قال** تعالى واذا لم تأتهم باية قالوا لولا اجتبيتها قال الحافظ ابو الفرج واذا
لم تأتهم يعني المشركين وفي معنى الكلام قولان احدهما اذا لم تأتهم باية سالوها
تعنتا قاله ابن السائب والثاني اذا لم تأتهم باية لابطاء الوحي قاله مقاتل
وفي قوله لولا اجتبيتها قولان احدهما هلا افتعلتها من تلقاء نفسك قاله ابن عباس
ومجاهد وقتادة والسدي وابن زيد والفراء والزجاج وابن قتيبة في آخرين وحكى
عن الفراء انه قال العرب تقول اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا افتعلته
من قبل نفسك والثاني هلا طلبتها لنا قبل مسألتك ذكره الماوردي والاول

اصح قوله هلا جمعتها تقولا من نفسك كسائر ما تقراوه او هلا طلبتها من
الله فالمعنى الاول قول ابن عباس ومجاهد الخ والمعنى الثاني قول الماوردي
فالاول ناظر الى قوله من القرآن والثاني الى قوله او مما اقترحوه قال تعالى واذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون قال الامام الواحدي في
كتابه اسباب النزول بعد ذكر السند الى ابي هريرة عن ابي هريرة في هذه الآية
قال نزلت في رفع الاصوات وهم خلف رسول الله في الصلوة وقال قتادة كانوا
يتكلمون في صلوتهم اول ما فرضت كان الرجل يجيئ ويقول لصاحبه كم صليت
فيقول كذى كذى فانزل الله تعالى هذه الآية وقال الزهري نزلت في فتى من
الانصار كان رسول الله كلما قراء شيئا قراءه هو فنزلت هذه الآية وقال ابن
عباس ان رسول الله قراء في الصلوة المكتوبة وقراء اصحابه وراءه رافعين
اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الآية وقال سعيد بن جبير ومجاهد وعطا
وعمرو بن دينار وجماعة رضي الله تعالى عنهم نزلت في الانصات للامام في
الخطبة يوم الجمعة قال مولانا العلامة واما قول من قال في الخطبة فضعيف
لان الآية مكية والخطبة لم تكن الا بعد الهجرة انتهى اخرج ابن ابي حاتم وابو الشيخ و
ابن مردوية والبيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا قال نزلت في صلوة الجمعة وفي صلوة العيدين وفيما جهر به
من القراءة في الصلوة واخرج ابن مردوية والبيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا قال نزلت في رفع الاصوات خلفه
رسول الله في الصلوة وفي الخطبة يوم الجمعة وفي العيدين فنهاهم عن الكلام في الصلوة
وفي الخطبة لانها صلوة وقال من تكلم يوم الجمعة والامام يخطب فلا صلوة له
وقول الصحابي في سبب النزول في حكم الحديث المرفوع باجماع المحدثين واخرج عبد
الرزاق وسعيد بن منصور وابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن
ابي حاتم وابو الشيخ والبيهقي في القراءة عن مجاهد في هذه الآية واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا في الصلوة والخطبة يوم الجمعة واخرج عبد الرزاق وعبد
بن حميد وابن جرير عن مجاهد قال وجب الانصات في اثنين في الصلوة والامام
يقرأ ويوم الجمعة والامام يخطب فهذا مجاهد تابعي جليل امام في الحديث والتفسير
واخرج حديثه اصحاب الكتب الستة وذلك نادر في الرواة يشهد قوله لما روى
عن ابن عباس فنقول ان الآية المذكورة وان لم يرد في استثنائها عن كونها مكية
رواية فيما رأيت الآن حديث ابن عباس الوارد في سبب نزول هذه الآية
يقتضي ان لا تكون الآية مكية بل مدنية لما تحققت مرارا ان كون الصورة مكية
لا يستلزم كون كل آية مذكورة فيها مكية بل يجوز ان يكون بعض منها مدنية
سيما وحديث ابن عباس اخرجه ابن ابي حاتم في تفسيره وقد قال التزمت في هذا
التفسير ذكر الاحاديث الصحيحة فاذا صح الحديث بشهادة مثل ابن ابي حاتم
ويشهد له حديث آخر مروي عن ابن عباس وكذا حديث آخر مروي عن مجاهد يلزم
ان يكون هذه الآية مدنية بقرينة هذه الاحاديث والآثار سيما وقد ذكر في

وقد ذكر في جملة الاحاديث الواردة في سبب نزول هذه الآية حديث يشهد
لما ذكرنا شهادة بينة وهو اخرج عبد بن حميد وابن ابي حاتم والبيهقي في سننه
عن مجاهد قال قراء رجل من الانصار خلف النبي عليه السلام في الصلوة فنزلت
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الآية فالقول بالتضعيف والتزييف
من مولانا بعد ما ورد القول برواية صحيحة عن ابن عباس وبعد قول هؤلاء
الاعلام بمثله اعني سعيد بن جبير ومجاهد وعطا وعمرو بن دينار وجماعة مثلهم
جراءة عظيمة وجسارة جسيمة تشهد لكمال تساهله في تتبع الاحاديث والآثار
قوله واحتج به من لا يرى القراءة على المأموم وهو ضعيف قال الشيخ زكريا عند
قوله وهو ضعيف اي مردود بخبر الصحيحين لا صلاة لمن لم يقراء فيها بفاتحة
الكتاب انتهى وهو تهور وخروج عن الانصاف وميل الى الاعتساف اذ القول
بان هذه الآية واردة في وجوب الانصات للمأموم خلف الامام ليس بقول
واحد من الصحابة بل ذلك قول ابي هريرة وقول ابن عباس في طريق آخر وقول عبد
الله بن مغفل وقول ابن مسعود وقول علي كرم وجهه وقول زيد بن ثابت وقول جابر
وقول عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم اجمعين ولولا خوف الاطالة لذكرت الائمة
المخرجين من المحدثين باعيانهم مع الاحاديث المروية عن هؤلاء الاصحاب وقد
اخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن ابي حاتم وابو الشيخ والبيهقي عن ابن مسعود انه
صلى باصحابه فسمع ناسا يقرؤن خلفه فلما انصرف قال اما آن لكم ان تفهموا اما
آن لكم ان تعقلوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا كما امر الله تعالى واخرج
ابن ابي شيبة والطبراني في الاوسط وابن مردوية والبيهقي في القراءة عن ابي وائل
عن ابن مسعود انه قال في القراءة خلف الامام انصت للقرآن كما امرت فان في
الصلاة شغلا وسيكفيك ذلك الامام واخرج ابن ابي شيبة عن علي من قراء خلف
الامام فقد اخطأ الفطرة واخرج ابن ابي شيبة عن زيد بن ثابت لا قراءة خلف
الامام واخرج ابن ابي شيبة عن ابي هريرة قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به
فاذا كبر فكبروا واذا قرئ فانصتوا واخرج ابن ابي شيبة عن جابر ان النبي قال من
كان له امام فقراءته له قراءة ولقد قال ابراهيم النخعي ذلك الامام الكبير فيما اخرج
ابن ابي شيبة عنه اول ما احدثوا القراءة خلف الامام وكانوا لا يقرؤن فنقول
بعد ذلك كله اذا قلنا ان كلمة من الواقعة في خبر الصحيحين لا صلاة لمن لم يقراء
فيها بفاتحة الكتاب عبارة عمن اذا صلى منفردا وعمن اذا كان اماما بقرينة تلك
الاحاديث المذكورة ههنا فمن اين لك يا شيخ زكريا نفي هذا المعنى ونفي كون الانصات
للمأموم واستماعه لقراءة الامام الفاتحة قائما مقام قراءته الفاتحة كما قام
استماع الجماعة والخطبة في الجمعة قائما مقام الركعتين فكما ان هذا ليس بجعلنا بل
بالاحاديث والآثار كذلك ليس ذلك بجعل من عندنا بل ثبت بالاحاديث والآثار
فمن اين لك سلب هذا ومحصل الكلام ان قراءة الفاتحة اعم من قراءتها حقيقة
ومن قراءتها حكما وليس هذا التعميم من عندنا وبرأينا بل بالاحاديث والآثار فاذا
رضي الخصم بهذا التعميم تم الدست فان قراءة الامام تقوم قراءة المأمومين سواء

كانت في الجهرية او في المخافتة وان لم يرض بذلك بل ادعى بتحقق قراءة الفاتحة
من المصلي حقيقة فنقول بتخصيص من في قوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقراء
بفاتحة الكتاب بمن اذا كان اماما وبمن اذا كان منفردا جمعا بين الكتاب والسنة
وبين الاحاديث والاثار فلم يكن هذا التخصيص من عندنا وبراينا ذلك
بل بالاحاديث والاثار وتفسير الصحابة والتابعين الاية المذكورة اعني واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون والاحاديث التي اشرنا اليها كثير منها
صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف فليكن الضعفاء للشواهد والاعتبارات
كما ان الصحيح والحسن منها للاثبات وقد سمعت انكار ابن مسعود وسيدنا علي كرم
الله وجهه وقول ابراهيم النخعي فقولك يا شيخ مردود بخبر الصحيحين مردود لانا
ما تركنا العمل بحديث الصحيحين بل عملنا به وبالاية المفسرة المبينة بالاحاديث
الواردة عن رسول الله وعن الصحابة فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون وكذا
قول البيضاوي وهو ضعيف كلام ضعيف ناش من التسامح والتساهل في تتبع
الاحاديث والاثار **قال** تعالى ولا تكن من الغافلين في حقايق السلمي قال سهل
حقا اقول لكم لا باطلا يقينا لا اشكا ما من احد ذهب منه نفس واحد بغير ذكر
الا وهو غافل وقيل الغافل من غفل عن مراد الله تعالى وقيل الغافل من لا يتميز بين
زيادته ونقصانه وقيل الغافل من غفل عن درك حقايق الامور **قال** تعالى ان
الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون قال الامام
القشيري اثبت له عندية الكرامة وحفظ عليهم احكام العبودية لا ينفك
حال جمعهم عن نعت تفرقتهم هذه سنة الله تعالى مع خواص عباده يلقنهم خصايص
عين الجمع ويحفظ عليهم حقايق عين التفرقة لئلا يخلو عن خصايص عين الجمع
في اوان العبودية وعن اداب العبودية في اوان وجود الحقيقة **قوله** وعن النبي
عليه السلام اذا قرا ابن ادم السجدة فسجد الخ رواه مسلم وغيره **قوله** وعنه عليه
السلام من قراء سورة الاعراف جعل الله الخ موضوع تم سورة الاعراف بعون
الله تعالى وحسن توفيقه له الحمد حمدا عند كل طرفة عين وتنفس كل نفس و
صلواة الله وتسليماته على نبينا صلوة ما اختلف الملوان وتعاقب العصرات
وعلى ساير الانبياء والمرسلين والاتقياء والصالحين والحمد لله رب العالمين

سورة الانفال مدنية وايها ست وسبعون وبنستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

في تفسير التيسير سورة الانفال مدنية وقيل الا اية وهي قوله واذ يمكر بك
الذين كفروا الاية وقيل غير قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك فانها
نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال وهي خمس وسبعون اية وقيل ست
وقيل سبع وكلماتها الف ومايتان واربع وثلثون وحروفها خمسة الاف
ومايتان واحد وتسعون **قال** تعالى يسئلونك عن الانفال في الكشاف النفل
الغنيمة لانها من فضل الله تعالى وعطائه قال لبيد ان تقوى ربنا خير نفل
والنفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه من المغنم وهو ان يقول

ان يقول الامام تحريضا على البلاء في الحرب من قتل قتيلا فله سلبه او قال
لسرية ما اصبتم فهو لكم او فلكم نصفه او ربعه ولا يخمس النفل ويلزم الامام
الوفاء بما وعد منه وعند الشافعي في احد قوليه لا يلزمه في الكشف واصل
النفل الزيادة يقال لهذا على هذا نفل اي فضل وزيادة ومنه النافلة في
الصلوة والولد **قوله** اي الغنايم يعني حكمها السؤال يجيئ بمعنى الاستعلام و
بمعنى الاستعطاء والثاني يتعدى الى مفعولين نحو سالته درهما والاول يتعدى
بعن وقول المص يعني حكمها يشعر بان المراد من السؤال ههنا هو المعنى الاول
قوله وسبب نزوله اختلاف المسلمين في غنايم بدر انها كيف تقسم ومن تقسيم
المهاجرين منهم او الانصار وقيل شرط رسول الله عليه السلام لمن كان له
غناء ان ينفله الخ قال التفتازاني مبناه على كون النفل هو الغنيمة وقوله بعد
ذلك شرط لمن كان له بلاء اي غناء في الحرب مبناه على كونه اسما لما يعطاه
الغازي زايدا على سهمه وعلى الوجهين السؤال استعلام لتعديته بعن وعلى
قراءة يسئلونك الانفال استعطاء فيختص بالوجه الثاني انتهى وعبارة الكشاف
فسالوا رسول الله كيف تقسم ولمن الحكم وقسمها للمهاجرين ام للانصار ام
لهم جميعا اظهر من عبارة المص لانها توهم ان المهاجرين او الانصار ممن يصدر
عنهم القسمة وانهم القاسمون وليسوا هم القاسمين والقاسم انما هو رسول الله
ليس الا والمهاجرون والانصار هم المقسوم عليهم ثم ما ذكره الزمخشري والمص
ههنا معنى حديث اخرجه ابن حبان والحاكم من حديث عبادة ابن الصامت وقوله
قيل شرط رسول الله لمن كان له غناء الحديث اخرجه ابو داود والنسائي وابن حبان
والحاكم وصححه عن ابن عباس لكن قال ابن حجر في تخريج احاديث الكشاف قوله حتى
قتلوا سبعين واسروا سبعين ليس في هذا الحديث وكلمة غناء ذكر الشيخ زكريا
انها بفتح المعجمة وبالمد النفع وفي بعض طرق هذا الحديث وقع بلاء بدل غناء وهو
يؤيد ان يكون الكلمة واقعة بالعين المهملة لا بالغين المعجمة لان الغناء بالمعجمة
لا يناسب المقام مناسبة الغناء بالمهملة والمد وهو ظاهر **قوله** كنا ردا لكم
ردا بكسر الراء وسكون الدال المهملتين بعده همزة اي عونا **قوله** وفئة
يتحاذونها اي يجتمعون اليها عند انهزامكم قال الجوهري انحاز الجمع وكل من ضم الى
نفسه شيئا فقد حازه حوزا وانحاز القوم تركوا مركزهم **قوله** ولهذا قيل لا يلزم الامام
ان يفي بما وعد وهو قول الشافعي اي لقسمة رسول الله المال بينهم على السواء بعد
ما نفل لمن كان له غناء فلو اعطاهم ما نفله لزم حرمان من كانوا فئة وردا
للمون المال قليلا قال الامام ابو حنيفة مطلقا والشافعي في احد قوليه رضي الله
عنهما لا يلزم الامام ان يفي بما وعد فالامام ابو حنيفة والامام الشافعي في
احد قوليه رضي الله عنهما لا يلزم الامام ان يفي بما وعد فالامام ابو حنيفة والامام
الشافعي في احد قوليه احتجا على ما ذهبا اليه بفعله عليه السلام هذا في وقعة
بدر **قوله** قتل اخي عمير قتل شهيدا وكان سنه ادرك ستة عشر او سبعة عشر
عاما وجملة من استشهد في بدر من المسلمين اربعة عشر ستة من المهاجرين

وثمانية من الانصار ستة من الخزرج واثنان من الاوس قوله وقتلت سعيد بن
العاص قال ابو عبيد صاحب كتاب الغريب كذا فيه سعيد بن العاص والمحفوظ
عندنا العاص ابن سعيد قوله اطرحه فى القبض القبض بالتحريك ما قبض
من اموال الناس والمراد ههنا المقبوض من الغنايم قوله الحال التى بينكم بالمواساة
والمساعدة فيما رزقكم الله تعالى وتسليم امره الى الله والرسول فى الكشاف
فان قلت ما حقيقة قوله ذات بينكم قلت احوال بينكم يعنى ما بينكم من الاحوال
حتى يكون احوال الفة ومحبة واتفاق كقوله بذات الصدور وهى مضمراتها
لما كانت الاحوال ملابسة للبين قيل لها ذات البين كقولهم اسقنى ذا انائك
يريدون ما فى انائك من الشراب قال تعالى ان كنتم مؤمنين قال ابو حيان
قال ابن عطية وجواب الشرط فى قوله المتقدم واطيعوا وهذا هو مذهب
سيبويه ومذهب ابى العباس ان الجواب محذوف متأخر يدل عليه المتقدم
تقديره ان كنتم مؤمنين اطيعوا ومذهبه فى هذا ان لا يتقدم الجواب على الشرط
والذى قاله مخالف لكلام النحاة فانهم يقولون ان مذهب سيبويه ان
الجواب محذوف وان مذهب ابى العباس وابى زيد الانصارى والكوفيين
جواز تقديم جواب الشرط عليه وهذا هو النقل الصحيح قوله فان الايمان يقتضى
ذلك كل واحد من التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله لازم
مستقل للايمان بحيث اذا انتفى واحد منها انتفى الايمان كما هو مذهب المعتزلة
فاصل الايمان ملزوم عندهم لكل واحد من الثلثة بحيث اذا لم يوجد فى العبد
واحد منها يخرج من الايمان عندهم وان لم يدخل فى الكفر حتى يجوزون
الصلوة خلفه وذلك اثبات المنزلة بين الكفر والايمان فقول المص فان الايمان
يقتضى ذلك اما ان يراد بذلك ما ذكر من الامور الثلثة او واحد منها وعلى
كل من التقديرين لا يصح هذا الكلام لان اصل الايمان لا يقتضى شيئا من
ذلك اى لا المجموع ولا واحدا منها بمعنى ان واحدا منها اذا انتفى من العبد انتفى
الايمان لان الايمان عند اهل الحق هو التصديق بما اخبر به رسول الله من الله
تعالى فاذا لم يكن العبد متصفا بواحد منها مع تحقق التصديق القلبى منه
يكون مؤمنا عاصيا عند اهل الحق والصواب اسقاط هذا القول من البين
والاقتصار على قوله ان كنتم كاملى الايمان الا ان يراد بالاقتضاء واللزوم اللزوم
المعتبر عند اهل العربية واهل الاصول لا اللزوم المعتبر عند اهل الميزان وهو اللزوم
بمعنى امتناع الانفكاك قوله هو الرجل بهم بمعصية هو بضم الهاء اى يريدها
هو مقابل لقوله فرغت لذكره والفرق بينهما ان الثانى يهم بالمعصية بخلاف
الاول قوله اتق الله فينزع عنه يقال نزع عن الامر نزوعا اذا انتهى عنه اى
فينتهى عنه ويمتنع قوله ومحاسن عطف على مكارم قوله وهى العيار عليها
اى المعيار على مكارم اعمال القلوب قوله الصلاة والصدقة بالنصب بدل
من محاسن او عطف بيان لها قوله صفة المصدر محذوف اى لمصدر مؤمنون
حذف الموصول واقيم الصفة مقام الموصوف قوله او مصدر مؤكد اى مصدر

اى مصدر مؤكد للجملة التى هى اولئك هم المؤمنون قوله كقوله هو عبد الله حقا
اى حق ذلك حقا قال تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من
المؤمنين لكارهون قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى متعلق هذا الكاف
خمسة اقوال احدها انها متعلقة بالانفال ثم فى معنى الكلام ثلثة اقوال
احدها ان تأويله امض لامر الله فى الغنايم وان كرهوا كما مضيت فى خروجك
من بيتك وهم كارهون قاله الفراء والثانى ان الانفال لله والرسول
بالحق الواجب كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان كرهوا ذلك قاله الزجاج
والثالث ان المعنى يسألونك عن الانفال مجادلة كما جادلوك فى خروجك
حكاه جماعة من المفسرين والثانى انها متعلقة بقوله فاتقوا الله واصلحوا و
المعنى ان التقوى والاصلاح خير لكم كما كان اخراج الله تعالى نبيه محمدا خيرا لكم
وان كرهه بعضكم هذا قول عكرمة والثالث انها متعلقة بقوله يجادلونك
فالمعنى مجادلتهم اياك فى الغنايم كاخراج الله اياك الى بدر وهم كارهون
قاله الكسائى والرابع انها متعلقة بقوله اولئك هم المؤمنون والمعنى
وهم المؤمنون حقا كما اخرجك ربك من بيتك بالحق ذكره بعض ناقلى التفسير
والخامس ان كما فى موضع قسم معناها والذى اخرجك من بيتك قاله ابو
عبيدة واحتج بان ما فى موضع الذى ومنه وما خلق الذكر والانثى قال ابن
الانبارى وفى هذا القول بعد لان الكاف ليست من حروف الاقسام وفى
هذا الخروج قولان احدها انه خروجه الى بدر وكره ذلك طائفة من اصحابه
لانهم علموا انهم لا يظفرون بالغنيمة الا بالقتال والثانى انه خروجه من مكة
الى المدينة للهجرة وفى معنى قوله بالحق قولان احدهما انك خرجت ومعك الحق
والثانى انك خرجت بالحق الذى وجب عليك وفى قوله وان فريقا من المؤمنين
لكارهون قولان احدهما كارهون خروجك والثانى كارهون لصرف الغنيمة
عنهم وهذه كراهة الطبع لمشقة السفر وليست كراهة لامر الله تعالى انتهى
قال الامام الثعلبى وقال بعضهم الكاف بمعنى على تقديره امض على الذى اخرجك
ربك ذكره ابو حيان عن الكلبى وقال ابو عبيدة هو بمعنى القسم مجازه والذى
اخرجك لان ما فى موضع الذى وجوابه يجادلونك وعليه يقع القسم تقديره
يجادلونك والله الذى اخرجك من بيتك بالحق وقيل الكاف بمعنى اذ تقديره
واذكر اذ اخرجك ربك من بيتك المدينة الى بدر بالحق انتهى قوله خبر مبتداء
محذوف الخ ذكر المص مثل الزمخشرى فى قوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق
وجهين الرفع والنصب قال ابن الشجرى فى اماليه القول بان الكاف نعت لمصدر
كما فى الوجه الثانى ضعيف لتباعد ما بينهما بعشر جمل والوجه هو الاول والعلامة
الطيبى رجح النصب على الرفع وقال قلت بل الوجه الثانى ادق لشباهة من الاول
والتشبيه فيه اكثر تفصيلا لانه حينئذ من تتمة الجملة السابقة داخل فى حيز
القول مع مراعات الالتفات فجعل يفصل الكلام تفصيلا ويبين المرام تبيينا
فمن اراد الوقوف فليراجعه قوله كحال اخراجك مضاف الى المفعول قوله فى كراهتهم لك

مع انها هى الاولى بحالهم الضمير للحال ذكره باعتبار المضاف اليه قوله ان عير
قريش اقبلت من الشام فى القاموس العير بالكسر القافلة او الابل تحمل الميرة
بلا واحد من لفظها او كل ما امير عليه ابلا كانت او حميرا او بغالا قوله وعمرو
بن هشام قال ابن حجر فى تخريج احاديث الكشاف وهذه القصة منتزعة
عن سيرة ابن هشام عن محمد بن اسحاق الا قوله ان فى اهل العير عمرو بن هشام
فان عمرو بن هشام هو ابو جهل ولم يكن فى العير انما كان فى النفير قوله تنادى
ابو جهل فوق الكعبة والعجب ان هذا الكلام ينادى باعلى صوت ان ابا جهل
ليس فى العير فى ذلك الوقت ومع ذلك وقع فى الكشاف وتفسير القاضى كما
رأيت قوله يا اهل مكة النجاء النجاء بالمد الاسراع وهو مصدر منصوب
بفعل مضمر اى اسرعوا الاسراع او على الاغراء اى الزموا الاسراع قال الطيبى اللام
فيه للجنس قوله على كل صعب وذلول اى اسرعوا مجتمعين ولا تتفقوا لان تختاروا
للركوب ذلولا دون صعب قوله عيركم اموالكم اى الزموها وبادروها و
احفظوها قال الطيبى اموالكم بدل من عيركم قوله ثم حلق بها التحليق بالشئ
الرمى به الى فوق قوله فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة ليس معنى الجميع ههنا لم
يبق فى مكة احد الا خرج بل هو بمعنى الجمع فمعنى الكلام فخرج ابو جهل بجمع عظيم
من اهل مكة فلفظ الجميع مجاز عما ذكرنا والعلاقة والقرينة كل منهما واضح قوله
وكان رسول الله بوادى دفران بدال مهملة وقاف وراء مهملة واد قريب
من الصفراء قوله فاستشارهم اى فى طلب العير وحرب النفير قوله فقام ابو بكر
وعمر فاحسنا اى احسنا الكلام واما لاه الى المضى الى جانب العدو قوله فوالله
لو سرت الى عدن ابين ما تخلف عنك رجل من الانصار قال فى النهاية عدن
ابين مدينة معروفة باليمن اضيفت الى ابين بوزن ابيض وهو رجل من حمير
عدن بها اى اقام وقيل ابين اسم قصبة بينها وبين عدن ثمانية فراسخ تجلب
منها الى عدن الفواكه والخضروات ولما كان سعد بن عبادة سيد الخزرج ولم
يكن سيد جميع الانصار وسيد الاوس انما هو غيره وهو سعد بن معاذ ما
نشط عليه السلام قول سعد بن عبادة ما تخلف عنك رجل من الانصار اذ
ليس جميع الانصار تحت طاعته وقتئذ قوله وقد شرطوا حين بايعوه بالعقبة
انهم براء من ذمامه حتى يصل الى ديارهم يوضح ذلك ما ذكر فى كتب السير من
ان الانصار قالوا له عليه السلام حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك
حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت الينا فانت فى ذمامنا نمنعك مما نمنع منه
ابناءنا ونساءنا فقول الشهاب ههنا انما معنى قوله حتى يصل الى ديارهم
حتى يصل العدو الى ديارهم وقيل حتى يصل النبى عليه السلام الى ديارهم
ولا وجه له كلام مخالف لكتب السير والعجب كل العجب ان ما ذكرناه من كتب
السير هو بعينه صريح كلام سيرة ابن هشام وغيره قوله فتخوف ان لا يروا نصرة
الا على عدو دهمه بالمدينة دهمه بكسر الهاء وفتحها اى فجاءه بالمدينة قوله
لو استعرضت بنا هذا البحر اى طلبت منا ان نقطعه عرضا فى صحبتك قوله

قوله فنشطه قوله بفتح النون وتشديد الشين المعجمة من التنشط و
التفريح قوله وقيل انه عليه السلام لما فرغ من بدر قيل له عليك بالعير
فناداه العباس وهو فى وثاقه لا يصلح فقال له لم فقال لان الله وعد
احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك فكره بعضهم قوله وليس هذا
القول اعنى قوله فكره بعضهم قوله من الحديث بل هو من كلام المصنف
لان هذا الحديث اخرجه احمد والترمذى وحسنه والحاكم وصححه من حديث
ابن عباس وليس فى واحد منها هذا القول مع ان المص اسقط من هذا الحديث
تمامه لان فى تخريج الجميع تمام الحديث ليس قوله وقد اعطاك ما وعدك بل
بعده قال صدقت ولقد خالج فى بالى انه يحتمل ان يكون هذه الزيادة اعنى
قوله فكره بعضهم قوله من تمام حديث اخرجه غير هؤلاء فاقول رأيت ان
هذا الحديث اخرجه الفريابى وابن ابى شيبة وعبد بن حميد وابو يعلى وابن
جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم والطبرانى وابو الشيخ كلهم عن ابن عباس وليس
فى واحد منهم هذه الزيادة بل وقع الحديث فى الجميع مثل ما ذكرنا اولا من احمد
والترمذى والحاكم بعينه مع تمام الحديث بقوله قال صدقت فكان ينبغى على المص
ههنا امور الاول ان لا يسقط تمام الحديث من البين والثانى ان لا يذكر هذا
الحديث بصيغة التمريض والتضعيف لما تحققت انه حديث صحيح ثابت عن رسول الله
اثبته النقاد من الحفاظ والثالث ان لا يذكر هذه الزيادة بوجه يوهم
كونها من تمام الحديث بل تذكرها على وجه لا يوهم خلاف المقصود قال مولانا
سعدى عند قول المص فكره بعضهم قوله اى قول رسول الله عليه السلام الظاهر
ان الفاء فاء النتيجة والتفريع اى اذا تقرر ان القصة جرت على ما ذكر فقد
تبين ان بعض الصحابة كره قوله عليه السلام وكلهم وقد تمت القصة بنقل
مقالة العباس وكان المقصود من نقل القصة تفسير قوله تعالى وان فريقا
من المؤمنين لكارهون لكن فى كلام المص التباس حيث يوهم ظاهره اعادة ضمير
قوله الى العباس انتهى قال مولانا سنان عند بيان ما وقع فى الحديث من
الكلام وهو فناداه العباس وهو فى وثاقه لا يصلح اى فى قيده لانه رضى
الله تعالى عنه من جملة الاسارى السبعين ولم يؤمن بعد اى لا يصلح هذا الرأى
لان يكون رأيا قاله اما استهزاء بهم وامتعاضا لهم عن العير بما هو مسلم عندهم
انتهى وهو كلام فاسد ناشئ من التسامح فى المراجعة بكتب السير والطبقات ومن
التساهل من تتبع الاحاديث والاثار لان القول المختار ان عباس رضى الله تعالى
عنه وارضاه كان ممن اسلم من بنى هاشم فى مكة قبل هجرته عليه السلام الى المدينة
مثل حمزة وعلى وجعفر وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين غايته انهم اظهروا
اسلامه وهو رضى الله تعالى عنه كان يكتم اسلامه من قومه لانه كان ذا مال
وله خلطان مشركين فرأى المصلحة فى كتم اسلامه انتظارا لقوة الاسلام وظهوره
وفى كتب السير والاثار قال عكرمة قال ابو رافع مولى رسول الله كنت غلاما للعباس
بن عبد المطلب وكان الاسلام قد دخلنا اهل البيت واسلمت ام الفضل وكان

العبّاس يهاب قومه ويكره ان يخالفهم وكان يكتم اسلامه وكان ذا مال
كثير متفرق فى قومه انتهى ثم انّه اجمع ائمّة الحديث والسّير ان خروجه رضى الله
تعالى عنه بالنفير كان كرها وقد اجتهد فى عدم الخروج مع المشركين فلم يتيسّر
لانّ صناديد قريش حمعوا على خروجه معهم حتى انهم مع استصحابهم اياه
فى النفير كانوا يتّهمونه بالميل الى غلبة رسول الله واصحابه عليهم ويستشعرون
منه ذلك ويعرّضونه بذلك فى كلامهم كل ذلك منقول من كتب الاحاديث
والسّير والعجب كل العجب انه كان اخرحديث ابن عباس الذى ذكره المصنف واخرجه
هؤلاء الاعلام كما تحققت قال صدقت فضمير قال فى الحديث الى رسول الله و
الخطاب فى قوله صدقت الى عباس اى ياعمّ صدقت فى هذا القول وبرهت
هذا تحسين منه عليه السّلام واستحسان لهذا الكلام من عمّه عباس فالقول
بانّ هذا الكلام من العبّاس وهو مواجه للرسول فى ملاء من الاصحاب الكرام
وقع وصدر على طريق الاستهزاد والسّخرية بهم بيّن البطلان وظاهر الفساد
نعم قال ابن التمجيد ايضا انّ العبّاس لم يؤمن بعد الا انّه لم يقل انه صدر هذا
الكلام من العبّاس على طريق الاستهزاء بهم وهذا القول هيّن بالنّسبة الى
القول بالاستهزاء لانه لو سلّم انّه لم يسلم بعد فصدور هذا الكلام من
العبّاس على طريق الاستهزاء والسّخرية يستهجنه الشوق والذوق كما تحققت
ربّنا اغفرلنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا ربّنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
قوله وما كان فيهم الا فارسان المقداد بن الاسود والزبير بن العوام وقيل
فارس واحد وهو المقداد وقيل ثلثة ثالثها مرثد ابن ابى مرثد الغنوى **قال**
تعالى احدى الطائفتين اى العير او النفير **قوله** فانه لم يكن فيها الا الاربعون فارسًا
قال الشيخ زكريّا لا يخفى انّ الحصر لا دخل له فى التعليل انتهى يريد انهم يؤدّون
الذهاب الى العير فى صورة ما اذا كان عدد الفوارس انقص ممّا ذكر مثل الخمسة
والثلثة والثلثين والخمسة والعشرين فالتعليل على حاله اذا قيل فانّه لم يكن
فيها الا عشرون فارسًا مثلا وقس عليه الصور الاخرى قلنا انّ الحصر فى العدد
المذكور له مدخل عظيم فى التعليل اذ الوحظ الحصر المذكور بالنسبة الى ما فوقه
مثل المائة والمائتين والثلثمائة مثلا فانّ العير لو كان فيها ثلثمائة من
الفوارس يكون ذات الشوكة لانّه ذكر فى السّير انّ فى النفير مائة فرس يقودونها
للحرب فالاصحاب كانوا يعدّون النفير لذلك ذات الشوكة فالحصر المذكور
بالنسبة الى ما فوقه من الاعداد لا بالنسبة الى ما تحته منها وهو ظاهر **قوله** لكثرة
عددهم وعددهم لانه قيل ان عددهم تسعمائة وخمسون وقيل الف وفيهم
ستمائة ادراع ومائتا افراس يقودونها كما ذكر **قال** تعالى ويريد الله ان يحق الحق
بكلماته فى الوسيط والوجيز يحق الحق يظهر الاسلام ويعليه بكلماته بعداته التى
سبقت من اظهار الدين واعزازه بقوله تعالى ليظهره على الدين كله قال الثعلبى
بامره اياكم بالقتال وقيل بعداته التى سبقت من اظهار الدين واعزازه انتهى
قوله بكلماته الموحى بها فى هذه الحال او بامره للملائكة بالامداد فى الكشاف

فى الكشاف بكلماته باٰياته المنزلة فى محاربة ذات الشوكة وبما امر الملائكة
من نزولهم للنصرة وبما قضى من اسرهم وقتلهم وطرحهم فى قليب بدر قال العلامة
الطيبى عند قوله باياته وبما امر الملائكة وبما قضى من اسرهم كلها تفسير لقوله
بكلماته لانها جمع يحتمل المعدد وذات كلها لانّ الكلمة تطلق على المنزل نحو
يؤمن بالله وكلماته وعلى كن بمعنى الامر الحقيقى وبمعنى قضى على المجاز كقوله تعالى
اذا قضى امرًا فانّما يقول له كن فيكون وفى حاشية الكشف فى تفسير الكلمات
اشارة الى انّ الكلمات تحتمل الامور الثلثة لانّ الاولين كلمات وقضاؤه
يسمّى كلمة ايضًا لانه مكتوب مثبت فى اللوح وانّما عدل المص عن الوجه الاول
المذكور فى الكشّاف لانّ هذا النسق اعنى باٰيته المنزلة فى محاربة ذات الشوكة
يوهم ان مباشرتهم غزوة البدر كانت باٰية منزلة وليس الامر كذلك بل هذه
المباشرة منهم بخبر جبريل لا بوحى متلوّ منه لانهم خرجوا من المدينة على قصد
العير ثم اخبر جبريل بانّه تعالى وعدهم احدى الطائفتين فبعد مجادلة البعض
وتنازعهم اتفقوا على المسير الى النفير فكان ما كان فحكى سبحانه وتعالى القصّة
بعد الوقوع بقوله واذ يعدكم الله تعالى احدى الطائفتين انها لكم وتودّون
انّ غير ذات الشوكة يكون لكم الاٰية على طريقة حكاية الحال الماضية والمص
رحمه الله تعالى عدل فى تفسير الكلمات عن هذا النسق الى قوله الموحى بها فى هذه الحال
صونًا لكلامه عن الالتباس والايهام لانّ هذه الوقعة اعنى وقعة بدر لم تقع
بوحى متلوّ كما يوهمه عبارة الزمخشرى **قوله** او بامره للملائكة هذا هو الوجه
الثانى وآثر كلمة او بدل الواو وصيغة الجمع بدل المفرد لانّه تفسير مستقل لا من
تتمة التفسير الاوّل والانسب للمفسّر بالفتح الوارد بصيغة الجمع هو صيغة الجمع
قوله اى فعل ما فعل تقدير لمتعلق اللام فى ليحقّ الحقّ فى الكشّاف فان قيل بم تعلّق
قوله ليحقّ الحقّ قلت بمحذوف تقديره ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل فعل ذلك وما
فعله الا لهما وهو اثبات الاسلام واظهاره وابطال الكفر ومحقه **قوله** وما
بينه وبين مرادهم من التفاوت اى لانّ الاوّل لبيان مراد الله تعالى وبين
مرادهم من التفاوت **قوله** والثانى لبيان الدّاعى لحمل الرسول على اختيار ذات
الشّوكة ونصره عليها فى الكشّاف فان قلت اليس هذا تكريرا قلت لا لانّ المعنيين
متباينان وذلك لانّ الاوّل تمييز بين الارادتين وهذا بيان لغرضه فيما
فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها لهم ونصرتهم عليها وانّه ما نصرهم
ولا خذل اولئك الا لهذا الغرض الذى هو سيّد الاغراض ويجب ان يقدّر
المحذوف متأخّرًا حتى يفيد معنى الاختصاص وينطبق عليه المعنى وقيل متعلّق
بيقطع انتهى قلت فكلام الزمخشرى صريح فى انّه اذا قدّر المحذوف متأخّرًا يفيد
النظم الشريف معنى الاختصاص وانّ المعنى يكون حينئذ انّه تعالى ما نصرهم
ولا خذل اولئك الا لاثبات الاسلام واظهاره وابطال الكفر ومحقه والمص
رحمه الله تعالى ايضًا ممّن قدّر المحذوف متأخّرًا فيفيد النظم الشريف على تقريره
ايضًا معنى الاختصاص المذكور بلا ارتياب فلا فرق بين سبكى الزمخشرى

والمص الا بالاجمال والتفصيل مع التنصيص في كل منهما بمدفع التكرار ويحط
الفائدة فالقول سنان بان كلام المصنف لا يدفع التكرار من سوء الفهم قال
صاحب الانصاف والتحقيق في التمييز بين الكلامين اي بين كلامي الله تعالى
ان الاول ذكرت الارادة فيه مطلقة غير مقيدة بالواقعة الخاصة كأنه قيل
وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ومن شان الله تعالى ارادة تحقيق
الحق وتحقيق الكفر على الاطلاق ولارادته ان يحق الحق ويبطل الباطل خصكم بذات
الشوكة فبين الكلامين عموم وخصوص واطلاق وتقييد وفائدة ذلك ما
لا يخفى من المبالغة في تأكيد المعنى بذكره على وجهي اطلاق وتقييد انتهى قيل
وقد رأيت ان تقرير الزمخشري في دفع التكرار مشتمل على اصل من اصول الاعتزال
وهو ان افعاله تعالى مبنى على الاغراض والعلل وقد تحققت ان ذلك مما انكره
الاشاعرة فتقدير المص مع ايجازه سالم عن ذلك قلت وهو محل نظر **قوله** او متعلق
بقوله ليحق الحق قال مولانا سعدي فان قلت قوله ليحق مستقبل لكونه منصوبا
باضمار ان واذ ظرف لما مضى فكيف يعمل المستقبل في الماضي قلنا ذهب قوم من
المتأخرين منهم ابن مالك الى ان اذ يكون ظرفا لما يستقبل من الزمان بمعنى اذا مستدلين
بقوله تعالى فسوف يعلمون اذ الاغلال في اعناقهم وبآيات اخر فهذا الكلام مبني
عليه **قوله** وعن عمر انه عليه السلام نظر الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم
ثلثمائة فاستقبل القبلة ومد يديه يدعو الح في تفسير الحافظ ابو الفرج قوله
اذ تستغيثون ربكم الآية سبب نزولها ما روى عمر بن الخطاب قال لما كان
يوم بدر نظر الى اصحابه وهم ثلثمائة ونيف ونظر الى المشركين وهم الف و
زيادة فاستقبل القبلة ثم مد يديه وعليه رداؤه وازاره ثم قال
اللهم انجز ما وعدتني اللهم انجز ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة
لا تعبد في الارض ابدا فما زال يستغيث ربه ويدعوه حتى سقط رداؤه
فاتاه ابو بكر فاخذ رداءه فرداه به ثم التزمه من ورائه قال يا نبي الله
كذاك مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فانزل الله هذه الآية
انتهى وفي رواية احمد ومسلم والترمذي وابو داود وابن جرير وغيرهم فهذا
الحديث نظر النبي الى اصحابه وهم ثلثمائة وبضعة عشر رجلا انتهى ثم انه كان
الاولى للمص ان يقدم هذا الحديث الذي رواه عمر رضي الله تعالى عنه لان
عامة المحدثين ذكروه في هذا المقام على انه سبب النزول لهذه الآية ولعل
تأخير المص هذا الحديث لان ظاهره ان الاستغاثة المذكورة في الآية انما
هي من النبي عليه السلام وهو غير ملايم لصيغة الجمع في اذ تستغيثون الا
انه لما ثبت برواية الثقات المتقنين كون هذا الحديث مذكورا في سبب
النزول لم يلتفت الى هذه الملايمة ولا الى عدمها مع ان في غير موضع من القرآن
ورود صيغة الجمع في الواحد فقول ابي حيان والظاهر انه خطاب لمن خوطب
بقوله واذ يعدكم الله وتودون وان الخطاب في قوله كما اخرجك ويجادلونك
هو لرسول الله ولذلك افرد فالخطابات مختلفات انتهى ان اراد من الظاهر هو الظاهر

هو الظاهر بمجرد النظر الى النظم الشريف فمسلم ولا يفيده وان اراد من
الظاهر هو الظاهر بعد النظر الى الحديث الذي اثبته جمع كثير من ائمة الحديث فهو
فاسد لما تحققت من ان حديث عمر رضي الله تعالى عنه رواه جمع كثير في سبب
نزول هذه الآية ومقتضاه تخصيص الخطاب لرسول الله فيكون الكلام من
خطاب الواحد المعظم خطاب الجمع قال الامام الخطابي لا يتوهم احد ان ابا بكر
اوثق بربه من النبي في تلك الحالة بل الحامل للنبي على ذلك شفقته على
اصحابه وتقوية قلوبهم لانه اول مشهد شهدوه فبالغ في الدعاء والتوجه
والابتهال لتسكن نفوسهم عند ذلك قلت ويؤيد كلام الخطابي قوله عليه
السلام حين خاف ابو بكر في الغار من هجوم المشركين يا ابا بكر ما ظنك
باثنين الله ثالثهما كما حكي عنه سبحانه وتعالى اذ يقول لصاحبه لا تحزن
ان الله معنا **قوله** قال ابو بكر يا نبي الله كفاك مناشدتك ربك هكذا في
بعض الاصول كفاك بالفاء وفي بعض الاصول كذاك بالذال المعجمة وفي اكثر الاصول
التي رأيناها اكذاك بهمزة الاستفهام والذال المعجمة **قوله** متبعين المؤمنين
او بعضهم بعضا مرادفة انا اذا جئت بعده بتشديد المثناة اسم فاعل
من الافتعال متعد الى مفعول واحد وهو اما المؤمنين ان جعل الموصوف
بالمصدر الملائكة النازلين باسرهم او بعضا ان جعل الموصوف المصدر المذكور
بعضهم لا كلهم **قوله** او متبعين بعضهم بعضا المؤمنين او انفسهم المؤمنين
اسم فاعل من الافعال متعد الى المفعولين وهما اما بعضا والمؤمنين ان جعل
الموصوف بالمصدر بعضهم او انفسهم والمؤمنين ان جعل الموصوف بالمصدر
كلهم والفرق بين اردفت المذكور اولا وبين اردفت المذكور ثانيا ان
معنى ردفته انا كنت اثبت بعده ومعنى ردفته اياه جعلت عمرا رديفا
لزيد مثلا وكذلك جعل ردفه مطاوع اردفته اياه قال ابو حيان هذا تكثير
في الكلام وملخصه ان اتبع مشددا يتعدى الى واحد واتبع مخففا يتعدى
الى اثنين واردف بمعناهما والمفعول لاتبع محذوف والمفعولان لاتبع محذوف
فيقدر ما يصح به المعنى **قوله** وقرأ نافع ويعقوب مردفين بفتح الدال اي متبعين
الاول بالتشديد اسم مفعول من الافتعال والثاني بدون التشديد اسم
مفعول من الافعال **قوله** ان المراد بالالف الذين كانوا على المقدمة والساقة
او وجوههم واعيانهم او من قائل منهم ذكر للتوفيق المذكور اربعة اوجه يعني
ان امداد المؤمنين بالملائكة في غزوة بدر ليس بالف فقط بل بالاف فالقصر
على الالف في المشهور ليس للقصر على الملائكة الذين كانوا في هذه الغزوة
على المقدمة او الساقة او ليس المراد بالالف جميع الملائكة النازلين للامداد
في هذه الغزوة بل المراد بذلك الالف هم الملائكة كانوا اشراف النازلين و
اعيانهم او المراد بذلك الالف هم المباشرون للقتال من بين الملائكة النازلين
فحصل التوفيق بين قراءتي الالف والالاف **قوله** واختلف في مقاتلتهم وقد
روي اخبار تدل على مقاتلتهم في الكشاف قيل لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون

السواد ويثبتون والا فملك واحد كاف في اهلاك اهل الدنيا كلهم فان جبرئيل
اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة
واحدة انتهى قلنا نعم ان الامر كذلك الا ان الكتاب والسنة كل منهما دل على ان
الملائكة في هذه الغزوة باشروا القتال فنقول بذلك تصديقا لكلام الله وكلام
رسوله فهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فهم قاتلوا في هذه الغزوة
بما امرهم الله وكيف امرهم الله وعلى ما امرهم الله والاحاديث الدالة على مقاتلتهم في هذه
الغزوة كثيرة جدا ذكرها ائمة الحديث فلنذكر بعضا من مختصراتها فنقول اخرج
ابن ابي حاتم عن الربيع بن انس قال كان الناس يوم بدر يعرفون قتلى الملائكة ممن
قتلوهم بضرب على الاعناق وعلى البنان مثل سمة النار قد احرق به واخرج
عبد بن حميد وابن مردويه عن ابي داود المازني قال بينا انا اتبع رجلا من
المشركين يوم بدر فاهويت اليه بسيفي فوقع رأسه قبل ان يصل سيفي اليه
فعرفت انه قد قتله غيري واخرج ابن ابي شيبة عن مجاهد لم تقاتل الملائكة
الا يوم بدر واخرج ابو الشيخ وابن مردويه عن ابي امامة سهل بن حنيف
قال لي ابي يا بني لقد رأيتنا يوم بدر وان احدنا يشير بسيفه الى رأس
المشرك فيقع رأسه عن جسده قبل ان يصل اليه السيف الى غير ذلك من الاحاديث
المذكورة في هذا الباب وقد قال ائمة الاحاديث والاثار في قوله تعالى انا
كفيناك المستهزئين انهم كانوا سبعة انفس من اعيان قريش تولى باهلاك
كل واحد منهم جبرئيل عليه السلام بنوع من الاهلاك والاتلاف ثم الاولى
للمص ان يقول وقد ورد اخبار وثبت اخبار بدل وروي اخبار قال الحافظ
ابو الفرج قال ابن عباس عن رجل من بني غفار قال حضرت انا وابن عم لي بدرا
ونحن على شركنا فاقبلت سحابة فلما دنت من الجبل سمعنا فيها حمحمة الخيل
وسمعنا فارسا يقول اقدم حيزوم فاما صاحبي فمات مكانه واما انا فكدت
اهلك ثم انتعشت انتهى قال الامام والذي يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا
للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عايد الى الارداف
والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال الزجاج ما جعل الله المردفين
الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد الملائكة حصل البشرى قال ابن عباس
كان رسول الله يوم بدر في العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر قاعدا عن يمينه
ليس معه غيره فخفق رسول الله ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر وقال ابشر بنصر
الله ولقد رأيت في منامي جبرئيل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم
الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال انتهى ومثل هذا الكلام
من مجازفات الامام على جاري عادته وهو في غاية السقوط بحيث لا حاجة
في رده الى تجديد الكلام ومنشاؤه كونه راجلا في الاحاديث والاثار المروية
عن رسول الله وعن الصحابة والتابعين وتركه الامعان والاتقان في
المرويات وتساهله فيها بغاية التساهل وتحسبونه هينا وهو عند الله
عظيم قال الامام النسفي وقول من قال ان الملائكة لم يقاتلوا يومئذ وانما

يومئذ وانما نزلوا تسكينا للقلوب ليس بمستقيم فقد قال نصا فاضربوا
فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان وكذا ما ذكره الصحابة من رؤيتهم ضاربين
لم يعرفوهم وقول المشركين ما هزمونا وانما هزمنا قوم ما نراهم الآن انتهى ومن
الذاهلين في هذا المقام المفترين بقول الامام الرازي مولانا ابو السعود حيث قال في
سورة آل عمران وفي قصر الامداد عليها اشعار بعدم مباشرة الملائكة للقتال و
انما كان امدادهم بتقوية قلوب المباشرين وتكثير سوادهم ونحوه كما هو رأي
بعض السلف انتهى وقد احتج الامام بكلام الفراء والزجاج وليس فيه نفي نزولهم
للقتال ووقوع التبشير والاطمينان بارادفهم وامدادهم بطريق الحصر لا ينافي
مقاتلتهم مع المؤمنين ومعاونتهم في قهر اعداء الدين بل فيه كمال الاطمينان
وعظيم التبشير والحاصل ان ائمة السير وائمة الحديث اتفقوا على ان الملائكة قاتلوا
في هذه الغزوة ولم يخالفهم احد سوى مجاهد مع ان له قولا آخر يوافق قوله
للجميع كما يظهر بالمراجعة الى كتب الاحاديث والاثار والله ولي التوفيق **قال**
تعالى وما النصر الا من عند الله الآية قال الامام الواحدي والامام البغوي في
آل عمران عند قوله وما النصر الا من عند الله اراد الله ان لا يركن المؤمن الى الملائكة
واعلم انهم وان حضروا وقاتلوا فما النصر الا من عند الله ليستعينوا به ويتوكلوا
عليه والامداد بالملائكة بشرى لهم وطمانينة لما في قلوبهم لما في البشر من الضعف
فاما حقيقة النصر فهو من عند الله العزيز الحكيم فقول الواحدي واعلم انهم
وان حضروا وقاتلوا فما النصر الا من عند الله الى اخره صريح في ان المستفاد من
النفي والاثبات في قوله وما النصر الا من عند الله لا ينافي مباشرة الملائكة للقتال
في هذه الغزوة **قوله** او متعلق بالنصر قال ابو حيان يلزم من ذلك اعمال ما قبل
الا فيما بعدها من غير ان يكون ذلك المعمول مستثنى او مستثنى منه او صفة له
واذ ليس واحد من هذه الثلثة فلا يجوز ما قام الا زيد يوم الجمعة وجوز
ذلك الكسائي والاخفش **قوله** او بما في عند الله من معنى الفعل قال ابو حيان
يضعفه المعنى لانه يصير استقرار النصر مقيدا بالظرف والنصر من عند الله
مطلقا في وقت غشي النعاس وغيره وقال الحلبي هذا لا يضعف به الا ان المراد
بهذا النصر نصر خاص وهذا النصر الخاص كان مقيدا بذلك الظرف **قوله** وهو
مفعول له باعتبار المعنى فان قوله يغشيكم النعاس متضمن معنى تنعسون
ويغشاكم بمعناه والامنة فعل لفاعله يريد ان امنة مفعول له على القراءات
الثلث المذكورة اما على التفعيل او الافعال فلان الفعل المذكور على هذين
التقديرين متضمن معنى تنعسون فكما ان النعاس فعل المخاطبين كذلك الامن
فعلهم وكذا الكلام على القراءة الاخيرة لان يغشاكم النعاس في معنى تنعسون
ويكون امنة فعلا لفاعل الفعل المعلل في كل واحد من التقادير الثلثة المذكورة
ولفظ يغشيكم في قوله فان قوله يغشيكم النعاس ينبغي ان يؤخذ في كلامه على
تقديري الافعال والتفعيل **قوله** ويجوز ان يراد بها الايمان فيكون فعل المغشي
والايمان افعال من الامن معناه جعل الشيء ذا امن عن اصابة مكروه فيكون

الامنة فعلا لفاعل الفعل على قراءتى الافعال والتفعيل وهو الله تعالى **قوله** وان
يجعل على القراءة الاخرة فعل النعاس على المجاز لانها لاصحابه اى لان الامنة فعل
لاصحاب النعاس لا فعل للنعاس لكن ان جعلت فعلا للنعاس مجازا والنعاس فاعل
يغشا يكون الامنة فعلا لفاعل الفعل المعلل ايضا قال العلامة الطيبى اى على انه
من الاستعارة المكنية شبه النعاس بشخص طالب للامن ثم تخيل انه انسان
بعينه حيث اثبت له على سبيل الاستعارة التخييلية الامنة التى هى من لوازم المشبه
وجعل نسبتها اليه قرينة مانعة من ارادة الحقيقة وفيه اغراق فى الوصف لانه
جعل النعاس الذى هو سبب للامن بسبب غشيانه اياهم ملتمسا للامن منهم
انتهى وكلام الزمخشرى مشعر بهذا وكلام المص يحتمل لهذا فيكون المجاز فى الطرف
ويحتمل ان لا يكون فى الطرف بل فى الاسناد **قوله** فلما غشيهم فكانه حصلت له
امنة من الله تعالى لولاها لم يغشهم كقوله يهاب النوم ان يغشا عيونا تهابك فهو
نفار شرود قال العلامة الطيبى قيل انه للمصنف تهابك صفة لعيون نفار مبالغة
من نفرت الدابة نفارا وشرود من شرد البعير والضمير فى فهو عبارة عن النوم
والمعنى يخاف المتوهم ان يدخل عين اعدائك فهو لذلك نفار شرود قال فى
الانتصاف وفيه بعد لان هذه الاستعارة البعيدة للنوم قد تستحسن فى
الشعر لبنائه على المبالغة وغلبة باطله على حقه ولا يوجد مثله فى الكتاب
العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قلت ان منع استعمال
المجاز فى كتاب الله المجيد يمشى له هذا المنع والا هذا منه غير مستحسن لان هذا
الاسلوب فى الدرجة القصوى من البلاغة وكلام الله انما كان معجزا من حيث
اللفظ والمعنى اذا استعمل فيه امثال ذلك قلت ولعل نسخ الانتصاف مختلفة
فنسخة الانتصاف عند الطيبى كما كتبه والنسخة التى عندى ليست كذلك
بل فيها التصويب لما ذكره الزمخشرى والتحسين له من غير ذكر كلام آخر بعده و
كان صاحب الانتصاف رجع عن قوله الاول لما بان له الحق الى ما يوافق كلام
الزمخشرى والله اعلم ثم رأيت فى حاشية السيوطى ان هذا القول لعلم الدين العراقى
فهذا القول من السيوطى يؤيد ما ذكرنا من اختلاف نسخ الانتصاف الآن علم
الدين العراقى وان كان له حاشية على الكشاف الا ان العلامة الطيبى سبق
زمانا منه اى من العلم العراقى لانه ابن زين الدين العراقى صاحب الفية الحديث
والفية السير وغيرهما **قوله** او وسوسته بالنصب عطف على الجنابة **قوله** فى
كثيب اعفر اى رمل ابيض مسلوه حمرة وقيل رمل احمر **قوله** تسوخ فيه الاقدام
اى تدخل وتغيب **قوله** على عدوته الضمير للوادى والعدوة بضم العين المهملة
الجانب **قوله** فى اعانتهم وتثبيتهم قال المولى التفتازانى اى ليس القصد الى ازالة
الخوف كما فى لا تحزن ان الله معنا اذ لا خوف للملائكة من الكفار **قوله** بالبشارة
قال مولانا سعدى اما بان عرفوا رسول الله ان الله ناصر المؤمنين وهو يعرف
المؤمنين او بان يلهموا قلوب المؤمنين ذلك لا بعد فيه الا يرى ان الشيطان
يوسوس فى صدور الناس ويحتمل ان يتصور الملائكة بصور الرجال من

من معارفهم ويعدوهم بالنصر والظفر والتمكين كما يكون تكثير السواد بذلك
انتهى قلت الوجه الثالث هو الذى ثبت بالرواية والوجهان الاولان احتمالان
عقليان والاولى ان يجعل الوجه الثالث وجها اولا ويجرده عن صيغة التمريض
والتزييف ويذكره مثل الوجهين الاولين اخرج ابن مردويه والبيهقى فى
الدلائل عن بعض بنى ساعدة قال سمعت ابا اسيد مالك بن ربيعة بعد ما
اصيب بصره يقول لو كنت معكم ببدر الآن ومعى بصرى لاخبرتكم بالشعب الذى
خرجت منه الملائكة لا اشك ولا اتمارى فلما نزلت الملائكة ورآها ابليس
واوحى الله اليهم انى معكم فثبتوا الذين امنوا وتثبيتهم ان الملائكة تأتى
الرجل فى صورة الرجل يعرفه فيقول ابشروا فانهم ليسوا بشئ والله معكم فكروا
عليهم الحديث وفى رواية ابو روق هو ان الملك يتشبه بالرجل الذى يعرفون
وجهه فيأتى الرجل من اصحاب النبى فيقول انى قد دنوت من المشركين فسمعتهم
يقولون والله لئن حملوا علينا لننكشفن فيتحدث بذلك المسلمون بعضهم بعضا
فتقوى انفسهم ويزدادون جراءة انتهى والجمع بين الروايات ان بعضا من الملائكة
قاتلوا مع المؤمنين وبعضهم تصوروا بصورة الرجال ففعلوا كذلك وقد ورد
القراءة بالالاف كما ورد فى المشهور بالالف وقد تحققت توفيق المصنف بينه
وبين المشهور بان المراد بالالف الذين كانوا على المقدمة او الساقة او من قاتل
فان يجعل كلمة او فى الموضعين اعنى بتكثير سوادهم او محاربة اعدائهم لمنع الخلو
فقط لم يبعد ذلك **قوله** اذ يوحى ربك الى الملائكة انى معكم فى اعانتهم وتثبيتهم
وهو مفعول يوحى وقرئ بالكسر على ارادة القول واجراء الوحى مجراه فثبتوا الذين
امنوا بالبشارة او بتكثير سوادهم او محاربة اعدائهم فيكون قوله سالقى فى قلوب
الذين كفروا الرعب فاضربوا كالتفسير لقوله انى معكم فثبتوا فيه دليل على انهم
قاتلوا ومن منع ذلك جعل الخطاب مع المؤمنين اما على تغيير الخطاب او على ان
قوله سالقى الى قوله كل بنان تلقين للملائكة ما يثبتون المؤمنين به كأنه قال
قولوا لهم قولى هذا وقوله التفسير لقوله انى معكم فثبتوا الذين الجملة الخبرية
تفسير للجملة الخبرية وللجملة الطلبية وقوله اما على تغيير الخطاب بان يجعل الخطاب
فى فثبتوا الملائكة وفى فاضربوا للمؤمنين فنسق المص فى الوجه الثانى بقوله
ومن منع ذلك وقوله تغيير الخطاب وقوله كأنه قال قولوا لهم قولى هذا كل ذلك
مشعر بتضعيف الوجه الثانى وتزييفه وكونه خلاف الظاهر من نسق النظم
الشريف قال مولانا ابو السعود والفاء فى قوله تعالى فثبتوا الذين امنوا
لترتيب ما بعدها على ما قبلها فان امداده تعالى اياهم من اقوى موجبات
التثبيت فقالت جماعة انما امروا بتثبيتهم بالبشارة وتكثير السواد ونحوهما
مما تقوى به قلوبهم وتصح عزائمهم ونياتهم ويتأكد جدهم فى القتال وهو
الانسب بمعنى التثبيت وحقيقته التى عبارة عن الحمل على الثبات فى موطن
الحرب والجد فى مقاسات شدايد القتال وقد روى انه كان الملك يتشبه
بالرجل الذى كانوا يعرفون بوجهه فيأتى فيقول سمعت المشركين يقولون لئن

حملوا علينا لننكشفن ويمشى بين الصفين فيقول ابشروا ان الله ناصركم
وقال آخرون امروا بمحاربة اعدائهم وجعلوا قوله تعالى سالقى فى قلوب الذين
كفروا الرعب تفسيرا لقوله تعالى انى معكم وقوله تعالى فاضربوا الى آخره تفسيرا
لقوله تعالى فثبتوا مبينا لكيفية التثبيت وقد روى عن ابى داود المازنى ممن
شهد بدرا انه قال اتبعت رجلا من المشركين يوم بدر لاضربه فوقعت رأسه
بين يدى قبل ان يصل اليه سيفى وعن سهل بن حنيف انه قال لقد رأيت
يوم بدر واحدنا يشير بسيفه الى المشرك فيقع رأسه عن جسده قبل ان
يصل اليه السيف وانت خبير بان قتلهم للكفرة مع عدم ملائمته لمعنى تثبيت
المؤمنين مما لا يتوقف على الامداد بالقاء الرعب فلا يتجه ترتب الامر عليه
بالفاء وقد اعتذر الاولون بان قوله تعالى سالقى الخ ليس بنص فيما ذكر بل
يجوز ان يكون ذلك اثر قوله تعالى فثبتوا الذين امنوا تلقينا للملائكة ما يثبتونهم به
كانه قيل قولوا لهم قولى سالقى فى قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا الخ فالضاربون
هم المؤمنون واما ما قيل من ان ذلك خطاب منه تعالى للمؤمنين فمعناه
توهم وروده قبل القتال وانى ذلك والسورة الكريمة انما نزلت بعد تمام
القتال الواقعة انتهى **قوله** اعاليها التى هى المذابح او الرؤس عاليها بالنصب
تفسير لفوق الاعناق وقوله والرؤس عطف على المذابح او على الاعالى فى الكشاف
فوق الاعناق اراد اعالى الاعناق التى هى المذابح لانها مفاصل فكان ايقاع
الضرب فيها حزا وتطييرا للرؤس وقيل اراد الرؤس لانها فوق الاعناق يعنى
ضرب الهام قال واضرب هامة البطل المشيح وقال غشيته وهو فى جاواء باسلة
عضبا اصاب سواء الرأس فانفلقا انتهى الجاواء العسكر العظيم الذى اسود
من كثرة السلاح والباسلة الشجاع والعضب السيف القاطع والسواء الوسط
يقول رب فارس صفته كيت وكيت انا ضربته وهو فى جيش تام السلاح بسيف
قاطع نال وسط رأسه فشقه كذا قاله الطيبى فى حاشية التفتازانى لا كلام
فى ان فوق الاعناق ظرف لا مفعول به الا ان الضرب فوق الاعناق يحتمل ان
يراد به ضرب الاعالى التى هى المكان الفوق من الاعناق وان يراد ضرب الرؤس الموضوعة
فوق الاعناق قلت والمص لم يمرض الوجه الثانى بل ذكره مثل الوجه الاول بلا
تزييف لانه تأيد بهذين الشاهدين الواقعين فى كلام العرب العاربة
فالظاهر سلامته عن التمريض والتزييف مثل الوجه الاول **قوله** كل بنان
اصابع البنان فى اللغة بمعنى اطراف الاصابع لا بمعنى الاصابع فتفسير البنان
بالاصابع مجاز ثم جعل الاصابع عبارة عن الاطراف التى هى الايدى والارجل فيكون
ذلك مجازا فى مجاز والعلاقة فى كل منهما هى الجزئية ويحتمل ان يكون الحمل الاول
اشارة الى قول والحمل الثانى الى قول آخر وسيجيئ لهذا موضع نفيع **قوله** اى
حزوا رقابهم واقطعوا اطرافهم تفسير لمجموع قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا
منهم كل بنان حزوا بضم الحاء المهملة وتشديد الزاى اى اقطعوا ولعل المص
ترك ما هو الاولى والاحسن له لانه اورد اولا فى بيان قوله فاضربوا فوق

فوق الاعناق وجهين بحيث جرد كلا منهما عن حقيقة التمريض ثم اورد فى
بيان قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق معنى يختص بالوجه الاول من الوجهين
نعم لو كان نسق المص مثل نسق الزمخشرى بان يرجح الاول ويزيف الثانى
لما يتوجه عليه الخدشة المذكورة فالاولى ان يراد نسق يوافق كلا من الوجهين
الا ان يقال اراد التلميح الى ترجيح الوجه الاول بغير التقديم قال الحافظ ابو الفرج
وفى المراد بالبنان ثلثة اقوال احدها انه الاطراف قاله ابن عباس والضحاك
وقال الفراء علمهم مواضع الضرب فقال اضربوا الرؤس والايدى والارجل
وقال ابو عبيدة وابن قتيبة البنان اطراف الاصابع قال ابن الانبارى واكتفى
بذلك من جملة اليد والرجل والثانى انه كل مفصل قاله عطية والسدى و
الثالث انه الاصابع وغيرها من جميع الاعضاء والمعنى انه اباحهم قتلهم بكل
نوع هذا قول الزجاج قال واشتقاق البنان من قولهم ابن بالمكان اذا اقام به
فالبنان به يعتمل كلما يكون للاقامة والحيوة انتهى قلت وكأن المص اراد بجعل
البنان عبارة عن الاصابع تارة وعن الاطراف تارة اخرى اشارة الى القولين
فى البنان لخ لم يقع فى الكلام مجاز فى مجاز كما فى الوجه الاول ولعل المص اكتفى
بالاشارة الى القولين اعنى الاول والثالث لان القول الثانى يجوز ان يدرجه فى
القول الثالث اذ المفصل من جملة الاعضاء **قوله** او لكل احد من المخاطبين قبل
اى قبل هذا الخطاب وهم الملائكة او المؤمنون على سبيل البدل **قوله** لان
كلا من المتعاندين فى شق خلاف شق الآخر كالمعاداة من العدوة والمخاصمة
من الخصم وهو الجانب العدوة بضم العين وكسرها جانب الوادى والخصم بالضم
وقوله وهو الجانب بيان لكليهما فى الكشاف وسئلت فى المنام عن اشتقاق
المعاداة فقلت لان هذا فى عدوة وهذا فى عدوة كما قيل المخاصمة والشاقة
لان هذا فى خصم اى فى جانب وذاك فى خصم وهذا فى شق وذاك فى شق **قوله**
على طريقة الالتفات اى من الغيبة فى شاقوا الله **قوله** او نصب بفعل دل عليه
فذوقوه اى على الاشتغال قال ابو حيان لا يجوز ذلك لان الاشتغال انما يصح
ان جوزنا صحة الابتداء فى ذلك وما بعد الفاء لا يكون خبر المبتداء الا ان
كان المبتداء موصولا او نكرة موصوفة **قوله** او عليكم قال ابو حيان لا يجوز
هذا التقدير لان عليكم من اسماء الافعال واسماء الافعال لا تضمر وقال الحلبى
قد يكون المص نحى نحو الكوفيين فانهم يجرونه مجرى الفعل مطلقا ولذلك
يعملونه متأخرا نحو كتاب الله عليكم قد يقال فعلى هذا اى على نصب ذلك
بفعل دل عليه فذوقوه يكون الفاء فاء الجزائية لكون فذوقوه حينئذ جواب
شرط محذوف تقديره ذلكم العذاب الذى تستحقونه فاذا كان كذلك ذوقوه
واما اذا قدر الناصب باشروا عليكم يكون الفاء عاطفة بعطف الانشاء على الانشاء
قوله عطف على ذلكم اى على انه خبر مبتداء محذوف او عكسه **قوله** ووضع الظاهر
فيه موضع المضمر اى وضع وان للكافرين موضع وان لكم **قوله** او الجمع بينهما
بالجر عطف على العذاب **قوله** وقرئ وان بالكسر على الاستيناف قال الطيبى فالجملة

تذييل واللام للجنس قال تعالى زحفا في الكشاف حال من الذين كفروا قوله
وهو مصدر زحف الصبي اذا دبّ على مقعده قليلا قليلا سمّي به وجمع
على زحوف في الكشاف والزحف الجيش الدهم الذي يرى لكثرته كأنه يزحف
اي يدبّ دبيبا من زحف الصبي اذا دبّ على استه قليلا سمّي بالمصدر و
الجمع زحوف انتهى عبارة الزمخشري يشعر ان الزحف الواقع في النظم الشريف
ليس بمصدر بل هو اسم للجيش الذي كيت وكيت غايته انه كان في الاصل مصدرا
ثم نقل من المصدرية الى الاسمية ومراد المص ايضا هذا المعنى الا ان نسقه
غير ظاهر في هذا المعنى ظهور نسق الكشاف فيه فمعنى قول المص وهو مصدر
زحف الصبي اي كان في الاصل مصدرا الا انه الان مصدر وقوله سمّي به اي سمّي
الكثير بالمصدر وجمع على زحوف اي جمع هذا المصدر بعد نقله من المصدرية
الى الاسمية على زحوف وفي الكواشي ان زحفا جمع زاحف مثل صحب جمع صاحب
قال تعالى فلا تولّوهم الادبار قال ابو حيان عدل عن لفظ الظهور الى لفظ
الادبار تقبيحا لفعل الفار وتشنيعا للانهزام قوله ويجوز ان ينتصب زحفا
من الفاعل والمفعول اي اذا لقيتموهم متزاحفين يدبّون اليكم وتدبّون اليهم
فلا تنهزموا او من الفاعل وحده ويكون اشعارا بما سيكون منهم يوم حنين
حين تولّوا وهم اثنا عشر الفا والزمخشري ذكر في كون زحفا حالا ههنا وجوها
احدها كونه حالا من المفعول وثانيها كونه حالا من الفاعل والمفعول معا و
ثالثها كونه حالا من الفاعل فقط ورجّح المعنى الاول حيث ذكره اولا واظهر
اهتمامه واعتناءه لهذا المعنى حيث صوّر المعنى على هذا الوجه تصويرا اتضح به
المعنى المراد فقال اذا لقيتموهم للقتال وهم كثير جمّ وانتم قليل فلا تفرّوا فضلا
ان تدانوهم او تساووهم ثم ذكر بعده الوجه الثاني والثالث بدون الاهتمام
والاعتناء الذي ابرزه في الاول وكذا المص اشار الى الوجوه الثلثة مع الاشعار
بترجيح الوجه الاول وبتمريض الوجه الثاني والثالث حيث قال فيهما ويجوز وهو
امارة الاستبعاد والتزييف وفي الوجه الاول قال اولا بحيث يرى لكثرتهم
كانهم يزحفون وثانيا فلا تولّوهم الادبار بالانهزام فضلا ان يكونوا مثلكم
او اقل منكم فقول مولانا ابو السعود واما كونه حالا من فاعله او منه ومن
مفعوله معا كما قيل فيأباه قوله فلا تولّوهم الادبار اذ لا معنى لتقييد النهي
عن الادبار بتوجّههم السابق الى العدو او بكثرتهم بل توجّه العدو اليهم وكثرتهم
هو الداعي الى الادبار عادة والمحوج الى النهي عنه وحمله على الاشعار بما سيكون
منهم يوم حنين حيث تولّوا مدبرين وهم زحف من الزحوف اثنا عشر الفا بعيد
والمعنى اذا لقيتموهم للقتال وهم كثير جمّ وانتم قليل فلا تولّوهم ادباركم فضلا
عن الفرار بل قابلوهم مع قلّتكم فضلا عن ان تدانوهم في العدد او تساووهم
انتهى ان اراد بهذا الكلام انه لا احتمال في المقام لهذين الوجهين ولا صحة لهما
فيه اصلا فظاهر ان الامر ليس كذلك بل الظاهر انهما وجهان صحيحان محتملان
في المقام غايته انهما ليسا بظاهرين ظهور الوجه الاول وان اراد انهما وان كانا

وان كانا محتملين في المقام الا انهما بعيدان عن النسق الشريف وليسا بظاهرين
عن النسق المنيف فذلك مراد الزمخشري والمص الظاهر من تقديرهما فيكون
المقابلة من مولانا ح معهما امرا صناعيا ولقد ذكر المص قوله بالانهزام فضلا
ان يكونوا مثلكم او اقلّ منكم عقيب قوله تعالى فلا تولّوهم الادبار فهذا نداء
منه رحمه الله تعالى باعلى صوت على ان كل واحد من الوجهين لا يلائم هذا
النسق الشريف ملائمة الوجه الاول له فقول مولانا بل توجّه العدو اليهم
وكثرتهم هو الداعي الى الادبار عادة والمحوج الى النهي عنه ان اراد ان الادبار
لم ينشأ الا منهما في العادة ولم يجر عادة بخلاف ذلك فهو فاسد اذ الاقبال
والادبار كل منهما بقضاء الله وقدره وهو غيب لنا فما وقع فيه ان كان اقبالنا
اليهم بالكرّ نقبل ونقدم ولو كان العدو اضعافنا واضعاف اضعافنا فيما وقع
وقع فيه ان كان ادبارنا ندبر بعد التوجّه وان كان العدو اقلّ من القليل باضعاف
منّا وان اراد انّ جريان العادة بخلاف ذلك ولو وقع فذلك نادر فبعد التسليم
والمساعدة ينتقض مقدّمتك فظهر من ذلك انّ قوله اذ لا معنى لتقييد
النهي عن الادبار بتوجّههم السابق الى العدو او بكثرتهم كلام لا حاصل تحته
ولقد كان الاصحاب في حنين توجّهوا الى العدو وبكثرتهم ثم تولّوا مدبرين
فبقي رسول الله مع عمّه العباس وابي سفيان بن الحارث في جهة العدو وكان
العباس رجلا صيّتا فتوجّه الى المدبرين فنادى باعلى صوته قبيلة قبيلة فرجعوا
وانحازوا الى رسول الله فلو انهم داموا في هذا الادبار ولم يرجعوا الى جناب
رسول الله بدعوة العباس هل يقول عاقل بان توليهم وادبارهم وتركهم رسول
الله في جهة العدو لم يكن فعلا منهيا مع انّ ما بعد الاية من قوله تعالى ومن
يولّهم يومئذ دبره الاية نصّ صريح فيما قلنا لقد نصركم الله في مواطن كثيرة
ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض
بما رحبت ثم ولّيتم مدبرين فمحصّل الكلام انّ قوله اذ لا معنى لتقييد الكلام الخ
يورث الاضطراب في السبك والنسق اذ هذا الكلام يشعر ان الاحتمال المذكور
من القاضي غير صحيح بل فاسد والكلام الاخر من مولانا يشعر انّ ذلك الاحتمال
صحيح لكنه بعيد قال تعالى ومن يولّهم يومئذ دبره قال ابو حيان والظاهر ان
الجملة المحذوفة بعد اذ وعوّض عنها التنوين هي قوله اذ لقيتم الكفار قوله لما
روى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انه كان في سرية الخ رواه بمعناه ابو داود
والترمذي وحسّنه وقوله العكارون وفي نسخة الكرارون ومعناهما
المتعاطفون الى الحرب يقال في الاول للرجل يولّي عن الحرب ثم يكرّ راجعا اليها
عكر واعتكر قاله ابن الاثير فالكرّارون والعكّارون معناهما ههنا واحد قوله والا
لغو لا عمل له قال التفتازاني الا لغو في اللفظ مستو وجودها وعدمها في حق
اعراب ما بعدها بخلاف النصب على الاستثناء فانّ الا عاملا او مشارك للعامل
او واسطة في العمل انتهى وقال ابو حيان لا يريد بقوله الا لغو انها زائدة بل
يريد ان العامل وهو يولّهم وصل لما بعدها كقولهم في نحو جئت بلا زاد انها لغو

وفي الحقيقة هي استثناء من حال محذوفة والتقدير ومن يولهم ملتبسا باية
حالة الا في حال كذا **قوله** ووزن متحيز متفيعل لا متفعل والا لكان متحوزا
لانه من حاز يحوز فتحيز اصله متحيوز من تحيوز يتحيوز اجتمعت الواو و
الياء وسبقت احديهما الاخرى بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء
في الياء فصار متحيزا ولولا ان اصله من تحيوز بل كان من تحوز لكان القياس
ان يجيء متحوز لانه واوي من حاز يحوز ايضا لكن لما الحقوها بمنشعبة الرباعي
بزيادة الياء قبل عين الفعل اضطر الى قلب الواو ياء للعلة المذكورة فقيل
تحيز يتحيز فهو متحيز اصله تحيوز يتحيوز فهو متحيوز في حاشية التفتازاني
عند قول الزمخشري ووزن متحيز متفيعل هو كالمتدير جعل في المفصل تدير من
باب التفعل فاعترض تلميذه بان حقه تدور لانه واوي بل هو تفيعل فاذعن له
وذكر الامام المرزوقي ان تدير تفعل نظرا الى شيوع ديار بالياء وعلى هذا يجوز
ان يكون تحيز تفعل نظرا الى شيوع الحيز بالياء ولهذا لم يجيء تدور ولا تحوز انتهى
وتعقبه مولانا سعدي بالمنع فقال في القاموس تحوز تلوى كتحيز وتحيا انتهى
والله اعلم **قال** تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم قال الامام النسفي في التيسير
ليس في الآية نفي وجود الفعل من العبد كما توهمته الجبرية بل اثبت الله تعالى فعلا
للنبي عليه السلام اذ قال اذ رميت واثبت القتل للمجاهدين في ايات منها
قوله تعالى يقاتلون في سبيل الله فيقتلون لكن معناه انكم ما امتم وما
اتيتم الحيوة وما ازهقتم الارواح بل الله فعل ذلك وانما جرحتم وقطعتم و
تطعتم وطعنتم وهي مباشرة افعال من العباد يسمون بها قاتلين لذهوق
الروح عقيبها بذاتها فالله تعالى وكذا قوله وما رميت اي ما بلغت ذلك الى
حيث بلغ بل الله بلغه ذلك وفايدته قطع دعواها والاعجاب بها انتهى قال
الامام القرطبي نزلت الآية اعلاما بان الله تعالى هو المميت والمقدر لجميع الاشياء
وان العبد انما يشارك بتكسبه وقصده وهذه الآية ترد على من يقول بان
افعال العباد خلق لهم انتهى **قوله** روي انه لما طلعت قريش من العقنقل الى قوله
فنزلت قال الجلال السيوطي اخرجه ابن جرير من عروة مرسلا وليس فيه امر جبرئيل له
بذلك وروى ابن جرير وابن مردوية امر جبرئيل له بذلك عن ابن عباس ولم
يقف عليه الطيبي فقال لم يذكر احد من ائمة الحديث ان هذه الرمية كانت
يوم بدر انما هي يوم حنين واغتر به الشيخ سعد الدين فقال المحدثون على ان
الرمية لم تكن الا يوم حنين وليس كما قالا والطيبي وان كان له المام بالحديث
لكنه لم يبلغ فيه درجة الحفاظ ومنتهى نظره الكتب الستة والموطاء ومسند
الدارمي لا يخرج من غيرها وكثيرا ما يورد صاحب الكشاف الحديث المعروف فلا
يحسن تخريجه ويعدل الى ذكر ما هو في معناه مما في هذه الكتب وهو قصور في
التخريج انتهى قال ابن حجر في تخريج احاديث الكشاف قال الطيبي لم يذكر احد من
ائمة الحديث ان هذه الرمية كانت ببدر ثم ذكر حديث سلمة الابن الاكوع قال غزونا
مع رسول الله حنينا فذكر القصة اخرجه مسلم وهو تعقب غير مرضي انتهى قلت

والمختار عند ائمة السير والمحدثين ان هذه الرمية من رسول الله وقعت
مرتين مرة في البدر ومرة في حنين العقنقل وهو الكثيب العظيم المتداخل من
الرمل خيلاء على وزن العلماء الكبر قبضة بضم القاف وسكون الموحدة شاهت
الوجوه قبحت الا شغل بعينه على بناء المفعول والجار والمجرور في محل الرفع على انه
قائم مقام الفاعل **قوله** والفاء جواب شرط الخ هذا التقدير من المص قرينة واضحة
على ان سبب النزول في كل من الآيتين امر آخر ان الله لا يحب كل مختال فخور **قال**
تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال الحافظ ابو الفرج واما قوله تعالى وما
رميت اذ رميت ففي سبب نزوله ثلثة اقوال احدها ان النبي قال لعلي ناولني كفا
من حصباء فناوله فرمى به في وجوه القوم فما بقي منهم احد الا وقعت في عينه حصاة
وقيل اخذ قبضة من تراب فرمى بها وقال شاهت الوجوه فما بقي مشرك الا شغل
بعينه يعالج التراب الذي فيها فنزلت وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وذلك
يوم بدر هذا قول الاكثرين والثاني ان ابي بن خلف اقبل يوم احد الى النبي عليه السلام
يريده فاعترض له رجال من المؤمنين فامرهم رسول الله فخلوا سبيله وطعنه
النبي بحربته فسقط ابي عن فرسه ولم يخرج من طعنته دم فاتاه اصحابه وهو
يخور خوار الثور فقالوا انما هو خدش فقال والذي نفسي بيده لو كان الذي
بي باهل المجاز لماتوا اجمعين فمات قبل ان يقدم مكة فنزلت هذه الآية رواه
سعيد بن المسيب عن ابيه والثالث ان رسول الله رمى يوم خيبر بسهم فاقبل
السهم يهوي حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فراشه فنزلت هذه الآية ذكره
ابو سليمن الدمشقي في آخرين ومحصل الكلام ان سبب نزول قوله تعالى وما
رميت اذ رميت ولكن الله رمى احد هذه الثلثة المروية ههنا وسبب نزول
قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ليس باحد هذه الاشياء بل شيء
آخر ذكره المفسرون كما ذكره الحافظ في سبب نزوله وهو ان اصحاب بدر لما
رجعوا عن بدر ذكر كل واحد منهم ما فعل قتلت كذا وفعلت كذا فجاء من ذلك
تفاخر فنزلت هذه الآية فسبب النزول في كل من الآيتين ليس امرا واحدا بل
ذلك في كل منهما امر مغاير للآخر غايته ان المص رجح القول الاول من الاقوال
الثلثة المذكورة في سبب نزول قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
تبعا لمن تقدمه من ائمة التفسير فقال انه قول الجمهور وليس في كلام احد من
ائمة التفسيرات المخاطب في احدى الآيتين هو المخاطب في الاخرى فقول مولانا
ابو السعود فلما التقى الجمعان قال لعلي اعطني قبضة من حصب الوادي فرمى بها
في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا و
ذلك قوله عز وجل بطريق تلوين الخطاب وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى انتهى
فقول مولانا بطريق تلوين الخطاب مما فيه حيث انه قال اولا في سبب نزول
قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم لما روي انهم لما انصرفوا من المعركة غالبين
اقبلوا يتفاخرون يقولون قتلت واسرت وفعلت وتركت فنزلت هذه الآية
ثم قال بعد ذلك هذا القول قال مولانا العلامة ثم لما انصرفوا اقبلوا على التفاخر

فيقول القائل قتلت واسرت فنزلت الآية صيانة لهم عن الاعجاب وتنبيها
على ان الله هو الذى هيّاء لهم هذا الاسباب وكذا الحال فى الخطاب الآتى
ذكره فان اراد بهذا الكلام مثل ما قاله مولانا ابو السعود آنفا فذكر فى آية
بصيغة المفرد وفى آية بصيغة الجمع فهو مما فيه لما تحققت ان المخاطب فى
احدى الآيتين ليس هو المخاطب فى الاخرى وذلك هو المنفهم من ذكرهم السبب
فى احدى الآيتين مغاير للسبب فى الآية الاخرى وان لم يرد بهذا الكلام ما اراده
مولانا ابو السعود بل امرا آخر غير هذا الفحوى فعليه البيان ثم قال وقيل الفاء
جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله
قتلهم ويأباه عطف قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى انتهى ويشعر هذا
التقدير من مولانا الذهول مما ذكره ائمة التفسير ههنا من ان سبب النزول
فى احدى الآيتين ليس هو سبب النزول فى الآية الاخرى وان المخاطب فى احديهما
ليس هو المخاطب فى الاخرى ثم ايراد المص قوله فنزلت قبل قوله تعالى وما رميت
الآية وانه عليه السلام لم يباشر القتال بنفسه فى هذه الغزوة وكذا قوله
والجمهور على الاول كل منهما قرينة واضحة على انه اختار فى سبب النزول ما رجحه
الحافظ ابو الفرج من ان لكل من الآيتين سبب نزول **قوله** ان اللفظ يطلق على
المسمى وهو الغالب ومن ذلك رميت الثانى ههنا **قوله** وعلى ما هو كاله والمقصود
منه وذلك مثل رميت الاول والرمى الثالث ههنا **قوله** كنانة بن ابى الحقيق كنانة
بالكاف ونونين فى النسخة التى رأيتها وفى بعض النسخ لبابة بلام وبائين موحدتين
قوله والجمهور على الاول اى على ان نزول الآية ليس فى رمية سهم رماه يوم خيبر الحج
ولا فى طعنة طعن بها الحج بل فى كف فى حصباء رمى به فى وجوه القوم او قبضة من
تراب رمى بها وذلك فى بدر لان ما قبل هذه الآية وما بعدها متعلق بغزوة
البدر فالظاهر انها ايضا متعلقة بالبدر واما هذان فاحدهما فى خيبر والآخر
فى احد ومن بدايع المص ههنا قوله او لاخذ قبضة من تراب وثانيا تناول كفا من
الحصباء فصدر الكلام اشارة الى رواية وما بعده اشارة الى رواية اخرى لان
فى قول الجمهور روايتين كما تحققت من نقل كلام الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى **قوله**
فى الموضعين اى ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى **قال** تعالى وليبلى المؤمنين منه
بلاء حسنا متعلق بمحذوف اى وليبليهم منه بلاء حسنا فعل ذلك او معطوف
على علة محذوفة اى ولكن الله رمى ليمحق الكافرين وليبلى المؤمنين والبلاء تقع
على النعمة وعلى المحنة لان اصله الاختبار وهو كما يكون بالمحنة لاظهار الصبر
يكون بالنعمة ايضا لاظهار الشكر والاختبار من الله تعالى اظهار ما علم كما علم
لا تحصيل علم ما لم يعلم لانه تعالى منزه عنه قيل ضمير منه يعود الى الظفر بالمشركين
وقيل الى الرمى والظاهر انه يعود الى الله وفى الكشاف والمعنى وللاحسان الى المؤمنين
فعل ما فعل وما فعله الا لذلك وليس فى نسخة القاضى التى عندى فعل ما فعل
قوله وان الله موهن كيد الكافرين معطوف عليه اى قوله عز وعلا وان الله موهن
كيد الكافرين معطوف على قوله ذلكم عطف مفرد على مفرد لان الجملة التى دخلت

دخلت عليه ان المفتوحة فى حكم المفرد ولذا فسره على الافراد حيث قال وتوهين
كيد الكافرين وقال بعضهم يجوز ان يكون عطف جملة على جملة اى المقصود
ذلكم والمقصود ان الله موهن كيد الكافرين كذا قاله ابو البقاء لكنه قدر
الامر وصاحب الكشاف قدر الفرض قال الفرض ذلكم وفيه اعتزال ولذا خالفه
ابو البقاء والمص فى تقدير المبتداء **قوله** اى المقصود ابلاء المؤمنين وتوهين
كيد الكافرين وابطال حيلهم قال مولانا سعدى ترجيح جعل ذلكم اشارة الى
البلاء الحسن لكن لا يخفى ان جزالة المعنى تقتضى ان يكون العطف باعتبار الاشارة
الى القتل والرمى انتهى وكتب فى الحاشية فان المتعرض حينئذ لفاعل التوهين و
هو الله تعالى لا الابلاء انتهى قلت ليس القتل والرمى مقصودا اصليا بل كل منهما
وسيلة الى المقصود الاصلى فالمقصود الاصلى ابلاء المؤمنين وتوهين كيد
الكافرين وابطال حيلهم وجعل القتل والرمى مقصودا ليس بظاهر ظهور ما ذكرنا
واقتضاء جزالة المعنى ما ذكره امر خفى يحتاج الى البيان وكذا ما كتب فى الحاشية من
عدم ملايمة التعرض لفاعل التوهين غير ظاهر **قوله** وموهن بالتشديد والتنوين
ونصب كيد **قوله** وقالوا اللهم انصر على الجندين واهدى الفئتين واكرم الحزبين
قال مولانا ابو السعود ان تستنصروا لاعلى الجندين فقد جاءكم الفتح حيث
نصر اعلاهما وقد زعمتم انكم الاعلى فالتهكم فى المجئ او فقد جاءكم الهزيمة والقهر
فالتهكم فى نفس الفتح حيث وضع موضع ما يقابله قال مولانا العلامة بعد بيان
النظم الشريف على كون الخطاب لاهل مكة كذا قالوا ويشكل هذا بيوم احد فانهم
عادوا فيه للمحاربة وكانت الغلبة لهم **قوله** وان تعودوا المحاربة نعد لنصرته
قال مولانا العلامة بعد بيان النظم الشريف على تقدير كون الخطاب لاهل
مكة كذا قالوا ويشكل هذا بيوم احد فانهم عادوا فيه للمحاربة وكانت الغلبة
لهم قلت والاشكال ملتوع بما ذكر فى سورة آل عمران من قوله تعالى ولقد صدقكم
الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم من
بعد ما اريكم ما تحبون الآية وهذه الآية نزلت بعد وقعة احد وخلاصة
الدفع كما انه تعالى وعدلهم بالنصر والغلبة عقيب وقعة بدر وعدلهم
ايضا بذلك حين ما ذهبوا الى غزوة احد لكن ذلك النصر والغلبة كان بشرط
صبرهم وثباتهم وعدم وعدم تنازعهم فى الامر وعدم فشلهم وعدم عصيانهم
لامر الرسول وقد انتفى كل من تلك الشروط فقد تنازعوا وتفرقوا فريقين
فريق على عدم الخروج من المدينة وفريق على تلقى العدو وخارج المدينة وعبد
الله بن ابى مع الفريق الاول ووقع منهم فشل وجبن من كثرة العدو والفشل
وان كان امرا اضطراريا ليس فى وسع المرء الا انهم تسببوا هذا الجبن للانصراف
فانصرف عبد الله بن ابى بعد ما خرجوا مع ثلثمائة وهمت طائفتان من الاوس
والخزرج بالانصراف بسبب انصراف هؤلاء فوفقهم الله تعالى للثبات ثم انهم
عصوا لامر الرسول وتركوا المركز لاحراز الغنيمة قال الواقدى ما اظفر الله فى موطن
ما اظفره يوم احد حتى عصوه لقد قتل اصحاب لوائهم وانكشف المشركون وتداعت

نساؤهم بالويل بعد ضرب الدفوف وكلما اتى خالد بن الوليد من سفح الجبل رما
الرماة وكان النبي عليه السلام قال للرماة قوموا على مصافكم ولا تبرحوا بحال
واميرهم عبد الله بن جبير فلما انهزم المشركون وتبعهم المسلمون قال بعض الرماة
لبعض لم تقيمون ههنا لغير شئ قد هزم الله العدو فادخلوا عسكر المشركين
فاغنموا مع اخوانكم فقال بعضهم الم تعلموا ان النبي عليه السلام قال احموا ظهورنا
ولا تبرحوا مكانكم فقال الآخرون لم يرد هذا رسول الله وقد اذل الله العدو
فلما اختلفوا خطبهم اميرهم عبد الله بن جبير فحمد الله واثنى عليه ثم امرهم بطاعة
الله وطاعة رسوله فعصوا فانطلقوا فلم يبق مع الامير الا اقل من عشرة واستدار
رحاتهم ونظر خالد الى خلاء الجبل فكر عليهم بالخيل في خمسمائة فارس فحمل الرماة
عليهم ورمى عبد الله حتى فنى نبله ثم طاعن بالرمح حتى انكسر ثم كسر جفن
سيفه فقاتلهم حتى قتل انتهى فالوعد المذكور كان من الله تعالى بشرط مثل قوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فعلق المغفرة فيما دون الشرك بالمشية فكذا
الوعد ههنا علق بالصبر والثبات وعدم التنازع في الامر وعدم العصيان لامر
الرسول على انا نقول معنى قوله وان تعودوا نعد اي ان تعودوا المحاربة نعد
لنصرة باعتبار العاقبة كما في قوله تعالى انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم
الغالبون اي منصورون في العاقبة وغالبون في العاقبة والا فالحرب سجال و
تلك الايام نداولها بين الناس وكذا المراد في قوله تعالى انا لننصر رسلنا
والذين امنوا في الحيوة الدنيا باعتبار العاقبة ولقد قال تعالى حتى اذا استيئس
الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله **قوله** من
الاغناء على ان شيئا نصب على المصدر **قوله** او المضاد على ان شيئا نصب على
المفعولية **قوله** ولان الله مع المؤمنين كان ذلك اي ما ذكر من النصر والمعونة
فيكون قوله وان الله مع المؤمنين تعليلا لقوله كان ذلك وتقديم التعليل
للحصر **قوله** وقيل الآية خطاب للمؤمنين والمعنى ان تستنصروا فقد جاءكم النصر
قال الحافظ ابو الفرج قوله ان تستفتحوا في سبب نزولها خمسة اقوال احدها ان
اصحاب رسول الله استنصروا الله وسألوه الفتح فنزلت هذه الآية وهذا المعنى
مروي عن ابي بن كعب وعطاء الخراساني والثاني ان ابا جهل قال اللهم اينا كان
احب اليك وارضى عندك فانصره اليوم فنزلت هذه الآية قاله ابو صالح عن
ابن عباس والثالث ان المشركين اخذوا باستار الكعبة قبل خروجهم الى بدر فقالوا
اللهم انصر على الجندين واكرم القبيلتين فنزلت هذه الآية قاله السدي
والرابع ان المشركين قالوا اللهم لا نعرف ما جاء به محمد فافتح بيننا وبينه بالحق
فنزلت هذه الآية قاله عكرمة والخامس انهم قالوا بمكة اللهم ان كان هذا
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء الآية فعذبوا ببدر قاله ابن
زيد فخرج من هذه الاقوال ان في المخاطبين بقوله ان تستفتحوا قولان احدهما
انهم المؤمنون والثاني المشركون وهو الاشهر انتهى **قوله** وان تنتهوا عن
التكاسل في القتال الخ في تفسير القرطبي وان تنتهوا عن مثل ما فعلتموه من اخذ

من اخذ الغنايم والاسرى قبل الاذن فهو خير لكم وان تعودوا الى مثل ذلك نعد
الى توبيخكم كما قال لولا كتاب من الله سبق انتهى قلت ولعله هو الاحسن والاولى
والانسب للمقام **قوله** والرغبة عطف على التكاسل وهو ههنا بمعنى الاعراض بقرينة
كلمة عن **قوله** وان تعودوا اليه اي الى ما ذكر من التكاسل والرغبة **قوله** فانه
مع الكاملين ايمانهم حمل المشركين على الكاملين لان الكلام على تقدير كون
الخطاب في قوله ان تستفتحوا للمؤمنين لا للمشركين **قوله** فان المراد من الآية الامر
بطاعته والنهي عن الاعراض عنه وذكر طاعة الله الخ يعني اذا كان ذكر طاعة
الله تعالى اولا للتوطئة للتنبيه على ان طاعة الله تعالى في طاعة الرسول
كقوله من يطع الرسول فقد اطاع الله يكون المراد من الآية الامر بطاعته والنهي
عن الاعراض عنه فاذا كان المراد من هذه الآية ذلك تكون فيها التأييد و
التأكيد على ذلك اي كون الخطاب في قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطابا
للمؤمنين دون المشركين فالمقصود الاصلي من هذا الكلام اعني قوله فان المراد
الخ بيان قوله ويؤكد ذلك وقول من قال انه اعتذار عن افراد الضمير وارجاعه
الى الرسول تقصير في البيان وكذا قول من قال في بيان ذلك فان تاديب المؤمنين
بالامر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله يدل على ان الخطاب السابق لهم انتهى
لان هذا النسق غير ملايم لنسق المص وسبكه فلذا مرضه مولانا سعدي
بعد نقله ههنا فقال كذا قيل **قوله** وقيل الضمير للجهاد اي الضمير في عنه للجهاد
وهو على الاول للرسول والجهاد وان لم يسبق ذكره صريحا لكنه في حكم المذكور
بدلالة السياق فان الآيات السابقة نزلت في حق الجهاد فصح به رجوع الضمير
اليه **قوله** او للامر الذي دل عليه الطاعة اي ولا تتولوا عن الامر بالطاعة بل امتثلوه
الاولى ان يقول وللامر الذي دل عليه اطيعوا لانه بصيغته يدل على الامر بل
هو نفسه امر **قال** تعالى ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون قال الحافظ
ابو الفرج اختلفوا فيمن نزلت على ثلثة اقوال احدها انها نزلت في بني عبد الدار
بن قصي قاله ابو صالح عن ابن عباس والثاني في اليهود قريظة والنضير روي عن ابن
عباس ايضا والثالث في المنافقين قاله ابن اسحق والواقدي ومقاتل وفي معنى
الكلام قولان احدهما انهم قالوا سمعنا ولم يتفكروا فيما سمعوا فكانوا كمن لم يسمع
قاله الزجاج والثاني انهم قالوا سمعنا سماع من يقبل وليسوا كذلك حكي عن مقاتل
قوله شر ما يدب على الارض او شر البهايم الدابة في اصل اللغة ما يدب على الارض
ونقله العرف العام الى البهايم فالدابة على وضعه الاول شاملة للانسان وغيره
حتى حشرات الارض وعلى وضعه الثاني خاص بذات القوايم الاربع **قوله** وما ميزوا
وفضلوا لاجله هذا الكلام مبني على ما هو المشهور من كلام الفلاسفة من ان
العقل مختص بالانسان ولا يوجد في ساير الحيوانات حتى ان جعلهم الناطق
فصلا في حد الانسان بناء على هذا الزعم منهم لان النطق ههنا بمعنى ادراك
العقل لكن هذا التخصيص والتميز ليس مما اتفق عليه الفلاسفة بل القول المختار ان
يتحقق العقل في جميع الحيوانات واليه ذهب ابن سينا وصاحب الهياكل حتى ان

بعض الحكماء ذهب الى ان العقل ليس يختص بالحيوانات بل يوجد فى الحيوانات والنباتات
والجمادات وقد قال الرئيس ابن سينا التفرقة بين الانسان وسائر الحيوانات
مشكل واما فى النباتات فليس فى تلك المرتبة من الظهور وفى الجماد اخفى والمفهوم
من اطلاقات الشارع ان العقل والادراك غير مختص بالانسان ولا بالحيوان
ولا بالنبات بل يعم الجمادات ايضا كما ذهب اليه البعض من الحكماء كما علمت وهذه
فائدة جليلة ينبغى ان لا يغفل عنها وقد قال بعض الكبراء العارفين ان من
جملة مشايخى شيخ من الفرس فلما استفدت من سائر المشايخ من الانس ما
استفدته هذه ونقل عن مولانا محمد البلخى صاحب المثنوى تربيته للكلب
وتربيته ذلك الكلب لكلاب الاسواق ومثله يروى عن الشيخ نجم الدين
الكبرى وفى مقامات خواجه بهاء الدين نقشبند انه قال أُشِيرَ الىّ فى اوان
سلوكى انك تلاقى كلبا يفتح لك على يديه وكنت مترقبا له امدا فبينا انا فى
الصحراء لقيت كلبا أُلقِىَ فى سرّى اَستَمِدَّ منه دعاءً فتوجهت اليه بكليتى
انتظر دعاءه وتوجهه فجعل ظهره الى الارض وقوائمه الى السماء وانا رفعت
يدىّ أؤمّن دعاءه فحصل لى خضوع وخشوع واستكانة هنالك فلما يحصل
مثلها فى جميع سلوكى فحصل لى انكشاف عظيم وفتح جسيم هذه حكايته عن نفسه
فى ابتداء سلوكه قدسنا الله تعالى باسرار الجميع ونفعنا الله تعالى ببركاتهم وبركات
علومهم فى الدنيا والآخرة آمين آمين آمين آمين والحمد لله رب العالمين **قوله** ولو علم الله
فيهم خيرا سعادة كتبت لهم الخ قال مولانا سعدى ربما يورد ههنا ان الآية
قياس اقترانى من شرطيتين ونتيجته غير صحيحة فاشار المص الى جوابه اولا بمنع
القياسية مسندا بفقد كلية الكبرى وثانيا بمنع فساد النتيجة اذ اللازم
لو علم الله فيهم خيرا لتولوا بعده فافهم انتهى وربما يورد ههنا لانتفاء اشكال
آخر وهو ان مقتضى كلمة لو الدالة على انتفاء الثانى لانتفاء الاول ان يكون
مدلول المقدمة الثانية انتفاء التولى لانتفاء الاسماع مع ان انتفاء التولى
خير لهم وينافيه مدلول المقدمة الاولى وهو انتفاء الخيرية فيهم بحكم كلمة لو
واجيب عنه بوجهين الاول عدم تسليم خيرية عدم التولى الحاصل من عدم
الاسماع وانما الخير ان يسمعوا ويحصل لهم التصديق لا الاعراض الثانى ان
كلمة لو قد تكون لمجرد الشرط يعنى ان وههنا كذلك ونظيره قول عمر نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه اى لو لم يكن عنده خوف ما عصى الله فكيف
يعصى وعنده خوف وكذا اذا تولوا عند الاسماع فعند عدمه اولى **قوله** وحد
الضمير فيه لما سبق اى وحد الضمير فى قوله تعالى دعاكم ولم يقل دعواكم وقوله
لما سبق اى فى تفسير قوله ولا تولوا عنه **قوله** وروى انه عليه السلام مر على
ابىّ وهو يصلى فدعاه فعجل فى صلوته ثم جاء الحديث رواه الترمذى والنسائى
من حديث ابى هريرة ثم انه كان على المص ان لا يترك تمام الحديث وهو قال
لاجرم لا تدعونى الا اجبتك وفى بعض طرق الحديث فقال ابىّ انى لم اعلم ولا اعود
بعده الى مثله **قوله** واختلف فيه اى اختلف العلماء فى جواز اجابة احد من

احد من الصحابة وهو فى الصلوة فقول من قال واختلف فيه اى فى جواز قطع الصلوة
غير ملايم للمقام فتدبر فقيل هذا اى قال بعض العلماء بهذا اى بجواز اجابة احد
وهو فى الصلوة لان اجابته اى اجابته عليه السلام لا تقطع الصلوة لان اجابة
الرسول اجابة الله وقد كانت الصلوة من العبد اجابة الله فاذا اجاب العبد الرسول
وهو فى الصلوة لم يأت بشئ مناف للاجابة بل هو فى اجابته لدعوة الرسول
وتوجهه الى الرسول فى اجابة الله فان الصلوة ايضا اجابة فهو فى توجهه الى
الرسول فى اجابة الله فلم يرتفع عنه اجابة الله تعالى باجابة الرسول بل هو على
حاله فى اجابة الله تعالى وقيل ان دعاءه كان لامر لا يحتمل التأخير يعنى قال بعض
العلماء ان دعاءه عليه السلام لاحد من امته وهو فى الصلوة لم يكن الا لامر
لا يحتمل التأخير وللمصلى ان يقطع الصلوة لمثله اى والحال ان للمصلى ان يقطع
الصلوة لمثل ذلك وظاهر الحديث يناسب الاول لان ظاهر قول ابىّ فى تمام
الحديث لاجرم لا تدعونى الا اجبتك يشعر لزوم الاجابة فى مطلق الدعوة منه
عليه السلام لان الظاهر من اعتذار ابىّ بهذا الكلام عن مؤاخذة النبى عليه السلام
اياه بقوله الم تخبر فيما اوحى الىّ استجيبوا لله وللرسول بعد اعتذاره رضى الله
تعالى عنه بقوله كنت فى الصلوة عن مؤاخذته الاولى بقوله ما منعك عن
اجابتى انه رضى الله تعالى عنه ظن فى اعتذاره الاول ان اجابة المصلى لدعوته
عليه السلام تقطع صلوته وان الاجابة منافية للصلوة وفى المؤاخذة الثانية
حصل له العلم ان الاجابة منه لدعوة النبى لا تنافى صلوته بل توافقها ومن
ثم قال رضى الله تعالى عنه عقيب المؤاخذة الثانية معتذرا فلا جرم لا تدعونى
الا اجبتك اى حصل لى العلم من المؤاخذة الاولى والثانية ان الاجابة ليست
امرا منافيا للصلوة بل هى من جنس الصلوة فقول لقائل يرد القول المص
وظاهر الحديث يناسب الاول فيه بحث حيث لا يفهم من الحديث ان اجابته
عليه السلام لا تقطع الصلوة مدفوع لانه ان اراد من عدم الفهم هو المفهوم
المقطوع الذى بحيث لا تحتمل غيره فقوله لا يفهم الى آخره مسلم ولا يضرنا لكفاية
الفهم المبنى على الظن ههنا وهو ظاهر وان اراد منه عدم الفهم مطلقا لا
قطعا ولا ظنا فقوله لا يفهم ممنوع والسند ما مر من التقرير فى معنى الحديث
ومؤاخذته عليه السلام مرة بعد اخرى واعتذار الصحابى ايضا اولا باشتغاله
بالصلوة ثم لما توجه المؤاخذة ايضا ولم ينفعه الاعتذار الاول انتقل الى
اعتذار آخر التزم فيه الاجابة البتة وان كان فى الصلوة فدل الحديث بسياقه
وسباقه من حيث الظاهر على ما ذكره المص وكلمة ظاهر وينا سب فى قول المص
وظاهر الحديث يناسب الاول مشعر لما ذكرنا حيث لم يقل والحديث يدل على
الاول بدل وظاهر الحديث يناسب الاول فى الكشاف وفيه قولان احدهما ان
هذا مما اختص به رسول الله والثانى ان دعاءه كان لامر لم يحتمل التأخير واذا
وقع مثله للمصلى فله ان يقطع صلوته انتهى وفى سبك المص فوايد خلى عنها
سبك الزمخشرى الاولى ان فيه اشعارا بان ليس اجابة المصلى لدعوة الرسول

قطعًا لصلاته بل هو على صلاته كما كان وهذا الاشعار ليس بيّنًا في سبك الزمخشري للقول الاول والثانية انّ في سبك المص اظهار ما خفي واخفاء ما ظهر عكس سبك الزمخشري فان في تقريره تنصيصا واظهارًا لكون اجابة المصلي في صلوته لدعوة الرسول امرًا مختصًّا بدعوة الرّسول وذلك ظاهر من المقام اذ حين وقوع امرٍ لا يحتمل التأخير جواز قطع الصلاة لا يختصّ بدعوة الرّسول وانّما المحتاج في المقام الى التّنصيص والاظهار هو كون اجابة المصلي لدعوته عليه السّلام غير قاطع لصلاته وامّا الاختصاص فيتّضح من تقرير كون اجابته غير قاطع لصلوته والثالثة انّ فيه تنصيصا لما يناسبه الحديث من القولين وليس ذلك في سبك الزمخشري **قوله** قال لا تعجبنّ الجهول حلته فذاك ميّت وثوبه كفن، في الكشّاف لانّ العلم حيوة كما انّ الجهل موت ولبعضهم لا تعجبنّ البيت انتهى قال التفتازاني من دابه ذكر هذه العبارة حيث يكون البيت له وهذا البيت لابي الطيّب انتهى قال الشهاب الخفاجي رأيت في ديوان الزمخشري هذا البيت وهو من قصيدة يمدح بها الخليفة المؤمن بالله فقول النحرير هذا البيت لابي الطيّب من عدم التتبع انتهى قلت والبيت الذي لابي الطيب هذا، لا يعجبنّ مضيما حسن بزّته، وهل تروق دفينا جودة الكفن، قلنا كون هذا الكلام من النحرير بناء على الغفلة وعدم التتبع ممنوع بل مراده من قوله هذا البيت لابي الطيب مضمون هذا البيت لابي الطيب فيريد به تجهيل كلام الزمخشري بانّه اخذ هذا المعنى بعينه من المتنبّي ثمّ عزاه الى نفسه وهو عيب عند البلغاء معدود من السّرقات الشعريّة ثمّ قال الشهاب لكن خلطه بين تبيين من بحر بن عجب مع تصريح الامام الطيّبي قلنا وليس في قول النحرير خبط وخلط ولا امر مستهجن يتعجّب منه اذ الوحظ سبكه بما ذكرناه من العناية وكيف لا وكان دأب النحرير في هذه الحاشية تقرير الكلام بعد النظر الى حاشية الطيّبي وصاحب الكشف وقد قال الطيّبي هاهنا قوله لا يعجبنّ الجهول البيت من قول ابي الطيّب لا يعجبنّ مضيما حسن بزّته، وهل تروق دفينا جودة الكفن، فهذا الكلام من العلامة الطيبي صريح في انّ هذا المقول من الزمخشري مأخوذة من قول ابي الطيب المتنبي يعني انّه سرقه منه وعزاه الى نفسه فالنحرير اتبع اثر الطيّبي في القدح على الزمخشري بالسّرقة الشعريّة فلعل النحرير آثر هذا التعبير ايماء الى غاية استهجان كلام الزمخشري فكأنه سرق عين كلام المتنبّي وصميم لفظه **قال** تعالى واعلموا انّ الله يحول بين المرء وقلبه قال الحافظ ابو الفرج فيه عشرة اقوال احدها يحول بين المؤمن وبين الكفر وبين الكافر وبين الايمان رواه ابن ابي طلحة عن ابن عبّاس وبه قال سعيد بن جبير والثاني يحول بين المؤمن وبين معصيته وبين الكافر وبين طاعته رواه العوفي عن ابن عبّاس وبه قال الضحّاك والفرّاء والثالث يحول بين المرء وقلبه حتّى لا يتركه يعقل قاله مجاهد قال الانباري المعنى يحول بين المرء وعقله فبادروا الاعمال فانّكم لا تأمنون زوال العقول والرابع انّ المعنى هو قريب من المرء لا

من المرء لا يخفى عليه شئ من سرّه كقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وهذا معنى قول قتادة والخامس يحول بين المرء وقلبه فلا يستطيع ايمانًا ولا كفرًا الّا باذنه قاله السّدي والسّادس يحول بين المرء وبين هواه ذكره ابن قتيبة والسّابع يحول بين المرء وبين ما يتمنّى بقلبه من طول العمر والنصرة وغيره والثامن يحول بين المرء وقلبه بالموت فبادروا الاعمال قبل وقوعه والتاسع يحول بين المرء وقلبه بعلمه فلا يضمر العبد في نفسه شيئا الّا والله عالم به لا يقدر على تغييبه عنه والعاشر يحول بين ما يوقعه في قلبه من خوف او امن فيأمن بعد خوفه ويخاف بعد امنه ذكر معنى هذه الاقوال ابن الانباري وحكى الزجاج انّهم فكّروا في كثرة عدوّهم وقلّة عددهم فدخل الخوف قلوبهم اعلمهم الله تعالى انّه يحول بين المرء وقلبه بان يبدّله بالخوف الامن ويبدّل عدوّه بالقوّة الضّعف وقد اعلمت هذه الآية انّ الله هو المقلّب للقلوب المتصرّف فيها انتهى والمص اقتصر من هذه المعاني العشرة على الاربعة منها وهي الاوّل والرابع والثامن والعاشر من المعاني العشرة التي ذكرها الحافظ ولم يذكر المعنى الثاني من العشرة ولا الخامس منها لان كلا منهما راجعان الى المعنى الاوّل منها وكذا لم يذكر الثالث منها لاندراجه في المعنى الثامن منها بزيادة المص قوله او غيره في قوله قبل ان يحول الله بينه وبين قوله بالموت او غيره وكذا لم يذكر السّادس والسّابع فعبّر عن المعاني الثلثة اعني السّادس والسّابع والعاشر بمعنى واحد وهو قوله لتمكنه على العبد قلبه فيفسخ عزائمه ويغيّر مقاصده فكأنّ المص لم يترك معنى واحدا من المعاني العشرة التي ذكرها الائمة هاهنا ثمّ انّه كان على المص ان يجعل المعنى الّذي جعله معنًى رابعًا اوّل المعاني الاربعة التي ذكرها هاهنا بناء على انّ هذا المعنى انسب المعاني المذكورة واوفقها للنظم الشريف وانّ ذلك المعنى ممّا انكره اهل الاعتزال لنقضه قواعدهم وهدمه اصولهم في الكشّاف والمجبرة على انّه يحول بين المرء والايمان اذا كفر وبينه وبين الكفر اذا آمن تعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا انتهى وقد تحققت انّ الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي جعل هذا المعنى اوّل المعاني وعزاه الى ابن عبّاس وارتضاه سعيد بن جبير وهو من عظماء التّابعين في رواية الحديث والتّفسير ومعرفة الفقه واوثق واتقن من اخذ عن ابن عبّاس ولذلك كان هذا المعنى اجدر بالتقديم على المعاني الثلثة الاخر لكونه منقولا عن ابن عبّاس وارتضاه مثل سعيد بن جبير وليحصل ردّ الخصم من اوّل الامر ثمّ انّ تقديم هذا المعنى على المعاني الاخر وقع من الامام الثعلبي والامام البغوي ايضًا وقد اقتصر الامام الواحدي في الوسيط والوجيز عليه ولم يذكر غيره لكونه انسب واوفق لسبك النظم الشريف من المعاني الاخر وكان على المص ايضا ان يورد نسقا يتميّز فيه المعنى الثالث والرابع من المعاني التي ذكرها هاهنا اذ من قوله او تصويرا الى قوله يغيّر مقاصده اشارة الى المعنى الثالث من الاربعة ومن قوله ويحول بينهما الى آخره اشارة الى المعنى الرابع منها فكان عليه ان يقول

او يحول بدل الواو ولئلا يتوهم من تتمة ما قبله لما تحققت ان المعنى الاول
هو اولى المعاني العشرة وارجحها واخريها ذكرا بالانفراد والاستقلال قال
الامام الثعلبي قال انس بن مالك كان رسول الله يكثر ان يقول يا مقلب القلوب
ثبت قلبي على دينك قلنا يا رسول الله امنا بك فهل تخاف علينا فقال ان
قلب ابن آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء ان شاء اقامه
وان شاء ازاغه والاصبع في اللغة الاثر الحسن فمعنى قوله بين اصبعين اى
بين اثرين من اثار الربوبية وهما الازاغة والاقامة والاصبع ايضا في اللغة
الملك فمعنى الحديث بين مملكتين من ممالكه وهما الازاغة والاقامة والتوفيق
والخذلان واستشهد على كل من المعنيين بالاشعار العربية وبكلام العرب
الموثوق بعربيتهم **قال** تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة
اخرج احمد والبزار وابن المنذر وابن مردوية وابن عساكر عن مطرف قلنا
للزبير يا ابا عبد الله ضيعتم الخليفة حتى قتل ثم جئتم تطلبون بدمه قال
الزبير انا قرأنا على عهد رسول الله وابي بكر وعمر وعثمان واتقوا فتنة
لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ولم نكن نحسب انا اهلها حتى وقعت
فينا حيث وقعت واخرج ابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابو نعيم بن حماد في
الفتن وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابو الشيخ وابن مردوية عن الزبير
قال لقد قرأناها زمانا وما نرى انا من اهلها فاذا نحن المعنيون بها واتقوا
فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واخرج ابن جرير وابن المنذر عن
الحسن في قوله واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة نزلت
في علي وعثمان وطلحة والزبير واخرج ابن جرير وابو الشيخ عن السدي في
الآية قال هذه نزلت في اهل بدر خاصة فاصابتهم يوم الجمل فاقتتلوا فكان
من المقتولين طلحة والزبير وهما من اهل بدر قال الامام القرطبي فان قيل قد
قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وكل نفس بما كسبت رهينة لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهذا يوجب ان لا يؤاخذ احد بذنب احد
وانما يتعلق العقوبة بصاحب الذنب فالجواب ان الناس اذا تظاهروا بالمنكر
فمن الفرض على من رآه ان يغيره فان سكت عليه فكلهم عاص هذا بفعله
وهذا برضاه وقد جعل الله في حكمه وحكمته الراضي بمنزلة العامل فانتظم في
العقوبة قاله ابن العربي انتهى **قوله** كاقرار المنكر اى تمكين الفعل بين المسلمين
من اقرة في مكانه فاستقر **قوله** اما جواب الامر على معنى ان اصابتكم الخ قال
التفتازاني فيه اشكال ظاهر وهو ان الشرط المقدر للجواب الامر يكون مضمون
الامر مثل اسلم تدخل الجنة اى ان تسلم تدخل الجنة فيجب ان يكون التقدير
ههنا ان تتقوا لا تصيبن الظالمين منكم خاصة بل يعمكم وفساده بين
فاجيب بانه على رأي الكوفيين حيث يقدرون ما يناسب المقام ولا يلتزمون
ان يكون المقدر من جنس الملفوظ ففي مثل لا تدن من الاسد يأكلك الاثبات
ان تدن يأكلك وفي مثل اتقوا لا تصيبنكم الفتنة النفي اى ان لم تتقوا تصبكم

تصبكم انتهى قلت وقد ذكر شراح الكشاف ان الزمخشري غير متقيد فيه بمذهب
البصريين فقط بل يروم فيه جزالة النظم الشريف وانسجامه فاي مذهب
فيه محافظة ذلك ومراعاته فيختار ذلك المذهب النحوي وان كان مخالفا
للبصريين **قوله** وفيه ان جواب الشرط متردد لفظ متردد على صيغة اسم المفعول
على حذف الجار اى وفي هذا الوجه ان جواب الشرط متردد فيه اى مشكوك فيه
غير مقطوع به لانه جواب ان الشرطية الموضوعة للشك فلا يليق به النون
المفيدة للتأكيد والقطع هذا الذي ذكره من الطعن الوارد على ظاهره قال ابو
البقاء وقوله لكنه لما تضمن الخ هذا من قول الزجاج قال هذا الكلام جزاء فيه
طرف من النهي اذا قلت انزل عن الدابة لا تطرحنك يكون جوابا للامر بلفظ النهي
فاذا اتيت بالنون الثقيلة او الخفيفة كان اوكد للكلام يعني لما عدل عن
الاخباري الى الانشائي لضرب من المبالغة بالتأويل بل ناسب لذلك التأكيد
وهذا لا يقال لاي امر لا يتردد فيه القائل لكونه مقطوعا به عنده كما في
الفتنة والدابة تجمح وكما في الحطم في قوله عز وجل حكاية عن النملة ادخلوا
مساكنكم لا يحطمنكم سليمان فان المعنى على الشرط والجزاء ان تدخلوا مساكنكم
لا يحطمنكم سليمان فانه لما كان نفي الحطم مقطوعا به عند الدخول في المساكن
ناسب دخول اداة التأكيد وكان المعنى على النفي في صورة الشرط والجزاء فاذا
جعل جوابا للامر صير الى صورة النهي للمبالغة فانه في الظاهر نهي لسليمان
وجنوده ان يحطموهن لكن المراد نهي النمل عن انحطامهن تحت الاقدام فاذا اريد
النفي في صورة كونه جوابا للامر ففي دخول نون التأكيد تأويلان الاول انه
في معنى النهي مآلا والثاني كون مضمون الجواب مقطوعا به **قوله** كقوله حتى اذا
جن الظلام واختلط، جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قط، يقول في لون الذئب
واللبن اذا خلط بالماء ضرب الى الغبرة والمذق بفتح الميم وسكون الذال المعجمة
آخره قاف اللبن الممزوج بالماء الاستشهاد في جعل الانشاء وهو قوله هل
رأيت الذئب قط صفة لمذق بتأويل تقدير القول اى بمذق مقول في حقه
هل رأيت الذئب قط يعني ان رأيت الذئب تعرف ان لون هذا المذق كلون
الذئب حين كونه ممزوجا بالماء وفي حاشية ابن التمجيد بخط مؤلفه انشده
ابن جني في ذم المحتسب انتهى وهو غلط من مولانا لانه توهم ان السين
المهملة في المحتسب بالكسر وليس كذلك بل هي بالفتح على صيغة المفعول اسم
كتاب مشهور لابن جني فلا وجه لتقدير المضاف وهو لفظ الذم لتصحيح المعنى
ههنا ومنشاؤه توهم ان كلمة في للتعليل وليس كذلك بل هو للظرفية اى وقع
محل الانشاء هذا الكتاب المسمى بهذا الاسم **قوله** واما جواب قسم محذوف
لقراءة من قرأ لتصيبن وان اختلفا في المعنى قال الامام القرطبي في تفسيره و
قرأ علي وزيد بن ثابت وابي بن كعب وابن مسعود لتصيبن بلا الف قال
المهدوي من قرأ لتصيبن جاز ان يكون مقصورا من لا تصيبن كما حذفت
من ما وهي اخت لا في نحو اما والله لافعلن ويجوز ان لا تكون مخالفة لقراءة

الجماعة وتكون المعنى انها تصيب الظالم خاصة انتهى قلت فح لا يكون قراءة
لتصيبن بحذف الالف مخالفة لقراءة الجماعة واما اذا قيل ان التصيب ليس
فيه حذف الالف يكون مخالفا لقراءة الجماعة من وجهين من جهة كون المعنى
مثبتا ومن جهة كونه خاصا لا عاما بل من وجوه ثلثة اى من جهة كون
اللام لام القسم فقوله وان اختلفا فى المعنى اى بالنفى والاثبات وبان النفى
على تقدير الاتقاء والاثبات على تقدير عدم الاتقاء ثم ان نسق المص يشعر ان
من قراء لتصيبن فهو جواب قسم محذوف وانها مخالفة لقراءة الجماعة وليس
الامر كذلك لما تحققت من ان قراءة لتصيبن تحتمل الامرين فعلى الامر الاول
لا مخالفة بين القراءتين ولا يكون اللام لام القسم فكان ينبغى للمص ان يشعر
بذلك فى سبكه وقد قال فى الكشاف ويعضد المعنى الاخير قراءة ابن مسعود
لتصيبن على جواب القسم المحذوف انتهى وهذا السبك اولى من سبك المص كما لا
يخفى قوله وعلى الاخرين للتبيين هى قراءة لتصيبن على جواب القسم المحذوف و
كون لا تصيبن نهيا بعد الامر قوله وقيل للعرب كافة فانهم كانوا اذلاء فى ايدى
فارس والروم اخرج ابن جرير وابن المنذر وابو الشيخ عن قتادة فى قوله واذكروا
اذ انتم قليل الاية قال هذا الحى اذل الناس ذلا واشقاه عيشا واجوعه بطونا
واعراه جلودا وابينه ضلالة معكوفين على راس حجر بين الاسدين فارس و
الروم والله ما فى بلادهم شئ يحسدون عليه من عاش منهم عاش شقيا ومن مات
منهم ردى فى النار يؤكلون ولا يأكلون لا والله ما نعلم قبيلا بين حاضرى
الارض يومئذ كان اشر منزلا منهم حتى جاء الله بالاسلام فمكن به ووسع به
فى الرزق وجعلكم به ملوكا على رقاب الناس وبالاسلام اعطى الله ما رأيتم فاشكروا
الله نعمه فان ربكم منعم يحب الشكر واهل الشكر فى مزيد من الله عز وجل فى حاشية
الشهاب عند قول المص وقيل للعرب كافة هذا وان نقل عن وهب بعيد لا يناسب
المقام وتبع الشهاب فى ذلك لمولانا سنان ولا يخفى ان كون الخطاب خاصة
للمهاجرين رواية كما ان كونه عامة لكافة العرب ايضا رواية ذكر كلا من
الروايتين ائمة الحديث فالرواية الاولى عن ابن عباس والرواية الثانية عن
قتادة كما تحققته حتى ان بعض الائمة اقتصر على الرواية الثانية وبعضهم على
الرواية الاولى فبعد ثبوت الرواية عن الثقات القول بعدم المناسبة مما لا
يلتفت اليه كما تحققت مرارا مع ان فوت المناسبة على هذه الرواية ايضا محل
نظر ثم قال الشهاب مع ان فارس لم تحكم على جميع العرب ولكن السيوطى رواه
فى الدر المنثور وهو كلام عجيب لان رواية وهب بن منبه مثل رواية قتادة
ان كافة العرب مقهورون بين فارس والروم واما القول بانهم مقهورون
لاهل فارس فهو رواية اخرى عن ابن عباس ذكر كلا من الروايتين الجلال السيوطى
فى الدر المنثور قال اخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن [illegible] وابن ابى حاتم وابو
الشيخ عن وهب بن منبه فى قوله يتخطفكم الناس قال الناس اذ ذاك فارس والروم
واخرج ابو الشيخ وابو نعيم والديلمى عن ابن عباس ثم عن رسول الله فى قوله واذكروا

واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون فى الارض تخافون ان يتخطفكم الناس قيل
يا رسول الله ومن الناس قال اهل فارس انتهى كلام الجلال فهذا كما ترى ان رواية
وهب مثل رواية قتادة ان كافة العرب محكومون بين فارس والروم و
اما كونهم محكومون لاهل فارس فهو رواية اخرى من رواية ابن عباس مغايرة
لرواية وهب والكلام ههنا فى رواية وهب فهذا الكلام من الشهاب مبنى
على التخليط قوله باذرعات الجوهرى واذرعات بكسر الراء موضع بالشام فى
القاموس واذرعات بكسر الراء وتفتح بلد بالشام ثم قال الجوهرى وهى معرفة مصروفة
مثل عرفات قال سيبويه فمن العرب من لا ينون اذرعات تقول هذه اذرعات
ورأيت اذرعات بكسر التاء بغير تنوين والنسبة اليه اذرعى قوله واريحا من
الشام اريحا بلد قريب من القدس الشريف وقوله من الشام ناظر لكل من الكلمتين
اعنى اذرعات واريحا قوله فاشار الى حلقه انه الذبح يعنى ان نزلتم على حكم سعد
قتلتم قوله فمكث سبعة ايام حتى خر مغشيا عليه وفى بعض الروايات انه تجئ
امرأته فى اوقات الصلوات فتحله لاداء الصلوات ثم تشده وفى بعض الروايات
بنته بدل امرأته والمذكور فى اغلب كتب السير ان سبب الارتباط هو وقعة قريظة
وذكر ابن سيد الناس فى سيرته بعد ذكر هذا واحسن ما قيل فى ذلك ما رواه معمر
عن الزهرى قال كان ابو لبابة ممن تخلف عن رسول الله فى غزوة تبوك فربط نفسه
بسارية وقال والله لا احل نفسى منها ولا اذوق طعاما ولا شرابا حتى يتوب الله
على او اموت فمكث سبعة ايام لا يذوق طعاما ولا شرابا حتى خر مغشيا عليه
ثم تاب الله عليه قوله ان اهجر دار قومى التى اصبت فيها الذنب اى دار بنى قريظة
على الرواية الاولى والذنب الذى اصاب فيها اشارته الى حلقه انه الذبح وعلى
الرواية الثانية الذنب هو تخلفه عن غزوة تبوك فالدار التى عزم الهجرة منها على
الرواية الاولى هى امكنة بنى قريظة لانه كان اهله وماله فيها وعلى الرواية
الثانية هى الدار التى سكن فيها حين تخلف عن غزوة تبوك والله اعلم قوله وهو
مجزوم بالعطف على الاول ومنصوب على الجواب بالواو وفى الكشاف فان قلت وتخونوا
جزم هو او نصب قلت يحتمل ان يكون جزما داخلا فى حكم النهى وان يكون نصبا
باضمار ان كقوله وتكتموا الحق وقراء مجاهد ولا تخونوا اماناتكم على التوحيد انتهى
فان المضارع ينتصب باضمار ان بعد الواو كما ينتصب به بعد الفاء فى جواب
الاشياء الستة قال الكازرونى وهذا اذا كانوا يجمعون بين الحالين اما اذا
لم يكونوا كذلك فالمناسب الجزم حتى يكون النهى متعلقا بكل منهما وفيه
نظر قوله وانتم تعلمون انكم تخونون او وانتم علماء مميزون الحسن من القبيح
قال العلامة الطيبى يريد ان تعلمون اما مفعوله مقدر منوى معه بقرينة
السياق وهو انكم تخونون او غير منوى بمنزلة اللازم وهو المراد بقوله وانتم
علماء فقوله تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن مقدر من جهة الالتزام لا انه
مفعول منوى يعنى اذا كنتم علماء من اهل المعرفة فلم تباشرونه قلت وسبك
المص وهو تميزون الحسن من القبيح بدل قوله تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن

احسن من سبك الزمخشري لايجازه ولعدم الحاجة فيه الى دفع التوهم ثم قوله
يميّزون على صيغة الغيبة صفة علماء او على صيغة الخطاب خبر بعد خبر قوله
او محنة من الله ليبلوكم فيهم في الكشاف او محنة من الله ليبلوكم كيف تحافظون
فيهم على حدود الله قال تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا الآية قال الامام
القرطبي وكان الله عالما بانهم يتقون او لا يتقون فذكر بلفظ الشرط لانه
خاطب العباد بما يخاطب به بعضهم بعضا انتهى قال الامام الثعلبي ان تتقوا
الله بطاعته وترك معصيته واجتناب خيانته يجعل لكم فرقانا قال مجاهد
مخرجا في الدنيا والاخرة وقال مقاتل بن حيّان مخرجا في الدين من الشبهات
وقال عكرمة نجاة وقال الضحاك بيانا وقال مقاتل بن سليمان منفذا وقال
الكلبي نصرا وقال ابن اسحق فصلا بين الحق والباطل حتى تعرفوه وتهتدوا به
والفرقان مصدر كالرجحان والنقصان تقول فرقت بين الشيء والشيء
افرق بينهما فرقا وفرقانا وفروقا انتهى وصاحب الكشاف قدّم فيما ذكره
من المعاني نصرا وهو الذي ذهب اليه الكلبي وقال الحافظ رواه الضحاك عن
ابن عباس وبه قال الفراء والمص قدّم فيما ذكره من المعاني هداية وهو الذي
ذهب اليه محمد بن اسحق صاحب السيرة وقال الحافظ قاله ابن زيد ايضا في
الكشاف فرقانا نصرا لانه يفرق بين الحق والباطل وبين الكفر باذلال حزبه
والاسلام باعزاز اهله ومنه قوله تعالى يوم الفرقان وقال المص فرقانا
هداية في قلوبكم تفرقون به بين الحق والباطل ونصرا يفرق به بين المحق
والمبطل باعزاز المؤمنين واذلال الكافرين وكأن في تقرير المص تعريضا للزمخشري
وايماء الى ان الاولى له ان يقول في معنى النصر مثل ما قاله المص من قوله يفرق به
بين المحق والمبطل بدل قوله لانه يفرق بين الحق والباطل لان هذا انسب
في المعنى الهداية وذلك في معنى النصر مع انه ذكر معاني كثيرة للفرقان مع ترك
ما هو اوفق للمقام واثبت رواية وارجح على الجميع لان سعادة الدارين منوط
على الهداية فشكر الله سعي المص حيث لم يترك معنى الهداية مع تقديمه على الجميع
ومع ذكر المعنى الانسب عند ذكر المعاني المذكورة للفرقان قال العلامة الطيبي
فان قلت ذكر لقوله فرقانا وجوها وهي ان يكون نصرا او بيانا او مخرجا او
تفرقة فايها احسن قلت الجمع بينها لان هذه الآية كالخاتمة لجميع ما سبق
بدليل عوده الى بداء القصة وهو قوله واذ يمكر بك الذين كفروا او في كلام
المص للتخيير كما في قولك جالس الحسن او ابن سيرين انتهى قال صاحب الكشف
ذكر فيه اوجها كلها مناسب لمعنى الفرق الذي هو موضوع اللفظ اما ارادة
الجميع من المنكر وليس من التواطئ فمنكر انتهى لعل هذا الكلام تحقيق للمقام و
تبيين للمرام لا انه اعتراض للعلامة الطيبي لان الكلام الواقع من الطيبي في آخر
الجواب قرينة للمعنى المراد من الكلام الواقع في اول الجواب قوله ويثبت صيتكم
بمثلثة اي ينشره والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس وهو واوي وانما
قلبت واوه ياء لانكسار ما قبلها قوله وقيل السيئات الصغائر والذنوب

والذنوب الكبائر يريد ان ليس مفعول الفعلين واحدا بل مفعول الاول السيئات
المذكور ومفعول الثاني الذنوب المقدر قال الامام النسفي الاول في الدنيا و
الثاني في الاخرة قوله وانه ليس مما يوجب تقواهم عليه يريد ان في هذا النظم
الشريف اشارة الى رد المعتزلة حيث زعموا ان تقواهم موجب على الله تعالى
التكفير والمغفرة والفرقان قوله واستيلاؤ عليهم اي جعله الله تعالى
مستوليا عليهم بالقتل والاسر بعد نجاتهم من مكرهم وكيدهم قوله فرقوا على
وزن علموا اي خافوا قوله واجتمعوا في دار الندوة متشاورين الخ قال عبد
الملك الثعالبي في كتابه الموسوم بثمار القلوب دار الندوة مشتقة من الندى
والنادي وهو المجلس يضرب بها المثل في انتياب الناس اياها واجتماعهم فيها
وهي دار قصي بن كلاب بمكة كانت توضع فيها الرفادة ولا يزوج قرشي ولا
قرشية ولا يتشاورون في امر ولا يعقد لواء الحرب الا فيها ثم تنقلت بها الاملاك
بعده حتى صارت في يد اسد بن عبد العزى بن قصي وولده وآخر من وليها
منهم حكيم بن حزام وكان وُلد في الكعبة وذلك ان امه دخلت الكعبة مع
نسوة من قريش وهي حامل بحكيم فضربها المخاض واعجلها عن الخروج فاتيت
بنطع فولدت حكيم في الكعبة على النطع ولم يكن يدخل دار الندوة احد من قريش
لمشورة حتى يبلغ اربعين سنة الا حكيم بن حزام فانه دخلها وهو ابن خمسة
عشر سنة وجاء الاسلام ودار الندوة بيد حكيم فباعها بعد من معاوية
بمائة الف درهم فقال عبد الله بن الزبير بعت مكرمة قريش فقال حكيم
ذهبت المكارم الا التقوى يا ابن اخي اني اشتريت بها دارا في الجنة
اشهدك اني جعلت ثمنها في سبيل الله انتهى قول الثعالبي يضرب بها المثل في انتياب
الناس اياها واجتماعهم فيها قلت وذلك قبل وقوع هذه القصة فيها واما
بعدها فيضرب بها المثل في انتياب الاشرار والمفسدين في دار لتهييج الفتن وتحريكها
فيما بين المسلمين فدار الندوة لا يضرب بها المثل في دولة الاسلام الا للشر و
الفساد فنشأ من هذه القصة مثلان في الاسلام احدهما دار الندوة والثاني
الشيخ النجدي يضرب لرجل متشيطن مكار خبيث يظهر في صورة ناصح امين
قال الجلال السيوطي بعد ذكر الحديث بتمامه كما ذكره المص اخرجه ابن هشام في السيرة
الكبرى وابن جرير وابو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بمعناه وابن سعد
في الطبقات من حديث عايشة وابن عباس ولم يحسن الطيبي تخريج الحديث على
عادته فقال انه في مسند احمد وليس فيه ذكر ابليس والحديث انما هو بتمامه
في الكتب التي اشرنا الى التخريج منها انتهى قوله فاتى جبرئيل النبي عليهما السلام و
اخبره بالخبر وامره بالهجرة وفي سيرة ابن سيد الناس وغيره فاتى جبرئيل رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له لا تبت هذه الليلة على فراشك التي
كنت تبيت عليه فلما كانت عتمة من الليل اجتمعوا على بابه يرصدونه حتى
ينام ويثبوا عليه فلما رأى رسول الله مكانهم قال لعلي بن ابي طالب نم على
فراشي وتسجّ ببردي هذا الحضرمي الاخضر فنم عليه فانه لن يتخلص اليه شيء تكرهه

منهم وكان رسول الله عليه السّلام ينام في برده ذلك اذا نام قال ابن
اسحق فحدّثني يزيد بن زياد عن محمّد بن كعب القرظيّ قال لمّا اجتمعوا له وفيهم
ابو جهل فقال وهم على بابه انّ محمّدا يزعم انّكم ان تابعتموه على امره كنتم ملوك
العرب والعجم ثمّ بعثتم من بعد موتكم فجعلت لكم جنان كجنان الاردنّ وان
لم تفعلوا كان له فيكم ذبح ثم بعثتم من بعد موتكم فجعلت لكم نار تحرقون فيها
قال وخرج عليهم رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فاخذ حفنة من تراب
في يده ثم قال نعم انا اقول ذلك انت احدهم واخذ الله ابصارهم عنه فلا
يرونه فجعل ينثر ذلك التراب على رؤسهم وهو يتلو هذه الايات يس والقرآن
الحكيم انّك لمن المرسلين على صراط مستقيم الى قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون
حتّى فرغ رسول الله عليه السّلام من هؤلاء الايات ولم يبق منهم رجل الّا وقد
وضع على رأسه ترابا ثم انصرف الى حيث اراد ان يذهب فاتاهم آتٍ ممّن لم
يكن معهم فقال وما تنتظرون ههنا قالوا محمّدا قال قد خيّبكم الله قد والله
خرج عليكم محمّد ثمّ ما ترك منكم رجلا الّا وضع على رأسه ترابا وانطلق لحاجته
افما ترون ما بكم فوضع كلّ رجل منهم يده على رأسه فاذا عليه تراب ثمّ جعلوا
يطّلعون فيرون عليّا على الفراش متسجّيا ببرد رسول الله عليه السّلام فيقولون
والله انّ هذا لمحمّد نائم عليه برده فلم يزالوا كذلك حتّى اصبحوا فقام عليّ عن
الفراش فقالوا والله لقد صدقنا الّذي كان حدّثنا فكان ممّا انزل الله من
القرآن في ذلك واذ يمكر بك الّذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك
ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين وقول الله تعالى ام يقولون شاعر نتربّص به
ريب المنون قل تربّصوا فانّي معكم من المتربّصين **قال** تعالى ويمكرون ويمكر
الله قال الامام القشيريّ انّ مكر الله مع العوامّ شغلهم بالدّنيا وصرف هممهم
اليها حتّى نسوا امر الاخرة يوطّنون انفسهم عليها الى ان يأتيهم من امر الله منهم
فيأخذهم بغتة ومكره بالخواصّ اغترارهم بما يظهر لهم من الصيت الجميل بين
النّاس وبما يظهر على ظواهرهم من صنوف الطّاعات مع ملاحظتهم لها و
سكونهم الى قبول النّاس ايّاهم فلا تزال اسرارهم بالاغيار منوطة وهي عن الله
محجوبة وعند النّاس انّهم من اهل الكرامة وفي معناه انشدوا، وقد يحسدونني
قرب داري منهم، وكم من قريب الدّار وهي بعيدة، انتهى قال الجوهري المكر الاحتيال
والخديعة وقال الرّاغب المكر صرف الغير عمّا يقصده بحيلة وذلك ضربان
مكر محمود وهو ان يتحرّى بذلك فعل جميل وعلى ذلك قال والله خير الماكرين
ومذموم وهو ان يتحرّى بذلك فعل قبيح قال ولا يحيق المكر السّيّئ الّا باهله
وقال بعضهم من مكر الله تعالى امهال العبد وتمكينه من اعراض الدّنيا ولذلك
قال عليّ رضي الله تعالى عنه من وسع عليه دنياه ولم يعلم انّه مكر به فهو
مخدوع في عقله **قوله** يردّ مكرهم او يجازيهم عليه اي على مكرهم هذان الوجهان
على انّ مكر الله من باب المشاكلة على نحو وجزاء سيّئة سيّئة مثلها اذ المعنى
ويردّ الله مكرهم او يجازيهم الله على مكرهم لما وقع ردّ الله مكرهم او مجازاته

او مجازاته مكرهم في صحبة ذكر مكرهم عبّر الردّ او المجازاة بالمكر كما في قول الشاعر
قلت اطبخوا لي جبّة وقميصا في جواب قوم قالوا اقترح عنّا نجد لك طبخه لما وقع
الخياطة في صحبة ذكر الطبخ عبّرت الخياطة بالطّبخ وهذا هو المعنى بقوله واستنا
امثال هذا انّما يحسن للمزاوجة وقوله او بمعاملة الماكرين معهم مبنيّ على انّ
لفظ المكر استعارة مصرّحة اشبّه معاملته معهم بان قتل المسلمين في اعينهم
مع كثرتهم حين كان ذلك سببا باعثا على اقدامهم على المحاربة فحاربوا و
قتلوا بالمكر الحقيقي فعبّر المشبّه وهو المستعار له بلفظ المشبّه به الّذي
هو اللّفظ المستعار وهو لفظ المكر **قوله** ممّا يحسن للمزاوجة كأنّه اختيار
منه للوجه الاوّل وهو حمل الكلام على المشاكلة والّا فالوجه الاخير ليس من باب
المزاوجة بل من باب الاستعارة **قوله** لما فيه من ايهام الذّمّ وانّما قال ايهام
الذّمّ لانّ المكر بجميع افراده ليس بمذموم بل منها محمود كالخديعة في مقاتلة
الكفّار ثمّ انّ المفهوم من قوله تعالى افامنوا مكر الله ولا يأمن مكر الله الّا
القوم الخاسرون انّه لا يحتاج اسناد المكر اليه تعالى الى المشاكلة والمزاوجة
فقول المص ممّا يحسن للمزاوجة غير ملائم له بل قوله ولا يجوز اطلاقها ابتداء
لما فيه من ايهام الذّمّ غير مسلّم ومخالف هذه الآية الكريمة وقد قال المص في
تفسير آل عمران المكر من حيث انّه في الاصل حيلة يجلب بها غيره الى مضرّة لا يسند
الى الله تعالى الّا على سبيل المقابلة والازدواج انتهى وهذا الحصر ايضا غير مسلّم
بل المكر المنسوب اليه تعالى من الصّفات الفعليّة الثّابتة له تعالى مثل الرّأفة و
الرّحمة والاعزاز والاذلال والاضرار والنّفع والقبض والبسط قال مولانا العلّامة
قيل واسناد المكر الى الله تعالى بالمزاوجة للمشاكلة ولا يجوز اطلاقها عليه تعالى
ابتداء لما فيه من ايهام وكأنّ هذا القائل غفل عن قوله تعالى افامنوا مكر الله
ولا يأمن مكر الله الّا القوم الخاسرون في تفسير ابي الفرج عند قوله ومكروا ومكر
الله قال الزّجاج المكر من الخلق خبّ وخداع ومن الله عزّ وجلّ المجازاة فسمّي باسم
ذلك لانّه مجازاة عليه كقوله تعالى الله يستهزئ بهم والله خير الماكرين لانّ مكره
مجازات ونصر للمؤمنين **قال** الله تعالى واذا تتلى عليهم اياتنا قالوا الآية قال
الامام الثعلبي قالوا يعني النّضر بن الحارث قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا وذلك
انّه كان يختلف الى فارس والحيرة تاجرا فيسمع سجع اهلها وذكرهم اخبار العجم
وغيرهم من الامم ويمرّ باليهود والنّصارى فيراهم يقرؤن التورية والانجيل و
يركعون ويسجدون فجاء بمكّة فوجد محمّدا يقرأ القرآن ويصلّي فقال النّضر قد
سمعنا لو شئنا لقلنا مثل هذا ان هذا الّا اساطير الاوّلين اخبار الامم الماضية
واسمائهم وقال السّدّي اساجيع اهل الحيرة والاساطير جمع الجمع واصلها من قولهم
سطرت اي كتبت واحدها سطر ثم يجمع اسطارا وسطورا ثم يجمعان اساطير
واساطر وقيل الاساطير واحدها اسطورة واسطارة والجمع القليل اسطر انتهى
في الوسيط قال المفسّرون كان النّضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا فاشترى
احاديث تحليلة ودمنة وكان مع المستهزئين والمقتسمين فيقرأ فلمّا قصّ

رسول الله شان القروی الباضية قال النضر لو شئت لقلت مثل هذا ان هذا
الا ما ساطر الاولون فی کتبهم انتهی **قوله** هو قول النضر بن الحارث الخ وفی هذا
التقریر من المص تزییف لسوق الزمخشری وتمریضه حیث جعل کون هذا القول
قول الذین ائتمروا فی امره علیه السلام راجحا وجعل کونه قول النضر بن الحارث
المقتول فی اساری بدر صبرا مرجوحا مزیفا وهو مخالف لما ذکره المفسرون
من اصحاب الروایات مثل ابن جریر والثعلبی والواحدی والبغوی وابو الفرج
والقرطبی فان هؤلاء الاعلام متفقون علی ان هذا القول قول النضر بن الحارث
قال ابن جریر قتل النبی علیه السلام یوم بدر صبرا عقبة بن ابی معیط وطعیمة
بن عدی والنضر بن الحارث وکان المقداد اسر النضر فلما امر بقتله قال المقداد
یا رسول الله اسیری فقال رسول الله انه کان یقول فی کتاب الله ما یقول قال
وفیه انزلت هذه الآیة واذا تتلی علیهم ایاتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا
مثل هذه الآیة انتهی قلت قول المقداد یا رسول الله اسیری یرید المقداد بهذا
القول بقاء النضر وان لا یقتل حتی یأخذ منه فداءه ویدفع به ضرورته
وحاجته وفی بعض طرق الحدیث علی روایة سعید بن جبیر ان المقداد اعاد الکلام
بعد ما قال علیه السلام انه کان یقول فی کتاب الله ما یقول فقال اسیری
یا رسول الله فقال علیه السلام اللهم اغن المقداد بفضلك فقال المقداد
رضی الله تعالی عنه هذا الذی اردته انتهی ولقد اصاب المص رحمه الله تعالی
واجاد حیث ذکر ان هذا القول قول النضر بن الحارث وجعل کونه قول الذین
ائتمروا فی امره علیه السلام قولا مزیفا مرجوحا وذلك هو الموافق لما ذکره ائمة
الحدیث والآثار **قوله** واسناده الی الجمع اسناد ما فعله رئیس القوم الیهم
فانه کان قاصهم وکأن صاحب الکشاف اغتر بصیغة الجمع فعدل عن القول
المأثور مع ان الامر سهل فی ذلك بعد ما صحت الروایة عند ائمة الحدیث
وقول المص فانه کان قاصهم بالصاد المهملة وتشدیدها ای ان النضر بن
الحارث کان یقص علیهم عن رستم واسفندیار وعن احوال الامم **قوله** وقیل هو
قول الذین ائتمروا فی امره علیه السلام ای الذین تشاوروا فی دار الندوة لمکره
علیه السلام بالاثبات او القتل او الاخراج بناء علی ان الضمایر فی المواضع الاربعة
السابقة اعنی لیثبتوك او یقتلوك او یخرجوك ویمکرون راجعة الیهم فالمناسب
حینئذ ان یرجع ضمیر علیهم وقالوا ایضا الیهم وقد تحققت وجه تزییف هذا
القول آنفا بلا حاجة الی الاعادة **قال** الله تعالی واذ قالوا اللهم ان کان هذا هو
الحق من عندك فامطر علینا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب الیم قال الامام
الواحدی فی الوسیط وجمیع المفسرین علی ان هذا من قول النضر بن الحارث وروی
فی الصحیحین انه من قول ابی جهل رواه البخاری عن احمد بن النضر ورواه مسلم
عن عبید الله بن معاذ انتهی فی تفسیر الحافظ ابی الفرج ابن الجوزی اختلفوا فیمن
نزلت علی ثلثة اقوال احدها انها نزلت فی النضر ایضا رواه جماعة عن ابن عباس
وبه قال سعید بن جبیر ومجاهد وعطا والسدی والثانی انها نزلت فی ابی جهل

فی ابی جهل فهو القایل لهذا قاله انس بن مالك وهو مخرج فی الصحیحین و
الثالث انها نزلت فی قریش قالوا هذا ثم ندموا فقال غفرانك اللهم فانزل
الله وما کان الله معذبهم وهم یستغفرون رواه ابو معشر عن یزید بن رومان
ومحمد بن قیس وفی المشار الیه بقوله ان کان هذا هو الحق ثلثة اقوال احدها
انه القرآن والثانی انه کلما یقوله رسول الله من الامر بالتوحید وغیره والثالث
انه اکرام محمد بالنبوة من بین قریش قال الامام الرازی فی تفسیره فان قیل هذا
الکلام یوجب الاشکال الاول ان قوله اللهم ان کان هذا هو الحق من عندك فامطر
علینا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب الیم حکاه الله تعالی عن الکفار فکان هذا
کلام الکفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة فی هذا القدر
وایضا حکی عنهم فی سورة بنی اسرائیل وقالوا لن نؤمن لك حتی تفجر لنا من الارض
ینبوعا وذلك ایضا کلام الکفار فقد حصل من کلامهم ما یشبه نظم القرآن و
معارضته وذلك یدل علی حصول المعارضة الثانی ان کفار قریش کانوا معترفین
بوجود الاله وقدرته وحکمته وکانوا قد سمعوا التهدید الکثیر من محمد علیه السلام
ولو عرفوا کونه معجزا لکان اقل الاحوال ان یصیروا شاکین فی نبوة محمد علیه السلام
ولو کانوا کذلك لما اقدموا علی قولهم اللهم ان کان هذا هو الحق من عندك فامطر
علینا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب الیم لان المتوقف الشاك لا یتجاسر علی مثل
هذه المبالغة وحیث اتوا هذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم فی القرآن وجه
من وجوه المعجزات والجواب عن الاول الاتیان بهذا القدر من الکلام لا یکفی فی حصول
المعارضة لان هذا المقدار کلام قلیل لا تظهر فیه وجوه الفصاحة والبلاغة
وهذا الجواب لا یمشی الا اذا قلنا ان التحدی ما وقع بجمیع السور وانما وقع بالسورة
المطولة التی تظهر فیها قوة الکلام والجواب عن الثانی هب انه لم یظهر لهم الوجه
فی کون القرآن معجزا الا انه لما کان معجزا فی نفسه فسواء ان عرفوا ذلك الوجه او لم
یعرفوا وانه لا یتفاوت الحال فیه انتهی قلت وقد عرفت من حال الامام فی هذا الکتاب
ان له عادة فیه وهی انه اذا اورد شبهة فیها طعن فی الدین ومطعن فی کتاب
الله وسنة رسوله لم یقصر فی تقریرها وکشفها وایضاحها وتقویتها واذا اراد
الجواب عنها بعد ذلك اورده علی غایة من الابهام والاجمال ونهایة من الضعف
والاختلال وهذا الصنیع من جملة ما عیب به الامام فی هذا الکتاب وغیره فنقول
لیس شیء من الجوابین یشفی علیلا او یروی غلیلا فکلاهما کسراب بقیعة یحسبه
الظمآن ماء فاستمع لما یتلی علیك اقوم قیلا فنقول قول الامام وهذا کلام الکفار
ان اراد انه کلام الکفار بعینه لفظا ومعنی وترتیبا وترکیبا ونسقا وسبکا فهو
غیر صحیح کیف وقد قال تعالی ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم وموسی ولیس
هذا النسق الشریف والسبك المنیف المعجز فی صحف ابراهیم وموسی لاجماع الامة علی
ان النسق المعجز والسبك الخارج عن طوق البشر مختص بالقرآن من بین کتب الله
بل المذکور فیها هو المعنی المجرد عن هذا الاسلوب العجیب والنسق الغریب وقد قال
تعالی ایضا ما یقال لك الا ما قد قیل للرسل من قبلك وانما ذلك هو المعنی المجرد عن

النظم المعجز باجماع الامة وقوله وهو من جنس نظم القرآن ان اراد هذا النظم
الشريف من جنس نظم القرآن فهو مسلم ولا يضرنا كما لا ينفعك وهو ظاهر
وان اراد ان المحكي عنه بهذا النظم الشريف هو من جنس نظم القرآن فهو
فاسد ناشئ من الاشتباه والالتباس بين الحاكي فالمحكي وما هو من جنس
نظم القرآن فهو مسلم ولا يضرنا كما لا ينفعك هو النظم الحاكي لا القول المحكي
الصادر عنهم فقوله فقد حصلت المعارضة في هذا القدر كلام فاسد ناشئ
عن الاشتباه والالتباس بين القول الحاكي والقول المحكي فظهر لك ان قوله
وايضا حكى عنهم في سورة بني اسرائيل وقالوا لن نؤمن لك الى قوله فقد حصل
ما يشبه نظم القرآن ومعارضة وذلك يدل على حصول المعارضة كلام فاسد
ناشئ عن التوهم الاول والالتباس والاشتباه بين الحاكي والمحكي الذي هو
القول المجرد عن التأليف المعجز والمنزه عن التركيب البديع الخارج عن طوق
البشر كالمعاني التي وردت في صحف نوح وابراهيم وموسى لا على التأليف المعجز
وقد حكاها تعالى في كتابنا على تأليف بديع وتركيب غريب يعجز عن اتيان مثله
البشر باجماع الامة ثم الجواب الذي اراد به دفع هذه الشبهة اوهن من
بيت العنكبوت وقد اعترف بذلك حيث قال وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا
الخ وقوله في السؤال الثاني ولو عرفوا كونه معجزا لكان اقل الاحوال ان يصيروا
شاكين في نبوة محمد عليه السلام قلنا ان كفار قريش لما شاهدوا انشقاق
القمر قال بعض كفار قريش ان محمدا سحرنا وسحر اعيننا فقال بعض منهم ان كان
محمد سحر اهل مكة فلا يقدر ان يسحر اعين اهل الدنيا فلنسئل عن الواردين عن
اقطار الارض هل رأوا في هذه الساعة مثل ما نرى فلما سئلوا عن السابلة
والمارة عن الجوانب الاربعة واخبروا جميعا بمشاهدتهم في هذا الوقت من
الليل مثل ما شاهده قريش قالوا عند ذلك سحر مستمر فجزموا بانه عليه السلام
ساحر وان ما شاهدوه من قبيل السحر وان الساحر عند جميع الاقوام مبطل
وكذلك فرعون وآله قالوا في آيات موسى انه سحر وانه عليه السلام ساحر و
قالوا مهما تأتنا باية لتسحرنا بها وما نحن لك بمؤمنين وقد قال تعالى وما ارسلنا
من رسول الا قالوا ساحر او مجنون فهم عرفوا كون القرآن العظيم والفرقان
الحكيم خارجا عن قدرتهم وطوقهم وانهم عاجزون عن الاتيان بمثله مع
مهارتهم وغاية حذاقتهم في باب الفصاحة والبلاغة الا انهم لم يصدقوا
ولم يعترفوا كونه آية من الله تعالى لنبوته بل قالوا عنادا واستكبارا واتباعا
لاهوائهم انه من قبيل السحر كما قالوا في انشقاق القمر ويدل على ما قلنا قوله
تعالى في شان الوليد وقد جعله قريش حكما في حق القرآن فاستمهلهم مدة
فاختلى زمانا واخذ يتفكر آيات القرآن واسلوبها العجيب وتركيبها البديع
وتحير زمانا فيما قاله في حق القرآن لما شاهد فيه من الاسلوب العجيب و
التركيب البديع الذي خارج عن طوق البشر فظهر لهم بعد ايام وهم ينتظرونه
ويخافون من تصديقه فقال اشبه القول فما جاء به محمد انه سحر فحكى سبحانه

سبحانه وتعالى هذه القصة من الوليد فقال عز وجل انه فكر وقدر فقتل
كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان
هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر فالملازمة المذكورة في قوله ولو عرفوا كونه
معجزا لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين غير مسلم لانهم عرفوا كون انشقاق
القمر خارجا عن قدرتهم وكونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سيما بعد استخبارهم
عن الاطراف والجوانب مع هذا جزموا في التكذيب عنادا واستكبارا واتباعا لاهوائهم
واظهارا لليقين لخوفهم عن ميل العامة اليه وقالوا سحر مستمر فكذلك القول في
القرآن انهم شاهدوا عجزهم عن الاتيان بمثله فقالوا بعد عجزهم سترا للحال وخوفا
عن الناس ان هذا الا سحر يؤثر وقوله ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم
ان كان هذا هو الحق من عندك الخ قلنا لما جزموا كونه سحرا ولا يفلح الساحر حيث اتى
عند جميع الاقوام جزموا جزما تاما على كونه حاشا وكلا مبطلا وكون ما اتاه به
باطلا نعوذ بالله من الخذلان والخسران فقوله وحيث اتوا هذه المبالغة علمنا انه
ما لاح لهم وجه من وجوه المعجزات مبني على التوهم السابق وعدم فهم المرام ولعل
قول المص والمراد منه التهكم واظهار اليقين والجزم التام على كونه باطلا اي اظهار
الجزم التام على كونه باطلا خوفا عن ظهور امر محمد عليه السلام جواب عن الشبهة
التي ذكرها الامام وكذا قول المص عند قوله تعالى لو نشاء لقلنا مثل هذا وهذا
غاية مكابرتهم وفرط عنادهم اذ لو استطاعوا ذلك فما منعهم ان يشاؤا وقد
تحداهم وقرعهم بالعجز عشر سنين ثم قارعهم بالسيف فلم يعارضوا سواه مع انفتهم
وفرط استنكافهم ان يغلبوا خصوصا في باب البيان جواب ايضا عن شبهة الامام
والعجب كل العجب ان الزمخشري شكر الله تعالى سعيه ذكر هنا في كل من الآيتين بيانا
وايضاحا وكشفا ما يظهر ظهورا تاما ان السؤالين والجوابين كل واحد منهما
ليس بشيء بل ان كل واحد كصرير الباب وكطنين الذباب فبعد هذا الكشف التام
ذهل الامام عن ذلك ذهولا فاحشا حتى تصدى بعد ذلك لايراد مثل هذين السؤالين
ولذكر مثل هذين الجوابين والمصنف شكر الله تعالى سعيه لم يلتفت الى ما ذكره الامام
اصلا بل نحا نحو الزمخشري والافاضل مدفع شبه الامام وظهور فسادها من
سلك الزمخشري ونسقه جزاه الله عن خدمته في كتابه الكريم خيرا **قوله** روي انه
لما قال النضر الخ وهذا الكلام يشعر بان المشار اليه بقوله ان كان هذا هو القرآن
قوله والمعنى ان كان القرآن حقا منزلا الخ انما احتاج في تصوير المعنى الى هذا التقرير
ليقع المقابلة بين اتيان العذاب الاليم وبين امطار الحجارة من السماء بكلمة او
فيوهم ظاهره ان امطار الحجارة ليس من جنس العذاب الاليم فاشار المص بهذا
التقدير الى ان كلا من الامطار والاتيان من جنس العذاب الاليم عندهم الا ان الترديد
بكلمة او ههنا هو للتخيير في نوع العذاب لان مرادهم من العذاب الاليم هو العذاب
الاليم سوى الامطار ايضا عندهم من العذاب الاليم في الكشاف بعذاب اليم اي
بنوع آخر من جنس العذاب الاليم يعني ان امطار السجيل بعض العذاب الاليم فعذبنا به
او بنوع آخر من انواعه انتهى **قوله** والمراد منه التهكم واظهار اليقين والجزم التام

على كونه باطلا يريد بهذه العناية دفع شبهة كان المقام مظنة ورودها و
ها انهم عقلاء فطنون والعاقل لا يطلب نزول العذاب عليه باختيار رؤسهما العذاب
الاليم فطلب العذاب الاليم واستعجالاته بتعليقه على شئ بلا ضرورة تدعو اليه
بينا فى ادعائهم غزارة العقل وثقابة الفهم ووجه الدفع ليس المراد من طلبهم نوعى
العذاب الاليم حقيقة الطلب ههنا بل مرادهم من ذلك الكلام هو التهكم واظهار
اليقين على بطلانه صدا للناس عن ميلهم الى القرآن وتقرير استحفار العقول على
الانكار واظهارا لشناعتهم وصلابتهم على دين ابائهم وتنبيها على ان الذين تركوا
دين ابائهم وآمنوا بمحمد صباة ضالون عن الحق ولما كان اليقين فى المشهور مقيدا
بكونه مطابقا للواقع وكان اليقين بمعنى المتيقن عند صاحبه سواء طابق الواقع
اولا واراد فى نصوص الشارع لكنه لم يشتهر اشتهار الاول ذكر قوله والجزم التام على
طريقة عطف التفسير تعيينا للمعنى المراد ههنا **قوله** وفايدة التعريف فيه الدلالة
على ان المعلق به كونه حقا بالوجه الذى يدعيه النبى وهو تنزيله لا الحق مطلقا
اى ان يكون منزلا من السماء عليه بواسطة جبرائيل والقرينة على ما ذكره المص من
المعنى هو قوله تعالى حكاية عنهم من عندك ولما كان اللام مشتركا بين المعانى
الاربعة عند البعض وبين المعنيين عند المحققين واللفظ المشترك لا بد له
من قرينة معينة للمراد اما لفظية او معنوية فكان هذا قرينة معينة للمراد
وهو ان المراد باللام ههنا هو لام العهد الخارجى لا لام الحقيقة التى يقال لها
لام الجنس وفى كلام الشهاب الخفاجى ههنا كلمات لا محصل لها **قوله** كاساطير الاولين
اى اقاصيص للاولين التى كان الناس يأخذونها من بطون الدفاتر وافواه الرجال
قوله والدلالة على ان تعذيبهم عذاب استيصال والنبى بين اظهرهم خارج
عن عادته تعالى غير مستقيم فى قضائه قال مولانا سعدى فيه بحث فانه لا دليل
على هذا التقييد مع انه لا يلايم المقام انتهى قلنا قد عذب الامم السالفة ونبيهم
فيهم بعذاب لا على طريق الاستيصال مثل قوم عاد عذبوا بالجدب والسنة ومنعوا
من المطر سنين حتى ارسلوا رجالا الى مكة للدعاء والتضرع فيها لدفع الجدب ونزول
المطر وهو مبين اظهرهم يدعوهم الى الله فما امنوا وما اطاعوا حتى خرج عليه السلام
من بينهم فاستأصلهم الله تعالى وكذلك قوم فرعون عذبوا بانواع من العذاب
وموسى عليه السلام بين اظهرهم يدعوهم الى الله فما آمنوا فخرج عليه السلام
من بينهم فاستأصلوا وكذلك قريش عذبوا بالجدب والقحط حتى اكلوا الجيف و
والنبى عليه السلام بين اظهرهم فظهر ان من سنة الله انه ان عذب قوما ونبيهم
فيهم لا يعذب الا بعذاب لا استيصال فيه وبعد ان خرج نبيهم من بينهم اما يعذبهم
بطريق الاستيصال مثل قوم عاد وقوم فرعون او لا يعذبهم بل يعفو عنهم مثل
قوم يونس اوعدهم بنزول العذاب وعين لهم وقته وخرج من بينهم فلما عاينوا
امارات العذاب استكانوا الى ربهم وتضرعوا فكشف الله عنهم او يعذبهم لكن
لا بطريق الاستيصال ايضا مثل قريش خرج النبى عليه السلام من بينهم ولم يعذبوا
بعده بالاستيصال بل قتل صناديدهم ببدر ولعله اثر كونه عليه السلام رحمة

رحمة للعالمين وان فيهم رجالا مؤمنين ونساء مؤمنات ما قدروا على الهجرة
لكونهم من المستضعفين ويعضد ما قلنا ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات
لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله فى رحمته من يشاء
لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما هذا وقد وقع الدعاء والطلب
منهم ان يعاقبهم الله تعالى بامطار الحجارة عليهم وتعذيب قوم بامطار الحجارة من
السماء لا يكون الا بطريق الاستيصال فقول القائل لا دليل على هذا التقييد ساقط
بل ههنا دليل على ذلك من وجهين الاول انه اذا كان نبى قوم بين اظهرهم لا
يعذبهم الله بالاستيصال والثانى ان ذلك يشعره المقام حيث قالوا امطر علينا
حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فقوله مع ان ذلك لا يلايم المقام ساقط
ايضا بل لا يلايم المقام الا ذلك على مقتضى السباق والسياق حيث قيل اولا امطر
علينا حجارة الخ وثانيا وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الخ ثم ان القول بان المراد
من العذاب المنفى والعذاب المثبت ليس واحدا بل المراد من العذاب المنفى هو الاستيصال
ومن العذاب المثبت هو قتلهم يوم بدر ليس قولا صادرا عن رأى من الزمخشرى
والمص بل قالا بذلك اقتداء للامام الواحدى حيث قال فى الوسيط والمراد بالتعذيب
فى هذه الآية تعذيب الاستيصال ثم ذكر المشركين خاصة وانه معذبهم
بالسيف غير عذاب الاستيصال فقال وما لهم ان لا يعذبهم الله الآية وكذلك
يفهم من تفسير الحافظ ابى الفرج ثم على ان جميع المفسرين على ان هذا القول اعنى قوله
تعالى وما كان الله معذبهم الآية كلام مستأنف وهو قوله سبحانه حكاية عن
نفسه وخالفهم محمد بن اسحق صاحب المغازى فقال هذه حكاية من المشركين انهم
قالوا وهى متصلة بالاية الاولى وذلك ان المشركين كانوا يقولون والله ان الله
لا يعذبنا ونحن نستغفر ولا يعذب الله وبينها معها وذلك من قولهم ورسول
الله بين اظهرهم ولم يلتفت الزمخشرى والمص الى هذا القول لكونه مخالفا لقول
جمهور المفسرين **قوله** اما استغفار من بقى فيهم من المؤمنين والمعنى وما كان الله
معذبهم يعنى المشركين وهم يعنى المؤمنين الذين بينهم يستغفرون وهذا المعنى
روى عن ابن عباس وبه قال الضحاك وابو مالك وقال ابن الانبارى وصفوا بصفة
بعضهم لان المؤمنين بين اظهرهم فاوقع العموم على الخصوص كما يقال قتل اهل
المسجد رجلا واخذ اهل البصرة فلانا ولعله لم يفعل ذلك الا رجل واحد كذا فى
تفسير الحافظ قلت وهذه قرينة واضحة على ان العذاب المنفى هو الاستيصال
والمثبت بعده هو غيره **قوله** او قولهم اللهم غفرانك وهذا الوجه على ان هذا القول
اعنى ان كان هذا هو الحق الخ وقع من قريش قالوا هذا ثم ندموا فقالوا غفرانك
اللهم فانزل الله وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون رواه ابو معشر عن يزيد
بن رومان ومحمد بن قيس كذا فى تفسير الحافظ **قوله** او فرضه على معنى لو استغفروا
لم يعذبوا وهذا قول قتادة والسدى وابن زيد وههنا اقوال اخر منقولة عن
الائمة احدها ان معنى يستغفرون يسلمون يقول لو اسلموا لما عذبوا وهذا
قول مجاهد وعكرمة مولى ابن عباس والثالث ان معنى وهم يستغفرون ان

فيهم من سبق من الله انه يؤمن ويستغفر وذلك مثل ابى سفين وصفوان
بن امية وعكرمة بن ابى جهل وسهيل بن عمرو وحكيم بن حزام وغيرهم رواه الوالبى
عن ابن عباس والثالث معنى وهم يستغفرون وفى اصلابهم من يستغفر رواه
عبد الوهاب بن محمد عن مجاهد قال مولانا سنان ذكر فى هذه القرينة وجوها
ثلثة لايخلوا الاولان عن كلفة فان المراد باستغفار من بقى فيهم كما قيل طلب
المغفرة وتوفيق الايمان ومجرد هذا الطلب مع عدم الاجابة كيف يكون سببا
لدفع العذاب والتوجيه بان الاستغفار لعظم رتبته قد يدفع به العذاب عن
امثال اولئك الكفرة وان كان صادرا عن غيرهم غير مقرون بالاجابة تكلف
بارد وتمحل شارد وايضا اسناد الاستغفار الى ضمير الجمع حال كونه عبارة
عن اهل مكة باعتبار صدوره عن البعض لايخلو عن تكلف وايضا فى كون هذا
الضمير عبارة عن الكل مع ان ضمير يعذبهم للكفار ضرب شئ من التفكيك والانتشار
الا ان يعم هذا ايضا ولايخفى ما فيه من التكلف وكذا حال الوجه الثانى فان
قولهم غفرانك غير مقرون بالاجابة مع ان غفرانهم فى الاخرة لا اينا فى العذاب
فى الدنيا الا ان يراد المغفرة المقرونة بالتوفيق الى الحق لكنه يأباه قولهم
فامطر علينا حجارة بدل فاهدنا اليه انتهى قلت وهذه الكلمات جميعا كسراب
بقيعة يحسبه الظمأن ماءً وجلها بل كلها مبنى على توهم ان هذه الوجوه الثلثة
التى ذكرها المص ههنا انما هى من عنده ورأى رآه بالتصرف العقلى وليس الامر
كذلك بل هذه الوجوه الثلثة مروية عن الصحابة والتابعين فاذا كانت
هذه الوجوه مبنية على الرواية من الصحابة والتابعين فتلك الكلمات التى ذكرها
مولانا ساقطة لايعتد بها ثم قوله بعد ذلك ثم انه اشار حيث اورد كلمة
لو الامتناعية الى مال الوجه الثالث والى نفى الاستغفار عنهم الى آخر القول
كلها مبنى على هذا التوهم الفاسد من ان هذا الوجه الثالث من عند المص ومن
تصرفه العقلى وقد تحققت ان هذا الوجه الثالث رواية اثبتها اصحاب
الروايات عن السدى وقتادة بن زيد وهولاء من عظماء التابعين وممن يرجع
الى اقوالهم فى معانى القرآن العظيم فهذا القيل والقال المبنى على الذهول التام
عن حقيقة الحال من هفوات الكلام وسقطيات الاوهام فلهذا تركنا نقله بتمامه
فمن اراد الوقوف فليراجع الى حاشية مولانا سنان **قوله** وما لهم مما يمنع تعذيبهم
متى زال ذلك وكيف لايعذبون فى الكشاف واى شئ لهم من انتفاء العذاب
عنهم يعنى لاحظ لهم فى ذلك وهم معذبون لامحالة وكيف لايعذبون و
حالهم انهم يصدون الخ قال ابو حيان الظاهر ان ما استفهامية اى اى شئ
لهم فى انتفاء العذاب وهو استفهام معناه التقرير اى كيف لايعذبون وهم
متصفون بهذه الحال المقتضية للعذاب وهى صدهم المؤمنين عن المسجد الحرام
قوله ومتى زال ذلك اى ما يمنع تعذيبهم الآن وهو وجوده صلى الله تعالى عليه
وسلم بين اظهرهم او الاستغفار **قوله** واحصارهم عام الحديبية قيل عليه
بان احصارهم قد كان بعد قتل النضر بن الحارث ونظرائه فلا يتم هذا الكلام

هذا الكلام من المصنف فى هذا المقام واجيب بان القائل وان كان هو النضر
واضرابه لكن الحكم بالتعذيب بعد مفارقة النبى عليه السلام عنهم يعم الكل
بسبب صد يسكون منهم ولو صدر من غير النضر واضرابه بعد هلاكهم **قال**
تعالى وما كانوا اولياءه قال الحافظ ابو الفرج وفى هاء الكناية قولان احدهما انها
ترجع الى المسجد الحرام وهو قول الجمهور قال الحسن ان المشركين قالوا نحن اولياء المسجد
الحرام فرد الله تعالى عليهم بهذا والثانى انها تعود الى الله تعالى ذكره ابو سليمان
الدمشقى **قوله** مستحقين ولاية امره اى امر المسجد الحرام **قوله** وقيل الضمير لله و
لما كان هذا القول مخالفا لقول جمهور المفسرين ذكره المص على وجه التزييف
والتمريض **قوله** ان لاولاية لهم عليه اى على البيت والحرم **قال** تعالى وما كان صلوتهم
عند البيت الا مكاءً وتصدية قال ابو حيان لما نفى عنهم ان يكونوا ولاة البيت ذكر
من فعلهم القبيح ما يوكد ذلك وان من كانت صلوته ما ذكر لايستأهل ان يكونوا
اولياءه **قوله** او من الصد على ابدال احد حرفى التضعيف بالياء فعلى هذا يكون مضاعفا
من صد يصد فالتصدية اصله تصددة من صدد قلبت الدال الثانية ياءً كما فى
تقضى البازى اصله تقضض قلبت الضاد الثانية ياءً **قوله** وقيل كانوا يفعلون
ذلك اذا اراد النبى ان يصلى يخلطون عليه اخرج غير واحد من ائمة الحديث عن مجاهد
كان نفر من بنى عبد الدار يعارضون النبى عليه السلام فى الطواف ويستهزئون
ويدخلون اصابعهم فى افواههم ويصفرون ويخلطون عليه طوافه وصلوته
انتهى فعلى هذا كان على المص ان يجرد هذا الكلام عن صيغة التمريض وكان سبك
الزمخشرى ههنا احسن من سبك المص حيث قال بعد قوله يصفرون فيها و
يصفقون وكانوا يفعلون نحو ذلك اذا قرا رسول الله فى صلوته يخلطون
عليه صلوته انتهى فترى انه جرد الكلام عن صيغة التمريض والتزييف **قوله** نزلت
فى المطعمين يوم بدر الخ وهذا قول ابى صالح عن ابن عباس وبه قال مقاتل والكلبى
قوله وكانوا اثنى عشر رجلا من قريش وهم عتبة وشيبة ومنبه ونبيه ابنا
الحجاج وابو البخترى والنضر بن الحارث وابو جهل واخوه الحارث وحكيم بن
حزام وابى بن خلف وزمعة بن الاسود والحارث بن عامر بن نوفل كذا فى تفسير
الحافظ ابى الفرج **قوله** يطعم كل واحد منهم كل يوم عشر جزور فى حاشية الطيبى
قال ابن الاثير الجزور البعير ذكرا كان او انثى الا ان اللفظ مؤنث تقول هذه
الجزور وان اردت ذكرا والجمع جزر وجزاير انتهى فعلى هذا كان على المص عشر جزاير
بدل جزور ثم ان استعمال الجزور عند العرب خاص بما ينحر من الابل **قوله** او فى ابى
سفين استأجر ليوم احد الفين من العرب وهذا قول سعيد بن جبير وقال مجاهد
نزلت فى نفقة ابى سفين على الكفار يوم بدر **قوله** سوى من استجاش من العرب
اى طلب جيشا ونصرا منهم ويقال فى مثله استنجد ايضا **قوله** وانفق عليهم اربعين
اوقية بضم الهمزة بعدها واو ممدودة بعدها قاف مكسورة بعدها مثناة تحتية
مفتوحة بعدها هاء الوقف اثنان واربعون مثقالا كذا ذكره الزمخشرى قال
التفتازانى وفيه كلام قال مولانا سعدى فى القاموس الاوقية بالضم سبعة

مثاقيل كالوقيّة بالضّم وفتح المثّناة التحتيّة مشدّدة ج اواقى واواقٍ ووقايا
وذكر الزمخشرى فى سورة النّساء انّها اثنان واربعون درهما وههنا اثنان و
اربعون مثقالا فبين كلاميه منافاة قوله او فى اصحاب العير الخ وهذا قول محمد
بن اسحق صاحب المغازى قوله لعلّنا ندرك به ثارنا يقال ثارت القتيل
اى قتلت قاتله وثارتك بكذا اى ادركت به ثارى منك قوله ولعل الاوّل
اخبار عن انفاقهم فى تلك الحال وهو انفاق بدر والثانى اخبار عن انفاقهم فيما
يستقبل وهو انفاق احد اراد به المص رحمه الله تعالى جمع الرّوايات الثلث ههنا
فان الرّواية الاولى على انّ الآية نزلت فى المنفقين فى البدر والرّوايتين الاخيرتين
على انّهما نزلتا فى المنفقين ليوم احد فقال المص انّ الانفاق الاوّل اشارة الى
انفاقهم ليوم بدر والانفاق الثانى اشارة الى انفاقهم ليوم احد فيكون الآية
الكريمة اخبارا عن الانفاقين وجعل المص لذلك قرينتين احديهما اعادة
ينفقون فالظاهر انّهما متغايران والثانى دخول حرف الاستقبال فى الانفاق
الثانى ولا شكّ انّ انفاق الاحد وقع فيما يستقبل من الزمان بالنّسبة الى
انفاق البدر هذا وامّا ما قاله مولانا ابن تمجيد فى بيان هذا القول من المص
لمّا اثبت اوّل الكلام ثبوت الانفاق لهم وآخره نفيه عنهم فانّ ما يستقبل غير
ثابت الآن ومنتف وهما متناقضان ظاهرا بيّن انّ محلّى الاثبات والنّفى متغاير
انتهى فليس بذلك وكذا ما قاله مولانا العلامّة من انّ جعل الانفاق الذى
دخل عليه السّين مترتّبا على الانفاق الاوّل بزيادة الفاء فى النّظم الشريف
آبٍ عن حمل الانفاق الاوّل على انفاق البدر والانفاق الثانى على انفاق احد
انتهى مدفوع لانّ الفاء السببيّة تفيد انّ انفاق الطائفة الاولى يوم بدر
كان سببا لانفاق الطائفة الثانية يوم احد فكأنّه اغراهم على ذلك وقد
نزلت الآية بعد وقعة بدر فكان نزولها بين الوقعتين فلا غبار اصلا
فكأنّ العلامّة توهّم ان ليس بين الانفاقين ترتّب ولم يتحقّق كون الانفاق
الثانى مسبّبا عن الانفاق الاوّل على هذا الوجه والقرينة على ذلك ما قاله
العلامّة بعد هذا الاعتراض فالوجه ان يحمل الاوّل على عزمهم على الانفاق
والثانى على وقوعه عن قريب متفرّعا على ذلك العزم انتهى فيشعر هذا الكلام انّ
التفرّع وسببيّة الاوّل للثانى لم يتحقّق الّا اذا كان المراد من الانفاق الاوّل
انفاقا ذهنيّا ومن الانفاق الثانى انفاقا خارجيّا لهذا الانفاق الذهنى
وامّا اذا اريد من كلّ منهما الانفاق الواقعىّ الخارجىّ فلا يصحّ الاتّحاد ولا الاختلاف
اصلا لفوات السببيّة ح بالمرّة وهو غير صحيح لما تحقّقت من جريان التفرّع
والتسبّب على كلا وجهى التغاير والاتّحاد قوله ويحتمل ان يراد بهما واحد يريد
انّ المراد من الانفاق الاوّل والثانى هو انفاق وقعة احُد فقط فيرد شبهة
التكرار فدفعه بقوله على انّ مساق الاوّل الخ ولا شكّ انّ الآية نزلت
عقيب وقعة بدر وقوله وانّه لم يقع بعد عطف على عاقبته يعنى لم يقع
شئ من الانفاقين حين نزول الآية فلم يحمل شئ منهما على الحال بل كلاهما

كلاهما محمول على الاستقبال الّا انّه لمّا كان الانفاق الثانى مسبّبا عن الانفاق
الاوّل لكونه مجازا عن الارادة ادخل السّين على الثانى اشارة الى التفاوت بين
الاستقبالين فكانّه قال انّ الذين يريدون ان ينفقوا اموالهم بسبب وقعة
بدر ليصدّوا عن سبيل الله فسينفقونها اى فسيوقعون فى الخارج ما ارادوا
اوّلا من انفاق المال قال الزمخشرى فى تفسير هذه الآية قيل نزلت فى المطعمين
يوم بدر كان يطعم كلّ واحد منهم عشر جزاير وقيل قالوا لكلّ من كانت له تجارة
فى العير اعينوا بهذا المال على حرب محمّد لعلّنا ندرك ثارنا بما اصيب منّا فى بدر و
قيل نزلت فى ابى سفيان وقد استأجر يوم احد الفين من الاحابيش سوى من استجاش
من العرب وانفق عليهم اربعون اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا انتهى
فترى انّه ذكر كلا من الرّوايات الثلث بصيغة التمريض والتزييف مع انّ كلا منها
رواية ثابتة عن الصحابة والتابعين اثبتها ائمّة الحديث فالاحسن اسقاط صيغة
التمريض فى كلّ من المواضع الثلثة كما فعله المص وانّ سبك الزمخشرى ونسقه
يشعر انّ المراد من الانفاقين فى الآية امّا انفاق بدر فقط وانفاق احد فقط
وليس فى كلامه ما يشعر انّ المراد من الانفاق الاوّل انفاق بدر ومن الانفاق
الثانى انفاق احد ليجتمع الرّوايات الثلث ولا ما يشعر بانّه اذا اريد من الانفاقين
فى الآية واحد يحتاج الكلام الى دفع التكرار ولا ما يشعر بانّ حمل الانفاق الاوّل
على انفاق بدر والثانى على انفاق احد هو الاوّل والاحسن اذ فيه جمع الرّوايات
ولا ما يشعر بانّ حمل الاوّل والثانى على انفاق واحد غير ظاهر لظهور شبهة التكرار
فيحتاج الى الدّفع بما ذكره بخلاف سبك المص ونسقه فانّ فيه تنبيها على كلّ من
الامور الاربعة مع اسقاط صيغة التمريض فى المواضع الثلثة واسقاط ما ذكره
فى معنى الاوقية فكان سبك المص ونسقه احسن من سبك الزمخشرى من وجوه
عديدة تبيّنتها من تقريرنا فشكر الله تعالى سعيه وجزاه الله تعالى عنا جماعة
النّاظرين فى كلامه احسن الجزاء بمنّه وكرمه ثمّ انّ المص ذكر احتمال ان يراد بالانفاقين
واحد على وجه يختصّ بانفاق احد واسقط ذكر مثله فى انفاق بدر مع انّه ثبت
فيه الرّواية ايضا تلميحا الى انّه احتمال بعيد بالنّسبة الى الاحتمال الذى ذكره لا يقال
بعد ثبوت الرّواية فى ذلك كيف يقال انّه ابعد لانّا نقول ليس الرّواية مقتصرة
على ذلك حتّى نقول بذلك على اىّ وجه كان فاذا ثبت رواية اخرى فلنحمل الاوّل
على انفاق بدر والثانى على انفاق احد جمعا للرّوايات وفرارا عن التكرار وهو الاوجه
والاظهر لما فيه العمل بتلك الرّواية مع غيرها مع الاحتراز عن مظنّة التكرار فان
عدلنا الى اتّحاد الانفاقين فلنؤثر ما هو الاقرب والاظهر من سوق النظم الشريف
وهو الذى اختاره المص دون الذى تركه فلذلك اخذ ما اخذ وترك ما ترك
فلله درّ المصّ ما امتن نظره وما ادقّ قوله جعل ذاتها تصير حسرة وهى عاقبة
انفاقها قال العلامة الطيّبى يعنى الظاهر ان يقال ثمّ تكون عاقبة انفاقها حسرة
فأنّث الفعل لردّه الى الاموال انتهى وقول المص تصير حسرة ايماء الى ان تكون
بمعنى تصير قوله مبالغة قال التفتازانى يريد انّه من قبيل الاستعارة فى المركب

حيث شبّه كون عاقبة انفاقها حسرة بكون ذاتها حسرة واطلق المشبّه
على المشبّه انتهى فى الكشاف اى يكون عاقبة انفاقها ندمًا وحسرة وكأنّ ذاتها
تصير ندمًا وتنقلب حسرة **قوله** وان كان الحرب بينهم سجالًا قبل ذلك يعنى
يرتفع ذلك الذى كان بينهم اوّلا بل يكون مشرك العرب مقهورين مغلوبين اينما
ثقفوا اخذوا وقتّلوا تقتيلا سنّة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّة الله
تبديلا جعل الحرب سجالًا تشبيها لها بالمساجلة من حيث انّها تكون تارة لهم وتارة
عليهم كما انّ السجلّ تكون بالمناوبة والمتأخرة تارة تكون لبعض المستقين
المجتمعين على شفير البئر وتارة للبعض الآخر منهم والسجلّ هو الدلو الذى
يكون فيه ماء قلّ او كثر ولا يقال للدلو الفارغ من الماء سجلّ ولا ذنوب وهو الدلو
الملأن ماء **قوله** اى الذين ثبتوا على الكفر منهم اذا اسلم بعضهم يعنى لو بقينا صيغة
الماضى اعنى والذين كفروا على ظاهرها لم يترتّب الجزاء اعنى الى جهنّم يحشرون اذ من
وقع منهم الكفر فى الزمان الماضى بعضهم دخلوا فى الاسلام وبعضهم لم يدخلوا
فيه وثبتوا على الكفر فلو تركنا لفظ كفروا على عمومه ولم نؤوّل بما ذكرناه لما استقام
المعنى فاسلام بعض منهم قرينة واضحة على التأويل المذكور مثل قوله تعالى
والذين كفروا وكذّبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اى والذين
ثبتوا على الكفر والتكذيب لا من صدر منهم الكفر والتكذيب مطلقا وهو فى
القرآن كثير اُورِدَ عليه بانّ الفعل لا يدلّ الّا على التجدّد لا على الدوام قلنا
ان اراد انّه لا يدلّ على الدوام بحسب المعنى الموضوع له فمسلّم ولا يضرّنا اذ لم
نقل بذلك وان اراد بحسب المعنى المجازىّ فهو فاسد وقد ادّعى بعض المحقّقين
فى المجاز الوضع النوعى كانّ الواضع قال كلّما وجد صارف عن المعنى الذى وضعت
اللفظ عليه فليدلّ اللفظ على المعنى الذى يتعلّق بالمعنى الحقيقىّ بانواع من العلاقات
هذا وامّا ما يقال فى جواب هذه الشبهة انّ من الاحداث ما يصدر عن فاعل
فيتّصف به ذلك الفاعل فى آنات وجوده باتّصافات متعدّدة كلّ منها يحدث
فى آن لم يحدث قبل ذلك الآن ولا بعده فقد يقصد بالفعل تلك الاتصافات
الحادثة فهذا معنى الثبوت لانّ هناك اتّصافا واحدًا مستمرًّا فى جميع زمان
وجود الفاعل فمع انّه كلام خالٍ عن التحصيل يستغنى عنه بما ذكرناه فقوله اذا
بعضهم تعليل المقدّر اى انّما اخرجنا اللفظ عن معناه الحقيقى وحملناه على معناه
المجازى لقرينة حاليّة صارفة عن معناه الحقيقىّ وهو اسلام بعض من صدر
منهم الكفر فى الزمان الماضى **قوله** واللام متعلّقة بيحشرون او يغلبون اى
اللام على كلّ واحد من القولين متعلّقة بيحشرون او يغلبون **قوله** او ما انفقه
المشركون الى عطف قوله الكافر من المؤمن **قوله** واللام هى على هذا القول **قال**
تعالى فيركمه جميعا قال فى الوسيط الركم جمعك شيئا فوق شئ حتّى يصير مركوما
ركاما كالرمل والسحاب اى يجمع الخبيث حتى يصير كالسحاب المركوم وهو ان
بعضهم يكون فوق بعض فى النار مجتمعين فيها **قوله** كما للكانزين فانّهم يزدادون
عذابا وان لم ينفقوه فى عداوته صلى الله تعالى عليه وسلّم كما فى قوله تعالى

تعالى فتكوى به جباههم وجنوبهم **قوله** لانّه مقدّر بالفريق الخبيث يعنى
انّ الخبيث مفرد مذكّر فصيغة اولئك التى هى موضوعة لجماعة الذكور غير صحيح
فاجاب بانّ الخبيث ههنا وان كان مفردًا لفظا الّا انّه جمع مذكّر معنى لانّ
المعنى المراد ههنا الفريق الخبيث **قوله** والى المنفقين قال مولانا العلامة
ومن قال والى المنفقين فكأنّه غفل عن انّ منهم من اسلم وحسن اسلامه
انتهى والجواب كما انّ ليس المراد من الذين كفروا الذين كفروا فى الزمان الماضى
مطلقا بل الذين ثبتوا منهم على الكفر كذلك ليس المراد من المنفقين ههنا مطلق
المنفقين بل المنفقين الذين ثبتوا على الكفر وهذا اظهر من ان يخفى **قوله**
والمعنى قل لاجلهم فى الكشاف اى لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا يغفر لهم الآية
ولو كان بمعنى خاطبهم لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وهى فى قراءة ابن مسعود ونحوه
وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه خاطبوا به غيرهم
لاجلهم ليسمعوا وقال ابو حيّان واللام فى للذين الظاهر انّها للتبليغ وانّه امر ان
يقول لهم هذا المعنى الذى تضمّنته الفاظ الجملة المحكيّة بالقول وسواء قاله
بهذه العبارة ام غيرها انتهى قلت سبكه ونسقه يشهد انّه ليس بظاهر
نعم يقال مثله جوازًا واحتمالا لا ظاهرًا بل الظاهر لقراءة ابن مسعود هو
التبليغ وللقراءة التى وردت فى الخطاب هو التعليل لا غير **قال** تعالى يغفر لهم
ما قد سلف قال الامام الواحدى اى تقدّم منهم من الزنا والربا والشرك و
القتل واذا اسلم الكافر الحربى كان كيوم ولدته امّه لا ذنب له قال يحيى بن
معاذ الرازى فى هذه الآية انّ توحيدا لم يعجز عن هدم ما قبله من كفر ارجو ان
لا يعجز عن هدم ما بعده من ذنب وكذا ذكره الثعلبى والبغوى وابو الفرج فى
حاشية مولانا ابن مجيد قال يحيى بن معاذ الرازى فى هذه الآية توحيد ساعة
يهدم كفر سبعين سنة وتوحيد سبعين سنة لا يقوى على هدم ذنب ساعة
انتهى قلت وهذا النقل كما ترى مخالف لما نقله هؤلاء الاعلام عن يحيى بن معاذ
الرازى بلا ارتياب **قال** تعالى فقد مضت سنّة الاوّلين قال ابو حيّان جواب
الشرط قالوا فقد مضت سنّة الاوّلين ولا يصحّ ذلك على ظاهره بل ذلك دليل
على الجواب والتقدير وان يعودوا انتقمنا منهم واهلكناهم فقد مضت سنّة
الاوّلين **قال** تعالى حتّى لا تكون فتنة قال الامام الثعلبى اى شرك وقال ابو
العالية اى بلاء وقال الربيع حتّى لا يفتتن مؤمن عن دينه ويكون الدين
التوحيد خالصا لله تعالى ليس فيه شرك ويخلع ما دونه من الانداد وقال
قتادة حتّى يقال لا اله الّا الله عليها قاتل نبىّ الله واليها دعا وقيل حتّى تكون
الطاعة والعبادة خالصة لله تعالى دون غيره **قوله** لا يوجد فيهم شرك
اشارة الى انّ كلمة تكون تامّة **قوله** فيجازيهم على انتهائهم عنه واسلامهم
يريد انّ قوله عزّ وعلا فانّ الله بما تعملون بصير دليل الجزاء والجزاء فى الحقيقة
فيجازيهم **قوله** ويكون تعليقه بانتهائهم دلالة على انّه كما يستدعى الجزاء اى
ويكون تعليق الجزاء المدلول عليه بقوله عزّ وجلّ فانّ الله بما تعملون بصير

باستهائهم دلالة على انّ انتهائهم عن الكفر كما يستدعى اثابتهم لمباشرة الانتها
يستدعى اثابة من قاتلهم للتسبّب فالغرض المسوق له الكلام هو الاستدعا
الثانى اذ الكلام على تقدير الخطاب والاستدعاء الاوّل انّما ذكر تنظيرًا
للكشف والايضاح والمعنى كما انّ التعليق يستدعى على تقدير الغيبة اثابتهم
لمباشرة الايمان كذلك التعليق يستدعى على تقدير الخطاب اثابة مقاتلتهم
للتسبّب ويحتمل ان يكون كلا الاستدعائين على تقدير الخطاب بان يكون
الاستدعاء الثانى الذى هو المقصود فى الكلام بطريق المطابقة والاستدعا
الاوّل المذكور تنظيرًا بطريق الالتزام قال مولانا العلامة ومن وهم
انّ اثابتهم للتسبّب فقد وهم انتهى وفيه نظر يعرف ذلك بالتأمل ثمّ انّه
يرد على سبك المص انّه لا يخلو عن خدشة لايهامه مسلك الخصم اعنى الاعتزال
فالاحسن ايراد سبك خال عن الايهام **قال** تعالى وان تولّوا فاعلموا انّ الله
موليكم نعم المولى ونعم النصير فى حاشية الطيبى من اعلم انّ هذه خاتمة شريفة
فى امر الجهاد ولذلك كانت تخلّصًا الى ذكر ما بدئت السورة به من حديث الغنايم
وقسمتها انتهى وفى البحر الاعرف فى الفصاحة ان يكون موليكم خبر انّ ويجوز
ان يكون عطف بيان والجملة بعده خبر انّ والمخصوص بالمدح محذوف اى الله
قال مولانا العلّامة وفى زيادة اعلموا التضمّنة الدلالة على تنزيلهم منزلة
الجاهل لنكتة خطابيّة تناسب المقام وتزيد فى البلاغة درجة الكلام فزيد
تهييج لهم على ذلك انتهى وفيه نظر **قال** تعالى واعلموا انّما غنمتم من شئ فانّ لله
خمسه فقول المص وهو اى الّذى اخذتموه من الكفّار قهرًا اشارة الى انّ كلمة
ما فى قوله تعالى انّما غنمتم موصولة وغنمتم صلتها وانّ عايدها محذوف
اى غنمتموه وانّ الاغتنام معناه الاخذ والظفر وانّ الغنيمة هى المال المأخوذ
من الكفّار قهرًا وحقّ كلمة ما ان تكتب منفصلة عن كلمة انّ الكونها موصولة
كما فى قوله تعالى انّما توعدون لآتٍ لكنّها كتبت متصلة اتباعًا للرسم قال ابو
حيّان الظاهر انّ ما موصولة وغنمتم صلة ما والعايد محذوف ومن شئ
تفسير لما انبهم فى لفظ ما اريد بها العموم فلذلك دخلت الفاء فى خبر انّ المتضمن
العموم معنى الشرط وانّ لله فى موضع رفع على ان يكون خبر مبتداء محذوف اى
فالحكم انّ لله خمسه واجاز الفرّاء ان يكون ما شرطيّة منصوبة بغنمتم واسم
انّ ضمير الشان محذوف تقديره انّه وحذف هذا الموضع مع انّ المشدّدة مخصوص
عند سيبويه بالشعر وفى قول المص قهرًا اشارة الى انّ الغنيمة هو المأخوذ
قهرًا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها وذلك هو الموافق لما فى
الهداية لكن الشافعى يخمّسه وان لم يكن غنيمة بسبب الاختلاس فلعلّ للشافعى
روايتان فى التخميس احديهما ما لم يكن غنيمة لم يخمّس مثل ما ذكره المص والاخرى
يخمّس وان اخذ من الكفّار سرقة واختلاسًا **قوله** حتّى يقع عليه اسم الشئ حتّى
الخيط قال مولانا سنان اكتفى به ولم يضمّ اليه المخيط كما فعله الزمخشرى
لانّ المقصود ذكر ادنى ما يطلق عليه لفظ الشئ وهو اوفى به من الجمع و

من الجمع وهذا هو الوجه ايضًا فى اختياره الخيط على المخيط انتهى قلت ما نقله
الزمخشرى بقوله قيل حتّى الخيط والمخيط تفسير مأثور اخرجه عبد الرزّاق
وابن ابى شيبة وابن جرير وابن ابى حاتم عن مجاهد فى قوله تعالى واعلموا انّما
غنمتم من شئ قال الخيط والمخيط انتهى فالظاهر انّ صاحب الكشّاف اسقاط
قيل وللمص ضمّ اللّفظ المتروك اعنى المخيط ولمولانا سنان ترك هذه النكتة
المبتنية على الذهول عن الروايات **قوله** مبتداء خبره محذوف اى فثابت انّ لله
خمسه يعنى انّ بالفتح مع اسمها وخبرها فى حيّز الرفع على انّه مبتداء لكون
الجميع فى تأويل المفرد وخبره محذوف اى فكون خمسه لله ثابت ومجموع المبتداء
والخبر خبر انّ فى انّما غنمتم **قوله** وقرئ فانّ بالكسر فى الكشّاف وروى الجعفر
عن ابى عمرو فانّ لله بالكسر ويقويه قراءة النخعى فلله خمسه والمشهور اكد و
اثبت للايجاب كأنّه قيل فلا بدّ من ثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به و
التفريط فيه من حيث انّه اذا حذف الخبر واحتمل غير واحد من المقدّرات
كقولك ثابت لازم حقّ واجب وما اشبه ذلك كان اقوى لايجابه من النصّ
على واحد **قوله** كما فعله الشيخان يعنى ابو بكر وعمر فى خلافتهما وقيل لعلّه اراد
بهما الامام الشافعى والامام احمد بن حنبل وفيه انّه خلاف الظاهر لفظًا ومعنى
قوله وعن مالك الامر فيه مفوّض الى رأى الامام يصرفه الى ما يراه اهمّ قال
الشيخ زكريّا ليتأمّل الفرق بينه وبين قوله اوّلا وقيل الامام ولعلّه انّما ذكره
لبيان قائله والكشّاف لم يذكر ذلك على هذا الوجه انتهى وفيه نظر اذ ظاهر
انّ المراد بقوله وقيل الى الامام انّ سهم الرسول يصرف الى الامام وبقوله الامر
مفوّض الى رأى الامام يصرفه الى ما يراه اهمّ ان رأى قسمه بين هؤلاء وان
رأى اعطاه لبعض دون بعض وان رأى غيرهما اولى واهمّ فغيرهم وبين الوجهين
المرادين بون بعيد فظهر لك انّه لا حاجة الى قوله ولعلّه انّما ذكره لبيان
قائله **قوله** ويصرف سهم الله تعالى الى الكعبة اى ان كانت قريبة والّا فالى مسجد
كلّ بلدة وقع فيها الخمس كما قاله ابن الهمام **قوله** لما روى انّه عليه السّلام كان
يأخذ منه قبضة فيجعلها للكعبة ثمّ يقسم ما بقى على الخمسة اخرجه ابو عبيد
القاسم بن سلّام فى كتاب الاموال وابو داود فى المراسيل وابن جرير عن ابى العالية
مرسلا قال الجلال السّيوطى ينبغى ان يقرأ قول المص لما روى بفتح الراء والواو مبنيًّا
للفاعل والضمير فيه لابى العالية فى قوله وذهب ابو العالية **قوله** وذو والقربى
بنو هاشم وبنو المطّلب دون بنى عبد شمس وبنى نوفل قوله لما روى انّه عليه السّلام
قسم سهم ذوى القربى الحديث فى حاشية السّيوطى اخرجه ابو داود وابن ماجة
والنسائى من حديث جبير بن مطعم وفى الصّحيحين بعضه والطيّبى على عادته خرّج
هذا الحديث لكونه فى الاصول المذكورة ولم يخرّج الحديث الّذى قبله لعزّته عليه
انتهى يريد بالحديث الّذى قبله ما رويه ابو العالية انّه عليه السّلام كان
يأخذ منه قبضة الحديث قلت تخريج هذا الحديث كان من خاتمة الحفّاظ ابن حجر

فى تخريج احاديث الكشاف والجلال ذكره اقتداء به وهو نفسه كان ترك تخريج
كثير من الاحاديث مع مكنته منه فليكن ترك العلامة الطيبى ايضًا من هذا
القبيل **قوله** وانما نحن وهم بمنزلة واحدة وذلك ان هاشما والمطلب وعبد
شمس ونوفلا الاربعة اولاد عبد مناف ونسب رسول الله مع هؤلاء ينتهى
الى عبد مناف فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلوات
الله عليه وسلامه واما عثمان فهو ابن عفان ابن ابى العاص بن امية بن عبد
شمس بن عبد مناف واما جبير فهو ابن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف
وكان لعبد مناف خمس بنين هاشم عبد شمس نوفل مطلب ابو عمرو ولكل منهم
عقب الا ابا عمرو وكان لهاشم ولدان عبد المطلب واسد وكان لعبد المطلب
عشرة بنين فمنهم عبد الله والد النبى عليه السلام ومنهم ابو طالب والد على
ومنهم حمزة والعباس وابو لهب والحارث وغيرهم وكلهم وما يتفرع منهم هاشميون
قوله والآية نزلت ببدر وهو قول الكلبى **قوله** وقيل كان الخمس فى غزوة بنى
قينقاع بعد بدر الخ وهو قول الواقدى **قوله** متعلق بمحذوف دل عليه واعلموا
اى ان كنتم امنتم بالله فاعلموا الخ اى شرط جوابه محذوف هو فاعلموا المقدر دون
المذكور لعدم تقدم الجزاء على الشرط **قوله** فسلموه اليهم واقتنعوا بالاخماس الاربعة
الباقية قال العلامة الطيبى ولما كان فى هذا الشرط المذيل به الكلام السابق
التأكيد لما فيه من التكرير وضم معه قيد الايمان كان المراد من العلم العمل وهو
قطع الطمع بالكلية عن الخمس والاقتناع بالاخماس الباقية **قال** تعالى وما انزلنا
على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير قال الامام الواحدى
وما انزلنا على عبدنا يعنى قوله يسئلونك عن الانفال لان هذا انزل عليه يوم
بدر حين اختلفوا فى الغنائم واذا امنوا بهذا صدروا فى امر الغنيمة عن امر الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم واذا صدروا عن امره عملوا بموجب هذه الآية قال
الامام البغوى وما انزلنا على عبدنا اى ان كنتم آمنتم بالله وبما انزلنا على عبدنا
يعنى قوله يسئلونك عن الانفال فى تفسير ابى الفرج وما انزلنا على عبدنا يوم
الفرقان يوم بدر فرق فيه بين الحق والباطل بنصر المؤمنين والذى انزل عليه
يومئذ قوله يسئلونك عن الانفال نزلت حين اختلفوا فيها فى الكشاف وما
انزلنا على عبدنا والمراد ما انزل عليه من الايات والملائكة والفتح يومئذ قال
العلامة الطيبى يعنى لم يذكر مفعول ما انزلنا ليشتمل على جميع ما ينا سب ان
ينزل فى ذلك ثم قال الايات فى قول المص مطلقة فيجوز ان يراد بها قوله يسئلونك
عن الانفال على ما ذهب اليه محى السنة ويجوز ان يراد الايات الدالة على القدرة
الباهرة ويكون عطف الملائكة والنصرة من باب عطف جبرئيل وميكائيل على
ملائكته والذى يشعر بالثانى قوله والله على كل شئ قدير وقراءة من قرأ عُبُدنا
بالجمع انتهى قلت وفيه نظر اذ المعنى الاول هو الذى ذكره ائمة التفسير من
اصحاب الروايات واقتصروا عليه ولم يذكروا غيره كما تحققت فالتسوية بينه

بينه وبين المعنى الذى غير موجه سيما وقد رجحه على المعنى الاول بامرين وقد
اورد التفتازانى عليه بان فى تفسير ما انزلنا بذلك شبه الجمع بين الحقيقة
والمجاز **قوله** وكان قياسه قلب الواو ياء كالدنيا والعليا تفرقة بين الاسم
والصفة فجاء على الاصل كالقود وهو اكثر استعمالا من القصيا كما كثر استعمال استصوب
مع مجيئ استصاب واغيلت مع اغالت فى تفسير الكواشى ثبوت الواو فى القصوى
شاذ قياسا لا استعمالا لان فعلى من ذوات الواو اذا كانت صفة قلبت واوها ياء
كالدنيا والعليا وقد جاء القصيا بالياء وهى شاذة سماعا لا قياسا انتهى وذكر
فى المفصل ان فعلى تقلب واوها ياء فى الاسم دون الصفة وان القصوى صفة فى الاصل
ولم يعتبر غلبة الاسمية عليها انتهى فى حاشية الشهاب ومن اصل التصريف من قال
ان اللغة العالية العكس فاذا كانت صفة ابدلت نحو العليا وان كانت اسما صححت نحو حزوى
فعلى هذا القصوى شاذة والقياس قصيا وهى لغة قرأ بها زيد بن على وعنوا بالشذوذ
مخالفة القياس لا الاستعمال فلا ينافى الفصاحة كذا فى الدر المصون ومنه يعلم
ان لاهل الصرف فيه مذهبين ولو قيل انه مبنى على اللغتين لم يبعد **قوله** اى العير
او قوادها الركب جمع راكب مثل صحب وصاحب وسفر وسافر فيكون التفسير الاول
مبنيا على المجاز والتفسير الثانى مبنيا على الحقيقة فى تفسير الثعلبى كان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم باعلى الوادى والمشركون باسفله والعير قد انهزم به
ابو سفين على الساحل حتى قدم به مكة **قوله** والتباث امرهم فى تاج المصادر
الالتباث پيچيده شدن چيزى بر چيزى ودشوار شدن كار بر كسى قال
مولانا سعدى الانسب ههنا هو المعنى الثانى **قوله** اى لو تواعدتم انتم وهم
للقتال لم علمتم حالكم وحالهم لا اختلفتم انتم فى الميعاد هيبة منهم ويأسا
من الظفر عليهم فى الكشاف ولو تواعدتم انتم واهل مكة وتواضعتم بينكم على
موعد تلتقون فيه للقتال لخالف بعضكم بعضا فثبطكم قلتكم وكثرتهم عن
الوفاء بالموعد وثبطهم ما فى قلوبهم من تهيب رسول الله والمسلمين فلم تتفق
لكم من التلاقى ما وفقه الله وسبب له انتهى يشعر كلام الزمخشرى ان الخطاب
فى الموضعين اعنى تواعدتم واختلفتم متوجه الى المؤمنين والمشركين وخالفه
المص فجعل الخطاب فى الاول الى المؤمنين والمشركين والخطاب فى الثانى الى المؤمنين
فقط دون المشركين بقرينة انه اورد فى الاول صيغة التفاعل وفى الثانى صيغة
الافتعال فلو اريد فى الثانى ايضا المشاركة لاورد فيه ايضا صيغة التفاعل
ولقيل لتخالفتم فى الميعاد وايضا ان هذا النسق ادل على ضعف المؤمنين وهو ما
يقتضيه المقام ولعل وجه قول الزمخشرى ان الشرط والجزاء يرد حينئذ على نسق
واحد والظاهر ان يكون كذلك وايضا فى نسق الزمخشرى بعد ما اشار الى
ضعف المسلمين حيث قال فثبطكم قلتكم وكثرتهم عن الوفاء بالموعد اشارة
الى فائدة زائدة على تقدير توافق الشرط والجزاء فى المشاركة حيث لو ثبطهم ما فى
قلوبهم من تهيب رسول الله والمسلمين لم يتفق لاصحاب بدر من التلاقى
ما وفقه الله وسبب له وقد ارسل ابو سفيان الى قريش ان المقصود من خروجكم

سلامة العير وقد حصلت فالمصلحة ان نرجعوا بلا محاربة وقد استصوب
هذا الرأي اعيان قريش فاستحسنوا الرجوع بلا محاربة الا ابو جهل فاصرّ
على الحرب والمصاف وحرّض السفلة على ذلك فلم يجد الصناديد بدًّا من مباشرة
الوغى مع كراهتهم ذلك ذكر كل ذلك ائمة السير وهذا يدل على التثبط المذكور
والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** ولكن جمع بينكم على هذه الحال من غير ميعاد ليقضي
الله امرًا كان مفعولًا في الكشاف ليقضي الله متعلق بمحذوف اي ليقضي امرا
كان واجبا ان يفعل وهو نصر اوليائه وقهر اعدائه دبّر ذلك انتهى فيشعر
كلام الكشاف ان المحذوف الذي يتعلق به ليقضي هو قوله دبّر وان هذا
المحذوف يقدّر بعد قوله ليقضي وان القاضي جعل هذا المحذوف قوله جمع
قبل قوله ليقضي والنسق الذي ذكره القاضي مأخوذ من كلام الامام البغوي
في المعالم وفي تفسير الثعلبي كأنه قال فعل بكم وما فعل ببدر ليقضي الله امرًا كان
مفعولًا **قوله** حقيقا بان يفعل غير قول الزمخشري واجبا ان يفعل الى قوله حقيقا
بان يفعل لما تقرّر انه تعالى لا يجب عليه شيء عند اهل الحق ويرد على المصنف
ايضا انه يوهم ان يكون سبب ان يفعل الاستحقاق او رعاية الاصلح فالاولى
ايراد كلام لا يوهم خلاف المذهب **قوله** بدل منه فيكون قوله ليهلك متعلقًا
لقوله جمع بينكم على قول القاضي وعلى قول الزمخشري متعلقًا لقوله دبّر ذلك **قوله**
او متعلّق لقوله مفعولًا زاد ابو البقاء او بقوله ليقضي **قوله** او ليصدر كفر من
كفر وايمان من آمن على استعارة الهلاك والحيوة للكفر والاسلام اقتصر الزمخشري
في بيان الهلاك والحيوة على المجاز والقاضي لم يقتصر عليه بل حمل كلًّا منهما
اولًا على معناهما المجازي فمسلك الزمخشري هو الموافق لما ذكره الامام الواحدي
حيث قال في الوسيط اكثر اهل العلم على ان المراد بالهلاك ههنا هو الكفر و
الضلال وبالحيوة الاهتداء والدين ومسلك المصنف هو الموافق لما ذكره الامام
البغوي والامام الثعلبي وابو الفرج ابن الجوزي الا انه قدّم معنيي المجاز على
المعنيين الحقيقيين والثعلبي والبغوي قدّماهما على معنيي المجاز واستشهد
في تقوية الحمل على معنيي الحقيقة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا واستشهد من حمل على المجاز بنحو قوله تعالى ومن كان ميتا فاحييناه
وقوله تعالى اموات غير احياء **قوله** والمراد بمن هلك ومن حيّ المشارف للهلاك
والحيوة او من هذا حاله في علم الله تعالى وقضائه اي على القول الثاني كذا في
حاشية الشيخ زكريا والظاهر ان تكون هذه العناية على كل من القولين
واورد ايضا بانه لا حاجة الى هذه العناية لحصول استقامة معنى الكلام
بدونها **قوله** وقرئ ليهلك بالفتح قال ابن جني في المحتسب هي شاذة مرغوب
عنها لان ماضيه هلك بالفتح ولا يأتي فعل يفعل الا اذا كان حرف الحلق في
العين او اللام فهي من اللغات المتداخلة **قوله** من حيي بفك الادغام للحمل على
المستقبل قال ابو البقاء حيّ يقرأ بتشديد الياء وهو الاصل لان الحرفين متماثلان
متحركان مثل شدّ ومدّ ويقرأ بالاظهار وفيه وجهان احدهما ان الماضي

ان الماضي حمل على المستقبل وهو يحيى فلما لم يدغم في المستقبل لم يدغم في الماضي
وليس كذلك شدّ ومدّ فانه يدغم فيهما جميعا والثاني ان حركة الحرفين
مختلفة فالاولى مكسورة والثانية مفتوحة واختلاف الحركتين كاختلاف الحرفين
ولذلك اجاز وافي الاختيار لححت عينه وضبب البلد اذا كثر انتهى في الصحاح
يقال لححت عينه اذا التصقت بالرمص **قوله** بكفر من كفر وعقابه وايمان من آمن
وثوابه في الكشاف السميع عليم كيف يدبّر اموركم ويسوّي مصالحكم او لسميع
عليم بكفر من كفر وعقابه وايمان من آمن وثوابه انتهى ولعل المص اقتصر من
الكشاف على الثاني اذ الظاهر انه لا حاجة اليه بعد الوجه الثاني قال الثعلبي و
البغوي لسميع لدعائكم عليم بنياتكم انتهى فما قيل ان الزمخشري والمصنف لم
يتعرّضا بصلة سميع كما تعرّض البغوي والثعلبي بل اقتصرا على بيان صلة عليم ففيه
ان الكفر والايمان لما اشتملا على القول والاعتقاد تحقّق ما يتعلّق به كل من وصفي
السميع والبصير نعم لم يظهر التعرّض في الوجه الاول للزمخشري **قوله** ولعل الجمع بين
الوصفين اي وصفي السميع والبصير لاشتمال الامرين اي كل واحد من الكفر والايمان
قوله او متعلّق بعليم اي يعلم المصالح الخ في الكشاف او متعلّق بسميع عليم اي يعلم
المصالح اذ يقللهم في عينك انتهى والسمع لا يظهر تعلّقه بالمصالح على اصل اهل
الاعتزال **قوله** في عينك في رؤياك في الكشاف وعن الحسن في منامك في عينك
لانها مكان النوم كما قيل للقطيفة المنامة لانها ينام فيها وهذا تفسير فيه تعسّف
وما احسب الرواية صحيحة فيه عن الحسن وما يلائم علمه بكلام العرب وفصاحته
انتهى في حاشية التفتازاني قال الزجاج رويت عن الحسن ان معناها في عينك
التي ينام بها وكون العين مكان النوم نظرًا الى الظاهر اظهر من ان يخفى لكن
المص لم يرض هذا التفسير لكونه عدولًا عن الحقيقة بلا قرينة مع شهرة ان
النبي عليه السلام رآهم في النوم وقصّ الرؤيا على اصحابه ولكونه تجوّزا خاليا
عن لطف وحسن فلا يلائم فصاحة الحسن وعلمه بدقائق كلام العرب والله
كيف ينبغي ان يكون وعلام ينبغي ان يحمل **قوله** الضمير ان مفعولا يري وقليلا حال
من الثاني قال مولانا سعدي ولا ادري لم اخّر بيان اعرابه الى هنا انتهى ولعله
لم يذكر فيما تقدّم من قوله واذ يريكهم الله في منامك قليلا اتباعًا لصاحب الكشاف
حيث اخّر البيان الى هنا ولم يذكره اولا ولعله اخّر البيان لانه اشتغل اوّلا ببيان
وجوه الاعراب في كلمة اذ وسكت هناك عن بيان الاعراب في الضميرين وقليلا
حتى اذا جاء قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا اشتغل عقيبه
ببيان ذكر الاعراب في الضميرين وكلمة قليلا بدون ذكر شيء غيرهما في الكشاف واذ
يبصّركم اياهم وقليلا نصب على الحال لا مفعول ثالث لان هذه الارادة من
رؤية العين كذا قاله التفتازاني والاولى للمص ان لا يسقط واذ يبصّركم اياهم
مثل الزمخشري **قوله** اتراهم سبعين فقال اراهم مائة قيل الهمزة في اراهم والتاء
في تراهم مضمومة كلاهما على صيغة المجهول بمعنى اظنهم سبعين واظنهم
مائة وقال ابن مسعود فاسرنا رجلا منهم فقلنا كم كنتم فقال الفا **قوله** حتى

قال ابو جهل ان محمدا واصحابه اكلة جزور اى قليل يشبعهم جزور واحد مثل
يضرب فى القلة والامر الذى لا يعباء به كذا فى حاشية الطيبى قوله فبتهتهم اى
تاخذهم بغتة قوله وهذا من عظايم ايات تلك الواقعة فان البصر وان كان
قد يرى الكثير قليلا والقليل كثيرا لكن لا على هذا الوجه ولا الى هذا الحد وانما يتصور
ذلك بصد الله الابصار عن ابصار بعض دون بعض مع التساوى فى الشروط فى
الكشاف فان قلت باى طريق يبصرون الكثير قليلا قلت بان يستر الله بعضه
بساتر او يحدث فى عيونهم ما يستقلون به الكثير كما احدث فى اعين الحول
ما يرون الواحد اثنين قيل لبعضهم ان الاحول يرى الواحد اثنين وكان بين يديه
ديك واحد فقال ما لى لا ارى هذين الديكين اربعة انتهى قال صاحب التمييز
وهذا اعتزال اذ عند المعتزلة انما يحجب عنا فانما ذلك لساتر يمنع الاشعة
من الانبعاث لا لمانع فى المحل كما يقوله اهل الحق وكذلك عندهم ما فى اعين الحول
راجع لفساد البنية لانهم يشترطون البنية ايضا كما يشترطون انبعاث الشعاع
واهل الحق لا يشترطون شيئا من ذلك وكذلك ما تخيلته المعتزلة مانعا من
مثل الجدارات والبعد المفرط وشبه ذلك كل ذلك ليس بمانع مضاد للادراك
قال صاحب الانتصاف ما ذكر فى الآية دليل بين على ان الله تعالى هو الذى يخلق
الادراك فى الحاسة غير موقوف على سبب من مقابلة او قرب او ارتفاع حجب او غير
ذلك اذ لو كانت هذه الاسباب موجبة للرؤية عقلا لما امكن ان يستتر عنهم
وقد ادركوا البعض والسبب الموجب مشترك فعلى هذا يجوز ان يخلق الله الادراك
مع انتفاء هذه الاسباب ويجوز ان لا يخلق الادراك مع اجتماعها فلا ربط
بين الرؤية وبينها فى مقدور الله تعالى وهى رادة على القدرية المنكرين لرؤية
الله تعالى بناء على اعتبار هذه الاسباب فى حصول الادراك عقلا وانما يستتر
الجسمية اذ المقابلة والقرب وارتفاع الحجب انما يتأتى فى الجسم فهذه الآية
حسبهم فى بطلان زعمهم ولكنهم يمرون عليها وهم عنها معرضون انتهى فتحصل
من كلام صاحب الانتصاف وصاحب التمييز ان ما ذكره الزمخشرى فى بيان الآية
مبنى على اصول اهل الاعتزال فما قيل او ما ذكره المص فى ذلك مبنى على قواعد اهل
الحق فهذا النسق من المص اورده رد الزمخشرى ههنا فما ذكره مولانا سعدى
فى استشكال هذا الكلام من المص فى القصر كلام لمكان الاحتمالين الذين ذكرهما
الزمخشرى كلام يتعجب منه اذ هذا القصر من المص ههنا مبنى على قاعدة اهل الحق
اورده رد الكلام الزمخشرى المبتنى على قاعدة اهل الاعتزال كما اتضح من تقرير
كلامى التمييز والانتصاف ففيه نظر لان قول القائل اذ هذا القصر من المص
مبنى على قاعدة اهل الحق فهذا النسق من المص اورده رد الح كلام غير مرضى لان
كلام المص هذا ظاهر آب عن اصول اهل السنة ومشعر لتوافق اصول القدرية
كما يظهر من تقرير التمييز والانتصاف مع ان النسقين اعنى نسق الزمخشرى والمص
متغايران ظاهرا فقول مولانا سنان عند قول المص مع التساوى فى الشروط
اشارة الى ان الرؤية وساير الادراكات بمحض خلق الله تعالى ولا يجب وقوعها

وقوعها عند تحقق ما يجعله الحكماء شرطا ولا يمتنع عند فقد بعضها انتهى
ففيه نظر اذ الظاهر من سبك المص حيث قال مع التساوى فى الشروط انه يقول
بالشروط فى الابصار مثل الحكماء والقدرية فليتأمل قوله كرره لاختلاف الفعل
المعلل به اى بقوله ليقضى الله امرا كان مفعولا اى الفعل المعلل به اولا اجتماعهم
من غير ميعاد وثانيا تقليل المؤمنين قبل الالتحام ثم تكثيرهم فى اعين الكفار وقال الاختلاف
حينئذ فى المعلول قوله او لان المراد بالامر ثم الاكتفاء على الوجه المحكى الح اى المراد
بالامر المذكور فى التعليل الاول بقوله ليقضى الله امرا هو اجتماع الفريقين على الوجه
المذكور وبالامر المذكور فى التعليل الثانى اعزاز الاسلام واهله واذلال الشرك و
اهله نقول المص فى الامر الاول سابقا وهو نصر اوليائه وقهر اعدائه مبنى على الوجه
الاول لما تحققت ان المراد بالامر الاول على الوجه الثانى ليس نصر الاولياء وقهر الاعداء
بل مجرد الاكتفاء على الوجه المحكى وهو اجتماع الفريقين والتقاؤهم من غير ميعاد
فيكون المراد بالامر المذكور فى التعليل الثانى على تقدير الوجه الثانى هو نصر الاولياء
وقهر الاعداء كما يفصح عن ذلك قول المص وههنا اعزاز الاسلام واهله واذلال
الشرك وحزبه ولا يخفى ان تعقيب النظم الشريف التعليل الاول بقوله تعالى ليهلك
من هلك عن بينة الآية يأبى عن سبك الوجه الثانى كل الاباء قوله ولم يصفها
لان المؤمنين ما كانوا الح وقد وصفها الامام الثعلبى والامام البغوى الفئة ههنا
بالكافرة وهما امامان فى الرواية والدراية وكفاهما قدوة للزمخشرى والمص
قال مولانا سنان فلم يصفها اى بالكافرة كذا قالوا ويدل عليه ايضا دليله
لكن الظاهر ان التخصيص الذكرى لا ينافى كون المؤمنين مأمورين بالثبات عند
لقاء الفئة الباغية والحق تعميمها للفريقين ولا يدفعه تخصيص الكلام بالاصحاب
لوقعة صفين وايضا عدم لقائهم الماضى لا ينافى لقائهم الاستقبالى فتأمل
انتهى قلت ولا يذهب على المتضلع فى الاصول والفروع انا مأمورون فى هذه الآية
بالثبات فى الحرب ولسنا بمأمورين اولا بالحرب مع البغاة فضلا عن الثبات و
التثبت فيها بل نحن مأمورون اولا باصلاح ذات البين ثم اذا اصروا فى البغى
وتمردوا فيه نباشر القتال معهم حتى يفيئوا الى امر الله فقوله لكن الظاهر ان التخصيص
الذكرى لا ينافى كون المؤمنين مأمورين بالثبات عند لقاء الفئة الباغية
غير ظاهر بل نحن مأمورون اولا بالصلح واندفاع القتال ولو تصدوه وابتدؤا به
وكذا قوله والحق تعميمها للفريقين ليس بحق لما تحققت ان للقاء مع الفئة الكافرة
حكما وللقاء مع الفئة الباغية حكما آخر بخصوص الايات والاحاديث فقوله
ولا يدفعه تخصيص الكلام بالاصحاب لوقعة صفين من قبيل الوساوس و
الخطرات وكذا قوله وايضا عدم لقائهم الماضى لا ينافى لقائهم الاستقبالى
من السقطات ولعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا قال مولانا العلامة الانقطاع
معتبر فى مفهوم الفئة اصلها من فأوت رأسه بالسيف اذا قطعته والجماعة
المنقطعة عن المؤمنين كفارا او بغاة ومن لم يقف على هذه الدقيقة الانيقة
قال لم يصفهم لان المؤمنين ما كانوا يلقون الا الكفار انتهى وهو كلام عجيب

اذ قوله الجماعة المنقطعة عن المؤمنين كفارا وبغاة كلام غير سديد اذ كون
البغاة جماعة منقطعة عن المؤمنين بالانقطاع الشرعي مخالف للكتاب و
السنة واجماع اهل السنة والجماعة اما الكتاب فان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الاية واما السنة فما ورد في الصحيح في حق سيدنا حسن بن علي كرم الله
تعالى وجههما ابني هذا السيد وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين
انتهى وقد بايع اربعون الفا من جند علي بعد وفاته سيدنا حسن وعزموا على
القتال مع معاوية ثم راى سيدنا حسن ان الصلح معه انفع للمسلمين فصالحه
وقد عد حفاظ الحديث قاطبة هذا الحديث الشريف من اعلام النبوة واجمع اهل
الحق قاطبة ان معاوية واضرابه بغاة بغوا على الامام الحق وهو سيدنا علي كرم
الله تعالى وجهه وكذا اجمع اهل الحق برمتهم على ان معاوية واضرابه واشياعه
الذين حاربوا عليا كرم الله تعالى وجهه مؤمنون خلافا للروافض ولقد تواتر
الروايات عن سيدنا علي كرم الله تعالى وجهه انه قال في حق معاوية واضرابه
اخواننا بغوا علينا وليت شعري ما يقول مولانا في حق معاوية واضرابه ممن بغوا
على الامام الحق فان قال انهم ليسوا بداخلين في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا فذلك
قول خارق لاجماع اهل السنة والجماعة وان قال انهم داخلون فيه تم الدست
قوله كما فعلتم ببدر واحد كان ينبغي له اسقاط بدر لمكان ما سبق من قوله تعالى
ولو اريكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم ومعنى سلم انعم بالسلامة
من الفشل والتنازع **قوله** بالجزم في الكشاف فتفشلوا منصوب باضمار ان او مجزوم
لدخوله في حكم النهي وتدل على التقديرين قراءة من قرا وتذهب ريحكم بالتاء
والنصب وقراءة من قرا ويذهب ريحكم بالياء والجزم انتهى **قوله** مشبهة بها في
هبوبها ونفوذها فيكون الاستعارة مصرحة لكون المشبه به مذكورا **قوله**
ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم يعني اهل مكة حين خرجوا منها لحماية العير
بطرا فخرا واشرا ورئاء الناس ليثنوا عليهم بالشجاعة والسماحة وذلك انهم
لما بلغوا جحفة وافاهم رسول ابي سفيان ان ارجعوا فقد سلمت عيركم فقال ابو
جهل لا والله حتى نقدم بدرا ونشرب بها الخمور وتعزف علينا القينات ونطعم
من حضرنا من العرب فوافوها ولكن سقوا كاس المنايا وناحت عليهم النوائح
فنهى المؤمنين ان يكونوا امثالهم مرائين وامرهم ان يكونوا اهل تقوى واخلاص
من حيث ان النهي عن الشيء امر بضده قال مولانا العلامة نزلت في ابي جهل و
اصحابه خرجوا من مكة لنصرة العير بالقينات والمعارف فنهى الله المؤمنين
ان يكونوا مثل هؤلاء بطرين طربين مرائين باعمالهم ويلزمه الامر بالتقوى و
الاخلاص بناء على ان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده واما ما قيل وذلك
انهم لما بلغوا جحفة وافيهم رسول ابي سفيان ان ارجعوا فقد سلمت عيركم فقال
ابو جهل لا والله حتى نقدم بدرا ونشرب بها الخمور وتعزف علينا القينات و
نطعم بها من حضرنا من العرب فوافوها ولكن سقوا كاس المنايا وناحت عليهم النوائح
فلا يصلح وجها لخروجهم من مكة بطرين مرائين انتهى قلت وقد راجعت مقالات

ائمة الحديث الواقعة في تفسير هذه الاية مثل ابي حاتم وابن المنذر و
ابن جرير وابن ابي شيبة وابن مردوية والثعلبي والواحدي والبغوي وابن
الجوزي فتلخص لي من كلام الجميع ان في سبب نزول هذه الاية ثلث روايات رواية
محمد بن كعب القرظي ورواية ابن عباس ورواية قتادة فرواية قتادة وابن
عباس متناسبتان في ان كلا منهما مكتف بما اكتفى به النظم الشريف في بيان
ما التبسوا به في مبداء خروجهم من ديارهم ثم تعرضا لما حدث فيهم ولهم
بعد الخروج الى انهزامهم ومحمد بن كعب القرظي يذكر في روايته انهم خرجوا
من مكة ليحملوا عيرهم فخرجوا ومعهم القيان والمعارف يشربون الخمور وتعزف
عليهم القيان والمعازف فذلك قوله تعالى بطرا ورئاء الناس ولم يذكر
سوى ذلك شيئا مما حدث فيهم وصدر منهم الى انهزامهم فالامام الثعلبي
والامام البغوي ومن تبعهما بنوا تفسير الاية على رواية ابن عباس وقتادة فاكتفوا
في مبداء خروج قريش بما اكتفى به النظم الشريف من خروجهم بطرا ورئاء الناس
وتعرضوا لما وقع عليهم بعد ذلك الى ان ينهزموا ومنهم الزمخشري والمص و
غيرهما والامام الواحدي بنى تفسير الاية على رواية محمد بن كعب القرظي ففسر
الاية اولا على مقتضاها بدون التعرض لما وقع عليهم بعد مبداء الخروج ثم ذكر
قول قتادة مجملا بدون ذكر ارسال ابي سفيان اليهم بالرجوع وبدون ذكر قولهم
لا والله لا نرجع حتى يتحدث اهل الحجاز بمسيرنا وعددنا مع ان ابن المنذر وابن ابي
حاتم وابي الشيخ ذكروا ذلك في رواية قتادة فلذلك صارت رواية ابن عباس
ورواية قتادة متناسبتان في الاقتصار على ما ذكره النظم الشريف في مبداء
خروجهم ثم التعرض لما وقع عليهم بعد ذلك فالواحدي خالف شيخه الامام
الثعلبي فرجح رواية القرظي في سبب نزول الاية على رواية ابن عباس وقتادة
في ذلك والامام البغوي متاخر عنهما ففسر الاية على رواية ابن عباس وقتادة
في سبب النزول فالزمخشري والمص تبعا لهذين الامامين الجليلين في بيان الاية
بل تبعا لما ذكره ابن عباس وقتادة في سبب نزول الاية فقول مولانا ان ما
ذكره الزمخشري والمص لا يصلح وجها لخروجهم من مكة بطرين مرائين لا يتوجه
عليهما لما علمت انهما تبعا في ذلك للبغوي والثعلبي وكل منهما تبعا في ذلك للرواية
الصحيحة رواية ابن عباس ورواية قتادة في سبب النزول وقد تحققت ان مرادات
سبب النزول امر توقيفي من الشارع لا يصح فيه التصرف والراي ولذلك هو
في حكم الحديث المرفوع وانما بنى الامام البغوي والواحدي تفسير الاية على رواية ابن
عباس وقتادة في سبب النزول دون رواية القرظي في ذلك لانه ليس في
رواية القرظي امر زائد على مفاد قوله تعالى خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء
الناس الا بالاجمال والتفصيل فهذا السبك الشريف وحده افاد ما افاده
رواية القرظي فليس في بناء بيان الاية على رواية القرظي كبير فائدة بخلاف
بناء البيان على رواية ابن عباس وقتادة فان ذلك متضمن لمعنى هو ادل على كمال
غرورهم ونهاية تمردهم وعتوهم وغاية بغيهم وطغيانهم بحيث كان خروجهم

بالقيان والدفوف اولا امرا يسيرا جنب ذلك المعنى الذى حدث لهم بعد الخروج
فلذلك اخذهما الامام الثعلبى والامام البغوى وتبعهما الزمخشرى والمص قوله
والا لانتصب اى لم يكن غالب مبنيا على الفتح بل يكون منصوبا لان اسم لا اذا كان
مضافا او شبه مضاف ينتصب واذا اعمل فيما بعدها مثل لا ضاربا زيدا يكون
شبه مضاف فيكون معربا لا مبنيا قوله لما اجتمعت قريش على المسير ذكرت
ما بينهم وبين كنانة الخ ولقد تساهل المصنف ههنا وتسامح فى تتبع مقالات
الائمة فرضى هذا القول وزيفه اتباعا للكشاف مع ان هذا القول اخرجه ابن
جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم وابن مردوية والبيهقى وغيرهم رواية عن ابن
عباس فتمثل الشيطان فى صورة سراقة ابن جعشم الشاعر وهو سيد بنى كنانة
هو الذى توافق عليه كلمات الحفاظ من المحدثين ولذلك ترى الثعلبى والواحدى
والبغوى وابو الفرج والقرطبى اقتصروا على هذا القول ولم يذكروا غيره فى تفاسير
هم فعلى هذا ليس هذا القول عنه فقال لا غالب لكم الآية مقالة نفسانية
بل مقالة لفظية صادرة عن الشيطان المتمثل بصورة سراقة بحيث يسمعه
قريش عيانا وكذا العناية التى اوردها بقوله والمعنى انه القى فى روعهم و
خيل اليهم انهم لا يغلبون ولا يطاقون الخ كلام مبنى على القول المتروك فلا
حاجة اليه على القول المأخوذ الذى توافق عليه مقالات الحفاظ والجهابذة
من اهل الحديث وكذا قوله تبرء منهم وخاف عليهم الخ وقوله فى تأويل قوله
تعالى نكص على عقبيه اى بطل كيده الخ كل منهما مما لا حاجة اليه ولقد اصاب
مولانا العلامة حيث اورد فى تفسير الآية هذا القول المروى عن ابن عباس
كما رواه الحفاظ وبنى بيان الآية على هذا القول ثم قال وذهب بعضهم الى
ان التزيين فى هذه الآية وما بعده من الاقوال هو بالوسوسة والمحادثة
فى النفوس ولا يخفى ضعفه فان قوله وانى جار لكم ليس يليق بالوسوسة و
كذا النكوص على عقبيه وما بعده من الاقوال ليس مما يليق بها هذا كلامه
شكر الله تعالى سعيه والعجب ان ابى حيان مع انه يعد من المحدثين اقتصر
فى النهر فى تفسير الآية على القول المتروك ولم يذكر القول المأخوذ وكان
ينبغى له ان يعكس الامر والله الموفق وكذا مولانا ابو السعود اورد النسق
الذى اورده الزمخشرى والقاضى بعينه اغترارا بهما والله الهادى قوله
فذكروا ما بينهم وبين كنانة من الاحنة اى الحرب فقالوا انا نخشى ان يأتونا
من خلفنا فى سبب خشيتهم من بنى كنانة مذكور على التفصيل فى كتب السير سيما
فى سيرة ابن هشام قوله وكان ذلك يثنيهم اى يصرفهم عن المسير الى بدر قوله
فتمثل لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك الكنانى وفى كتب السير هو سراقة
بن جعشم وهو سيد بنى كنانة يومئذ وفى تفسير ابى الفرج هو سراقة بن مالك
المدلجى قوله وقال لا غالب لكم اليوم وانى مجيركم فلما سمعوا ذلك القول من
رجل هو سيد بنى كنانة اطمأنوا وزال خوفهم منهم فخرجوا سراعا قوله فقال له
الى اين اى الى اين تذهب قوله اتخذلنا فى هذه الحالة الهمزة همزة الاستفهام اى

اى تجعلنا مخذولين فى هذه الحالة قوله ودفع فى صدر الحارث وانطلق
يلوح من هذا النسق ان حارث ابن هشام امسكه واراد منعه من الانطلاق
قوله يحتمل ان يكون معنى قوله الخ الظاهر ترك يحتمل قال مولانا سعدى
قوله او يمكنه هذا الاحتمال لا اختصاص له بالتفسير الثانى لظهور تمشيه
على التفسير الاول اذ لا اختصاص للعلة القائلة اذ رأى فيه ما لم ير قبله
فلا وجه لتفريعه على الثانى فتأمل واجاب الشهاب الخفاجى بان قال فى
قوله وقال انى برئ منكم انى ارى ما لا ترون انى اخاف الله على التفسير الاول بمعنى
وسوس وهو لا يوسوس اليهم بخوفه على نفسه بل عليهم ولذا قال المص على التفسير
الاول وخاف عليهم قال مولانا ابن تمجيد فى بيان مراد المص ههنا اى وعلى
الوجه الاخير يكون المراد من الخوف الخوف على نفسه بخلاف الخوف فى الوجه الاول
فان المراد به على ذلك الوجه الخوف على فئة الكفار فلذا قال هنالك اى تبرأ
منهم وخاف عليهم وانما اورد هذا الوجه على الاحتمال والوجه الاول على الجزم
والقطع لانه تمثل فى صورة البشر وشان البشر اذا رأى غلبة الخصم ان يخاف
على نفسه كما يخاف على من اعانه فحين تمثل فى صورة البشر خيلوهم انه يخاف
على نفسه واما الوجه الاول فمبنى على مجرد الوسوسة والموسوس غير مرئى فلا
يخاف على نفسه بل يوهمهم انه يخاف عليهم انتهى ويرد على قوله والموسوس غير مرئى
انه غير مرئى لفئة الكفار فمسلم ولا يفيد وهو ظاهر وان اراد انه غير مرئى
لملائكة الله المترلين للامداد فهو كما انه مرئى لهم كذلك يخاف منهم على نفسه
لما رأى فى هذا الوقت ما لم ير قبله وكذلك قوله خيلوهم انه يخاف على نفسه
محل نظر فقول المجيب وهو لا يوسوس اليهم بخوفه على نفسه بل عليهم محل نظر وقوله
بعده ولذا قال المص على التفسير الاول وخاف عليهم لا يستلزمه لما ذكره مولانا
سعدى من قوله اذ لا اختصاص للعلة القائلة اذ رأى فيه ما لم ير قبله فلا وجه
لتفريعه على الثانى فكان على المص ان يقول وعلى الوجهين يكون معنى قوله انى
اخاف الله انى اخافه ان يصيبنى مكروها الى آخره بدل قوله وعلى هذا يحتمل
ان يكون الخ فظهر ان قول مولانا سعدى فى آخر كلامه فتأمل اشارة الى دقة
النظر واتقانه لا الى سقوطه واندفاعه وان الشهاب توهم ان كلام ابن
التمجيد كلام مرضى ثبت له فاخذ منه كلاما زعم ان هذا المأخوذ يدفع به اعتراض
مولانا سعدى وانى له ذلك قوله ويكون الوقت هو الوقت الموعود قال مولانا
ابن تمجيد بالنصب عطف على يكون فى قوله يحتمل ان يكون داخل معه فى حيز
الاحتمال اى ويحتمل على هذا الوجه ايضا ان يكون الوقت المدلول عليه بقوله
واذ زين لهم الشيطان هو الوقت الموعود المدلول عليه بقوله واذ يريكموهم
الآية اذ رأى الشيطان اى فى ذلك الوقت ما لم ير قبله وانما خص هذا الاحتمال
ايضا بالوجه الاخير لان الشيطان لما تمثل بصورة بشر من المسلمين تلبيسا
عليهم للاضلال وهو من اعدائهم الذين قلل الله المسلمين فى اعينهم بصد الله
ابصارهم عن ابصار بعض دون بعض رأى وقت القتال ما لم ير قبله كما شاهد

هؤلاء الاعداء كذلك فقال انى ارى مالا ترون والحاصل انّ قوله ارى فى
ارى ما لا ترون انى اخاف الله فى الوجه الاوّل مجاز لا حقيقة وفى الوجه
الثانى المبنىّ على التمثّل على العكس فاذا كان حقيقة على الثانى يجوز ان يكون
الشيطان الماثل بصورة سراقة من جملة من قلّل المسلمين فى اعينهم فلا يرى
قبل الالتقاء بعض العساكر بلا مانع من الرؤية او الملائكة ويرى وقت الالتقاء
انتهى قلت وفى هذا الكلام من ضروب الاختلال والفساد ما لا يخفى ومن
جملة ذلك القول بان ليس المراد من الوقت الموعود فى قول المص ويكون الوقت
هو الوقت الموعود هو وقت عقوبة ابليس اللّعين وهو فاسد لم يقل به
احد لا المص ولا الزّمخشرى من المفسّرين وبيان ذلك انّه لمّا طلب الامهال
فى عقوبته المترتّبة على امتناع سجوده لآدم عليه السّلام اجاب الرّبّ تعالى
شانه دعوته بتأخير عقوبته فقال عزّ وجلّ انّك من المنظرين فلمّا رأى
امارات نزول العذاب على فئة تمثّل هو فيهم على صورة سراقة خاف على
نفسه ان يكون غاية الانظار ونهاية الامهال هو هذا الوقت فبادر
الى الخروج من بينهم لذلك وذلك ظاهر لا سترة فيه ومن جملة الاختلال ما فى
قوله لان الشيطان لما تمثّل بصورة بشر من المسلمين الى قوله والحاصل
فهذا الكلام المذكور الى هنا لا مساس له لما نحن فيه ولا محصّل له ومن
جملة الاختلال انّ سراقة بن مالك بن جعشم لم يكن مسلما بل كان من المشركين
وقتئذ وانّما اسلم بعد ذلك ومن جملة الاختلال ما فى قوله والحاصل انّ
قوله ارى فى ارى ما لا ترون انّى اخاف الله فى الوجه الاوّل مجاز لا حقيقة
وفى الوجه الثانى المبنىّ على التمثّل على العكس اذ هو يرى الملائكة فى الحالتين
اى حالتى الوسوسة والتمثيل اذ لا يكون صدور من وسوس فيهم واجساد
هم حجابا عن رؤية الملائكة ومشاهدته بخلاف البشر فان الاجسام
الكثيفة تمنعه من الابصار قوله والاوّل ما قاله الحسن واختاره ابن بحر
قلت وكأنّ هذا القول عن الحسن غير ثابت عند الجهابذة الحفّاظ المولوقين
ولو يتصّل سنده الى الحسن عندهم لما تحقّقت انّ عددا غير قلائل من الحفّاظ
المتقنين اقتصروا فى تفسير الآية على رواية ابن عبّاس ولم يذكروا ههنا غيرها
ثم قول المص واختاره ابن بحر ممّا يقضى منه العجب اذ المراد منه ابو عثمان عمرو
بن بحر الجاحظ وهو مع كونه معتزليّا له مقالات منفردة عن جمهور المعتزلة
لم يكن من رواة الحديث ولا عدّه الحفّاظ من الرّواة ولا هو ممّن يرجّح قوله
المخالف لما رويه الحفّاظ المتقنين عن ابن عبّاس فجعل المص هذا القول
اوّل الاقوال واوليها ثم تأييده لقوله واختاره ابن بحر وجعل اختيار مثل
الجاحظ سبب التأييد ممّا يعدّ عند الكرام من السقطات قوله والذين لم
يطمأنّوا الى الايمان بعد وبقى فى قلوبهم شبهة وقيل هم المشركون وقيل المنافقون
والعطف لتغاير الوصفين فى تفسير الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى اذ يقول المنافقون
قال ابن عبّاس هم قوم من اهل المدينة من الاوس والخزرج فامّا الذين فى قلوبهم

فى قلوبهم مرض ففيهم ثلثة اقوال الاوّل انّهم قوم كانوا قد تكلّموا بالاسلام
بمكّة فاخرجهم المشركون معهم يوم بدر كرها فلمّا رأوا قلّة المسلمين وكثرة
المشركين ارتابوا ونافقوا وقالوا غرّ هؤلاء دينهم قاله ابو صالح عن ابن عبّاس
واليه ذهب الشّعبى فى آخرين وعدّهم مقاتل فقال كانوا سبعة قيس بن
الوليد بن المغيرة وابو قيس بن الفاكهة بن المغيرة والحارث بن زمعة وعلى
بن اميّة بن خلف والعاص بن منبّه بن الحجّاج والوليد بن الوليد بن المغيرة
والوليد بن عتبة بن ربيعة والثانى انّهم المشركون لما رأوا قلّة المسلمين
قالوا غرّ هؤلاء دينهم رواه ابن ابى طلحة عن ابن عبّاس وبه قال الحسن و
الثالث انّهم قوم مرتابون لم يظهروا عداوة النّبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم
ذكره الماوردى والمرض ههنا الشّكّ والاشارة بقوله هؤلاء الى المسلمين
وانّما قالوا هذا لانّهم رأوا قلّة المسلمين فلم يتسكوا فى انّ قريش تغلبهم انتهى
قلت واللّايق على المص ان يقتصر على الوجهين الاوّلين وان يسقط من البين
الوجه الثالث لانّه مع كونه مخالفا للرّواية لم يظهر موافقته لانسجام النّظم
الشريف وكذا اللائق على الزمخشرى الاسقاط فضلا عن التقديم ومولانا ابو
السّعود اتبع اثر المص قوله لا ايدى لهم به بفتح المثناة وكسر الدال المهملة بعدها
مثنّاة ايضا اى لا طاقة لهم به قوله الى زهاء الف زهاء بضمّ الزاء آخره الف
مقصورة بمعنى المقدار اى قدر الف قوله جواب لهم اى لمن يقول غرّ هؤلاء دينهم
ويجوز عود الضّمير الى هؤلاء يعنى المؤمنين فاللّام ح اجليّة لا صلة جواب قوله
غالب لا يذلّ من استجار به وان قلّ فى الكشّاف عزيز غالب يسلّط القليل الضّعيف
على الكثير القوىّ انتهى والفرق بين النّسقين انّ نسق الزّمخشرى انّما هو بيان
للجزاء فقط ومرتبط به ونسق المص بيان للشرط والجزاء ومرتبط بالمجموع وتنبيه
على ما لوّح اليه النّظم الشّريف من انّهم مع ضعفهم وقلّتهم كانوا منصورين
لثقتهم بالله تعالى وتوكّلهم عليه واستجارتهم به تعالى والمشركون مع
كثرتهم وقوّتهم خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء النّاس واستجاروا بالشّيطان
فلاجرم كانوا مغلوبين مقهورين فنسق المص اتمّ بيانا واشمل ارتباطا و
اعمّ نفعا شكر الله تعالى سعيه لان فيه تلميحا ايضا لما اشار اليه النّظم الشريف
من انّ الغرور انّما تحقّق فى المشركين لكونهم موصوفين اوّلا وآخرا فى هذه
السفرة بالاشر والبطر والاستجارة بالشيطان بخلاف المؤمنين فانّ شانهم
الثقة بالله تعالى والتوكّل عليه والاستجارة به تعالى فهم منزّهون عن
الغرور والاشر والبطر قوله ولو رأيت فان لو تجعل المضارع ماضيا عكس ان
قال المولى التفتازانى لا بدّ ان يحمل المضىّ ههنا على الفرض والتقدير كأنّه قيل قد
مضى هذا المعنى ولم تره ولو رأيته لرأيت امرا فظيعا والاظهر ان ليس المعنى
ههنا على حقيقة المضى انتهى لا يخفى عليك انّ نزول هذه الآية بعد وقعة
بدر وانّ ضرب الملائكة وجوههم وادبارهم واهلاكهم وتبشيرهم بعذاب
الآخرة مضى وتحقّق قبل نزول هذه الآية فقوله ليس المعنى ههنا على حقيقة

المضى مما فيه نظر وكذا قوله فظاهر ان ليس المعنى ههنا على حقيقة المضى
فيه نظر ظاهر نعم ورد فى بعض الروايات فى تفسير قوله تعالى يضربون وجوههم
وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق ان الملائكة يضربون وجوههم يوم القيمة
اذا لقوهم وادبارهم اذا ساقوهم الى النار لكن اكثر الروايات على وقوع
ضرب الوجوه والادبار وقولهم ذوقوا فى الدنيا قبل نزول الآية **فقوله**
فظاهر ان ليس المعنى الخ غير ظاهر تنبيه فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى قال
المفسرون ان هذه الآية اعنى ولو ترى اذ يتوفى الآية نزلت فى الرهط
الذين قالوا غر هؤلاء دينهم انتهى والذى رايت فى تفسير غيره من اصحاب
الروايات انها نزلت فى الكافرين من اهل بدر **قوله** وهو مبتداء خبره الخ اى
الملائكة مبتداء خبره يضربون **قوله** واستغنى فيه بالضمير عن الواو وهذا
يخالف ما ذكره فى اول سورة الاعراف من عدم تجويز ان يكون او هم قائلون
حالا بالضمير وحده وعلله بانه غير فصيح وضعفه ابن الحاجب فى الكافية
كون الجملة الاسمية حالا بالضمير وحده وقد قال ابو حيان هناك ان كون
الجملة حالا بالضمير وحده ليس بشاذ ومن قال بشذوذه لا دليل له وقد
وقع فى كلام العرب نظما ونثرا اكثر من رمل يبرين ونهر فلسطين **قوله**
ظهورهم او استاههم قال سعيد بن جبير يريد استاههم ولكن الله كريم
يكنى وقال مرة الهمدانى وجوههم ما اقبل منهم وادبارهم ما ادبر منهم وتقريره
ويضربون اجسادهم كلها قال ابن عباس كانوا اذا اقبل المشركون بوجوههم
الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيوف واذا ولوا ادركتهم الملائكة فضربوا
ادبارهم كذا فى تفسير الاستاد الامام الثعلبى **قوله** عطف على يضربون باضمار
القول اى ويقولون ذوقوا الخ فى حاشية الشيخ زكريا الاحتياج الى هذا التقدير
ليس لمجرد تصحيح عطف الانشاء على الاخبار بل لان المعنى عليه لان هذا من كلام
الملائكة قطعا وانما الكلام فى ذلك بما قدمت ايديكم حيث يحتمل ان يكون
من كلام الله تعالى كذا قاله التفتازانى وفيه نظر اذ هذا الاحتمال آت ايضا
فى قوله عز وجل ههنا وذوقوا عذاب الحريق بل هو الموافق لقوله عز وجل فى آل
عمران ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم الآية انتهى اذ وقع
قوله عز وجل هناك ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم مسندا الى الله
تعالى عز وجل فيكون الجمل الثلث كل منها مقولا لله تعالى هناك **قوله** وجواب
لو محذوف لتفظيع الامر وتهويله قال ابو حيان وحذف جواب لو جائز بليغ
حذفه فى مثل هذا لانه يدل على التعظيم اى لرأيت امرا عجيبا وشيئا هائلا
قوله اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه لو امكن تعذيبه تعالى
عبيده بغير ذنب سابق منهم لكنه اتصافه تعالى بالجور والظلم وذلك
باطل بالاجماع هذا هو تقرير الدليل ههنا على مذاق المص وهو موافق لاصول
اهل الاعتزال مخالف لاصول اهل السنة والجماعة لان من جملة اصولهم المتقررة

المتقررة انه تعالى لو عذب عبيده من غير جرم منهم سابق فله ذلك وانه
لم يكن بذلك متصفا بالجور والظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك مسئلة
ايلام البرى فان ذلك جائز عند جمهور اهل الحق ممتنع عند جمهور اهل الاعتزال
وقد سبق منا غير مرة ان بعض المواضع فى هذا التفسير مخالف لاصول اهل الحق
وقواعدهم وهذا الكلام من ذلك البعض فى الكشاف وان الله عطف عليه
اى ذلك العذاب بسببين بسبب كفرهم ومعاصيكم وبان الله ليس بظلام
للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل كاثابة المؤمنين انتهى يعنى يجب على
الله تعالى اثابة المؤمنين بحيث لو لم يثبهم باجر وثواب لما كان متصفا
بالعدل فيكون متصفا بنقيضه وهو الظلم فكما ان اثابة المؤمنين عدل
كذلك تعذيب الكفار وتعذيب صاحب الكبيرة عدل بحيث لو لم يعذبهم لكان
متصفا بنقيضه فقول المص فان ترك التعذيب من مستحقه الخ رد لهذا
القول من الزمخشرى وجواب له **قوله** لا ان لا يعذبهم بذنوبهم عطف على قوله
ان يعذبهم بغير ذنوبهم يعنى لو لم يقيد سببية المعطوف عليه بانضمام
هذا المعطوف لكان اللازم ذلك لا هذا وكذا الباطل ذلك لا هذا **قوله** لا ان
لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا
حتى ينتهض نفى الظلم سببا للتعذيب لا يقال ان هذا الكلام من المص
رد لاهل الاعتزال فكيف يكون الكلام الواحد الصادر من شخص بعينه اثباتا
لقول اهل الاعتزال وابطالا له لانا نقول اول هذا الكلام من المص مماشاة معهم
وآخره مخالف لاصولهم ففى كلام المص هذا اضطراب ظاهر واختلال بين
على ما فهمت والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** وظلام للتكثير لاجل العبيد جواب
عما يقال ظلام بناء المبالغة فالمنفى عنه تعالى كونه مبالغا فى الظلم وذلك
يدل على جواز اتصافه باصل الظلم بناء على قاعدة رجوع النفى الى القيد وهو
باطل وتقرير الجواب ان لفظ ظلام وان دل على الكثرة الا ان المراد بكثرة الظلم
كثرته باعتبار كثرة متعلقه فان لفظ العبيد يدل على الكثرة فيكون ما اصابهم
من الظلم على تقدير وقوعه كثيرا نظرا الى كثرتهم فالمنفى حينئذ ليس الا هو اصل
الظلم لا مبالغته ولا زيادته فالمعنى انه تعالى لا يظلم احدا من عبيده لان
مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد او رد ان نفى المبالغة
فى الظلم بالمعنى المذكور لا يقتضى نفى الظلم عن كل واحد واحد حتى يلزم منه
نفى اصل الظلم لانه رفع الايجاب الكلى وهو اعم من السلب الكلى ومن السلب
عن البعض مع الايجاب للبعض واجيب بانه يجوز ان يقصد بنفى المبالغة المبالغة
فى النفى فيكون حينئذ للسلب الكلى ونظيره ما مر من ان المضارع دل على الاستمرار
والتجدد فاذا دخل عليه لو لا الامتناعية يكون القصد الى استمرار الامتناع
وان كان مدلول المضارع استمرار الثبوت فى الكشاف قيل ظلام للتكثير لاجل
العبيد او لان العذاب من العظم بحيث لولا الاستحقاق لكان المعذب ظلاما
بليغ الظلم متفاقمه انتهى وكان المص ترك الثانى لابتنائه على قاعدة الاعتزال

وقد يجاب عن اصل الايراد ايضًا بان صيغة فعّال ههنا ليس للمبالغة بل للنسبة كما قالوا فى خفّاف وحذّاء وقوّاس ونبّال قلت وهذا الجواب هو احسن الاجوبة لان معنى ظلّام من ينسب الى الظلم كما انّ معنى الخفّاف والقوّاس والنبّال من ينسب الى الخف والقوس والنبل اى عملها فالمعنى ليس هو تعالى من ينسب الى ظلم لاحد **قوله** اى دأب هؤلاء مثل دأب آل فرعون اشار الى انّ الكاف اسم بمعنى المثل مرفوع المحل على انّه خبر مبتداء محذوف **قوله** بدّلوا ما بهم من الحال الى حال اسوء كتغيير قريش حالهم فى صلة الرحم والكف عن تعرّض الايات والرسل بمعادات الرّسول ومن تبعه منهم والسّعى فى اراقة دمائهم والتكذيب بالايات والاستهزاء بها الى غير ذلك ممّا احدثوه بعد المبعث فى الكشّاف فان قلت فما كان من تغيير آل فرعون ومشركى مكّة حتّى غيّر الله نعمته عليهم ولم يكن لهم حال مرضيّة فيغيّروها الى حال مسخوطة قلت كما تغيّر الحال المرضيّة الى المسخوطة تغيّر الحال المسخوطة الى اسخط منها واولئك كانوا قبل بعثة الرسول اليهم كفرة عبدة اصنام فلمّا بعث اليهم بالايات البيّنات فكذّبوه وعادوه وتحزّبوا عليه ساعين فى اراقة دمه غيّروا حالهم الى اسوء ممّا كانت فغيّر الله ما انعم عليهم من الامهال وعاجلهم بالعذاب انتهى قلت وفى هذا السّبك من المص اختلال واضطراب سلم عن ذلك سبك الزمخشرى ونسقه لانّ نسق المص يشعر ههنا انّهم قبل بعثته عليه السّلام كانوا متصفين اوّلا بصلة الارحام والكفّ عن تعرّض الانبياء السّالفة وعن تعرّض الايات المنزلة عليهم فهذه الاوصاف احوال سنيّة مرضيّة وان صدرت من الكفرة فتبديلهم بعد ذلك تلك الاحوال بمعادات الرّسول ومن تبعه منهم والسّعى فى اراقة دمائهم الى آخر ما قال لا يقال فى مثل ذلك انّهم بدّلوا ما بهم من الحال الى اسوء وهو ظاهر فكان ينبغى له ان يترك وصفه ايّاهم بما وصفه من صلة الارحام والكفّ او يذكر بدلا فعل التفضيل الصفة المشبّهة فنسق الزمخشرى هو السّبك والنسق لسلامته عن هذا الاختلال ثمّ انّ الوارد فى بيان معنى الآية قولان احدها قول مقاتل والكلبى المراد بالقوم ههنا اهل مكّة اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ثمّ بعث فيهم محمّدا فغيّروا نعمة الله وتغييرها كفرانها وترك شكرها وثانيهما قول اسمعيل السّدى نعمة الله محمّد عليه السّلام انعم به على قريش فكفروا به فنقله الى الانصار **قوله** وليس السّبب عدم تغيير الله تعالى ما انعم عليهم حتّى يغيّر حالهم يريد به دفع ما عسى يرد على منطوق الآية اعنى كون سبب ما حلّ بهم عدم تغيير الله تعالى ما انعم عليهم حتّى يغيّروا حالهم من ان انتفاء تغيير النعم عند عدم تغييرهم ما بانفسهم لا يقتضى تحقق تغييرها عند تحقق تغييره مع انّ العدم لا يكون سببًا للوجود وحاصل الدفع انّ السّبب ليس هو المنطوق بل مفهوم المخالفة الذى هو مفهوم الغاية ههنا وهذا المفهوم هو جرى عادته تعالى على تغييرها متى يغيّروا حالهم وذلك لانّ مفهوم عدم تغيير النّعمة المغيا بتغييرهم ما بانفسهم

ما بانفسهم بثبوت تغييرها عند ثبوت تلك الغاية ولا شبهة فى انّ هذه الغاية وقعت غير مرّة فكذا التغيير فكان عادة فهى السّبب لما حلّ بهم فلا غبار لكن بقى ههنا شبهة هى انّه لمّا كان السّبب تلك العادة دون غيرها فكيف يتصوّر كونها سببًا لما حلّ باوّل اقوام وثانيهم قبل كونها عادة لانّها تقتضى التكرار ولا تكرار اذ ذاك لا يقال السّبب ليس الا نفس العادة الجارية لاجريها والمراد العادة الجارية على نهج حصول الصورة سوء حصل لها ذلك العنوان اولا لانّا نقول نفس العادة هى تغيير النّعم وذلك عين ما حلّ بهم فاتّحد السّبب والمسبّب هذا خلف فالجواب الحقّ عن اصل السّؤال ان يقال المراد من الآية بحسب المفهوم جعل السّبب لما حلّ بهم تغييرهم ما بانفسهم فيندفع الاشكال بحذافيره كذا فى حاشية مولانا سنان وههنا نظر من وجوه امّا اوّلا فلان قوله لانّها تقتضى التكرار ولا تكرار اذ ذاك كلام ساقط اذ هو قياس عادة الله تعالى وسنّته على عادة المخلوقين ولا شكّ انّ عادته تعالى وسنّته ودأبه امر قديم قائم بذاته تعالى يتصّف هو تعالى به ازلا وابدا فهو امر واحد ازلى ابدىّ وله تعلّقات محدثة متجدّدة كما قالوا فى سائر صفات الله تعالى وامّا ثانيا فلانّ اخذ العادة فى المفهوم ليس بامر اخترعه المص بل ذلك هو مقتضى النظم الشريف حيث قال تعالى فيه لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم الآية وامّا ثالثا فلانّ قوله نفس العادة هى تغيير النّعم وذلك عين ما حلّ بهم فاتّحد به السّبب والمسبّب بمنزل من الكلام لانّ ما حلّ بهم اثر التغيير لا عينه وامّا رابعا فلانّ تغيير النعم ليس نفس العادة لانّك قد تحقّقت انّ المراد من العادة عادة الله ودأبه وذلك قد يكون بتغيير النّعم وازالتها وقد يكون باحداث النّعم واعطائها فعادته جارية فى الجلال والجمال والقهر واللّطف والحاصل انّ فى كلام مولانا ضروبًا من الخبط والاختلال وكلام المص على غاية من الاتقان والامعان شكر الله تعالى سعيه **قوله** بل هو المفهوم له اى بل السّبب هو مفهوم الغاية له اى لهذا المنطوق **قوله** لشبهة بالحروف اللينة تخفيفا اى لشبهه بالحروف اللّينة من حيث كونه حرف غنّة فكما تحذف حرف اللّين حال الجزم حذفت النّون السّاكنة ايضا للتخفيف لكثرة استعمال فعل الكون وكثرة الاستعمال يستدعى التخفيف **قوله** تقرير للتأكيد ولما ينط به من الدلالة الخ اى وقع هذا التكرير لامرين احدهما التأكيد وثانيهما ما ينط به اى ارتبط به اى بالثانى من الدّلالة على كفران النّعم بقوله بايات ربّهم فى الكشّاف وفى قوله بايات ربّهم زيادة دلالة على كفران النعم وجحود الحقّ وفى ذكر الاغراق بيان للاخذ بالذّنوب انتهى فقول المص وبيان ما اخذ به بالجرّ عطف على الدلالة **قوله** وقيل الاوّل لتشبيه الكفر والاخذ به والثانى لتشبيه التّغيير فى النّعمة بسبب تغييرهم ما بانفسهم قال العلّامة الطّيبى هذا كلام الفرايد وقد لخّصه القاضى ثمّ قال الطّيبى النظم يأبى هذا القول لانّ وجه التّشبيه فى التّشبيه الاوّل هو قوله كفروا بايات الله

فاخذهم الله بذنوبهم شبّه حال كفّار قريش بحال فرعون ومن قبله والوجه
للتّشبيه هو الكفر المرتّب عليه العقاب فكذلك ينبغى ان يكون الوجه فى
التّشبيه الثانى هو قوله كذّبوا بايات ربّهم فاهلكناهم بذنوبهم لانه مثله بيان
انّ قوله كفروا بايات الله فاخذهم الله بذنوبهم جملة مبتداءة بعد ذكر المشبّه
والمشبّه به صالحة لان يكون بيانا لوجه التشبيه فوجب حملها عليه ولا فرق
بينه وبين قوله كذّبوا بايات ربّهم فاهلكناهم بذنوبهم فى هذا المعنى
وامّا قوله ذلك بانّ الله لم يك مغيّرا نعمة الآية فهو كالتعليل لحصول
النّكال للكفران لما تقرّر مرارًا انّ اسم الاشارة فى مثل هذا المقام موذن
بانّ ما بعده جدير بمن قبله لاجل اكتسابه موجبه وقد اعترض بان التشبيهين
وهو غير مختصّ بقوم فرعون وقريش بل هو متناول لجميع من يغيّر نعمة الله تعالى
من الامم السّالفة واللاحقة بالكفران وتكذيب الايات فاختصاصه بالوجه
الثانى دون الاوّل وايقاعه وجها للتّشبيه مع وجوده صريحا كما بيّنا بعيد عمّن
ذاق معرفة الفصاحتين ووقف على ترتيب النّظم بين الآيتين انتهى قلت انّ
هذا القول من العلّامة الطّيبى بيان لوجه التضعيف الذى اشار اليه القاضى
بقوله وقيل الخ فبعد امضاء مثل هذين الجليلين تزييف كلام الفاضل وعدم
ملائمته للنّظم الشّريف قول مولانا سعدى وفيه تأمّل لا يلتفت اليه سيّما ولم
يبيّن وجه النّظر على غالب حاله حتّى ننظر فيه اصحيح ام سقيم **قوله** اصرّوا على
الكفر ورسخوا فيه لانّ مجرّد الكفر لا يخبر عن المتصّف به بانّه لا يؤمن **قوله** و
لعلّه اخبار عن قوم مطبوعين على الكفر بانّهم لا يؤمنون ليس هذا الكلام من
المص اشارة الى وجه آخر قال مولانا ابن تمجيد معنى الاصرار والرّسوخ فيه الكفر
مستفاد من قرينة قوله فلا يؤمنون المرتّب عليه بالفاء الدّالّة على انّ كفرهم
سبب لعدم ايمانهم والّا فمطلق الكفر لا يلزم ان يكون مطبوعا عليه اذ يجوز
ان يكون عاقبته الاسلام وهذا الّذى ذكرنا هو وجه التّنبيه فى قوله والتّنبيه
على انّ تحقّق العطف يستدعى تحقّق المعطوف فانّ ترتّب الشّئ على الشّئ يدلّ
على انّ المرتّب عليه شئ يستدعى حصول المرتّب ووقوعه فانّ صحّة عطفه
عليه بالفاء الدّالّة على التّرتيب انّما تكون اذا كان فى المعطوف عليه معنى
مقتضى للمعطوف والّا لا يكون لترتيبه وجه انتهى فالمص رحمه الله تعالى لم
يرد بهذا القول اشارة الى وجه آخر بل اراد به دفع شبهة اوردت ههنا و
هى انّ الاصرار على الكفر والرّسوخ فيه لا يوجب عدم توقّع الايمان من اصحابه
اذ كم من الّذين اصرّوا على الكفر ورسخوا فيه اوّلا دخلوا فى الاسلام ثانيا وحسن
اسلامهم مثل ابى سفيان ابن الحارث وعكرمة بن ابى جهل وابن الزّبعرى و
كعب بن زهير وحكيم بن خزام وصفوان بن اميّة واضرابهم فقوله فلا يتوقّع
منهم ايمان خلاف ذلك فاراد دفع تلك الشبهة بقوله ولعلّه اخبار عن
قوم مطبوعين الخ وحاصله كما انّ المراد من قوله تعالى الّذين كفروا ههنا ليس
مطلق الكفرة بقرينة المقام كذلك ليس المراد من قولنا اصرّوا على الكفر ورسخوا

ورسخوا فيه مطلق المصرّين عليه ومطلق الرّاسخين فيه بل المصرّون والرّاسخون
والمطبوعون على الكفر فيكون هؤلاء الكفّار مثل الكفّار المذكورين فى نحو قوله
تعالى انّ الّذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله
على قلوبهم الآية فقول مولانا سنان افندى اوّلا اثر الزمخشرى ففسّر لا يؤمنون
بلا يتوقّع منهم الايمان كما مرّ ثمّ ابدى وجها آخر وهو ان يكون فهم لا يؤمنون
كما هو الظاهر اخبارا من الله تعالى بانّهم لا يؤمنون لكونهم مطبوعين على الكفر
بسبب انّهم سيصرّون عليه كلام ساقط لما تحقّقت انّه لو كان كذلك لم
يتمّ المعنى المذكور اوّلا لاستشكاله بما ذكرنا فالوجه الجارى فى النّظم الشّريف
ههنا واحد فقط عند الكشّاف وعند القاضى وانّما ذكر المص هذا القول اعنى
ولعلّه اخبار الخ زيادة على الكشّاف لا لابداء وجه آخر بل لدفع شبهة توجّهت
على وجه الكشّاف وانّما اورد المص فى عنوان الدّفع كلمة لعلّ المنبئة عن معنى
الرّجاء والظّنّ اشارة الى انّ هذا التوجيه استنباط ورأى من المص **قوله** ان
لا يمالئوا عليه الممالئة المساعدة والمعاونة **قوله** كعب بن الاشرف فى البحر قال
البغوى من روى انّه كعب بن الاشرف اخطاء ووهم بل يحتمل انّه كعب بن الاسد
فانّه كان سيّد بنى قريظة انتهى لم اجده فى معالم التّنزيل كذا قاله مولانا سعدى
قلت بل فى المعالم انّ شرّ الدّوابّ عند الله الّذين كفروا فهم لا يؤمنون قال الكلبى
ومقاتل يعنى يهود قريظة منهم كعب الاشرف واصحابه انتهى وقد قال ابو حيّان
ايضا فى النّهر نزلت فى بنى قريظة منهم كعب بن الاشرف واصحابه **قوله** فحالفهم
بالحاء المهملة والحلف بالكسر العهد يكون بين القوم وقد حالفه اى عاهده و
تحالفوا اى تعاهدوا وفى الحديث انّه حالف بين قريش والانصار اى آخى
بينهم لانّه لا حلف فى الاسلام كذا فى الصّحاح فمعنى قول المص فحالفهم اى جعل
كعب الاشرف بنى قريظة حلفاء قريش اى عقد بينهم معاهدة على حرب الرّسول
ويقال لكلّ من قريش وبنى قريظة حليف الآخر وحلفاء الآخر واحلاف الآخر
قوله ومن لتضمين المعاهدة معنى الاخذ يريد انّ عاهد من الافعال الّتى
لا تستعمل بكلمة مِن فلا بدّ من تضمين فعل يستعمل بكلمة من وهو فعل اَخَذ فالمعنى
اخذت منهم العهد وقال ابو حيّان كلمة من للتّبعيض **قوله** والمراد بالمرّة مرّة
المعاهدة والمحاربة قال مولانا ابو السّعود فى تفسيره اى من مرّات المعاهدة
اذ هى الّتى يتوقّع فيها عدم النّقض ويستقبح وجوده لا من مرّات المحاربة كما
قيل اذ لا يتوقّع فيها عدم النّقض بل لا يتصوّر اصلا حتّى يستقبح فيها وجوده
لكونها مظنّة لعدمه فلا فائدة فى تقييد النّقض بالوقوع فى كلّ مرّة من
مرّاتها بل لا صحّة له قطعا لانّ النّقض لا يتحقّق الّا فى المرّة الواردة على المعاهدة
الواقعة بعدها بلا معاهدة ولئن سلّم انّ المراد هى المرّة الواقعة اثر
المعاهدة يبقى النّقض الواقع بلا محاربة كبيع السّلاح ونحوه خارجا من البيان
ولئن عدّ ذلك من المحاربة فلا محيص من لزوم خلوّ الكلام عن الفائدة لانّ
المحاربة بهذا المعنى عين النّقض فيؤول الامر الى ان يقال ينقضون عهدهم فى

فى كلّ مرّة منمرأة النّقض وحمل المحاربة على محاربة غيرهم ليكون المعنى ينقضون
عهدهم فى كلّ مرّة من محاربة الاعداء مع كونه فى غاية البعد والرّكاكة يستلزم
خروج بديئهم بالنّقض من البيان انتهى قلت ينبغى ان يعلم ههنا انّ هذه الآية
اعنى الّذين عاهدت منهم الآية والّتى قبلها اعنى انّ شرّ الدّواب الآية والّتى
بعدها اعنى فامّا تثقفنّهم فى الحرب الآية نزلت فى بنى قريظة وعليه عامّة
المفسّرين من اصحاب الرّوايات وقد تحقّقت مرارا انّه لا يجرى الرّأى والقياس
فى سبب التّنزول بل هو فى حكم الحديث المرفوع المروىّ عن رسول الله كما اجمع عليه
عامّة اصحاب الحديث وقول المص رحمه الله تعالى وهم يهود قريظة عاهدهم
رسول الله ان لا يمالئوا عليه فاعانوا المشركين بالسّلاح وقالوا نسينا ثمّ
عاهدهم فنكثوا ومالئوهم عليه يوم الخندق وركب كعب بن الاشرف الى مكّة
فحالفهم قول مجاهد رضى الله تعالى عنه كما نصّ عليه غير واحد من ائمّة الحديث
فهذا القول من مجاهد اخذه عامّة المفسّرين من اصحاب الرّوايات فى هذا المقام
قال الحافظ ابو الفرج قال المفسّرون كان رسول الله قد عاهد يهود قريظة ان
لا يحاربوه ولا يعاونوا عليه فنقضوا العهد واعانوا عليه مشركى مكّة بالسّلاح
ثم قالوا نسينا واخطأنا ثم عاهدوه الثانية فنقضوا ومالئوا الكفّار يوم
الخندق وركب كعب الاشرف الى مكّة يوافقهم على مخالفة رسول الله انتهى فقول
المفسّرين المأخوذ من المجاهد يشعر بانّ المعاهدة والمعاقدة بين رسول
الله وبين يهود قريظة وقعت على امرين احدهما ان لا يحاربوا رسول الله وثانيهما
ان لا يمالئوا مشركى مكّة على حرب رسول الله فهم نقضوا عهدهم وشرطهم
ههنا بوقوع الممالات منهم وذلك ثلث مرّات الاولى بمعاونتهم المشركين
بالسّلاح والثانية بركوب كعب بن الاشرف الى مشركى مكّة وجعل نفسه وقومه
احلافا لقريش والثالثة بممالات المشركين على رسول الله يوم الخندق وكلّ من
الامور الثلثة خلاف العهد ونقض له فتحقّق منهم نقض العهد ثلث مرّات
ولمّا كان ممالئة قريظة كفّار مكّة سببا لمحاربة كفّار مكّة مع رسول الله وتلك
المحاربة غير مرّة صدق قول المص والمراد بالمرّة مرّة المعاهدة او مرّة المحاربة
اى مرّة المحاربة من كفّار قريش مع رسول الله امّا الاوّل فظاهر واما الثانى فلانّ
حرب كفّار مكّة مع رسول الله متضمّن لممالئة بنى قريظة كفّار قريش على رسول الله
والممالئة منهم نقض للعهد الواقع منهم فى مرّات محاربة كفّار قريش مع رسول
الله بعد الهجرة الى محاصرة رسول الله بنى قريظة وقع من قريظة نقض العهد و
مخالفته بالدّفعات فكلمة او فى كلام المص انّما هى ترديد فى العبارة او تخيير
فى التّلفّظ لا للانفصال الحقيقى ولا لمنع الجمع كما قالوا فى تعريف المقدمة ما جعلت
جزء قياس او حجّة فقول مولانا اذ لا يتوقّع فيها عدم النّقض بل لا يتصوّر اصلا
الخ كلام من لم يمعن النّظر ههنا كما امعن المصنّف رحمه الله تعالى بالتّفصّح
وتتبّع كلمات ائمّة التّفسير ههنا فقول مولانا لانّ النّقض لا يتحقّق الّا فى المرّة
الواردة على المعاهدة فى المرّات الواقعة بعدها بلا معاهدة كلام لم يتحقّق

لم يتحقّق له حاصل ولا محصول بعد اتقان ما ذكرنا من مقالات ائمّة التّفسير
قوله ولئن سلّم انّ المراد هى المرّات الواقعة اثر المعاهدة يبقى النّقض الواقع
بلا محاربة كبيع السّلاح ونحوه خارجا عن البيان لا شكّ انّ بيع بنى قريظة
السّلاح من كفّار مكّة ممالئة ومعاونة لكفّار قريش وتقوية لهم على حرب
رسول الله وهو خلاف الشّرط الّذى شرطوه فى المعاهدة لما تحقّقت انّ ممّا وقع
المعاهدة عليه عدم معاونة كفّار مكّة على رسول الله صلّى الله تعالى عليه
وسلّم **قوله** ولئن عدّ ذلك من المحاربة فلا محيص من لزوم خلوّ الكلام عن
الفائدة لم يعدّ ذلك ههنا من المحاربة بل عدّ ذلك من المعاونة الّتى وقع
المعاهدة على عدم تحقّقها منهم كما تحقّقت **قوله** وحمل المحاربة على محاربة غير
هم ليكون المعنى ينقضون عهدهم فى كلّ مرّة من محاربة الاعداء مع كونه فى
غاية البعد والرّكاكة يستلزم خروج بديئهم بالنّقض من البيان قلنا نعم تقتضى
الرّوايات عن ائمّة التّفسير حمل المحاربة ههنا على محاربة قريش كما علمت وتحقّقت
وليس فيه بعد ولا ركاكة بعد اتقان ما ذكرنا من الائمّة واستلزام خروج بديئهم
بالنّقض من البيان كلام خال عن التّحصيل لما تحقّقت انّه لم يقع من بنى قريظة حرب
ابتداء من جانبهم منفردة بهم فاين الخروج واين النّقض وان اراد خروج بدء حرب
من مطلق الكفرة المعاهدين لاهل الاسلام فكما لا كلام فيه فلا نقض به لانّ
الكلام فى تحقيق امر بنى قريظة وتقبيح معاملتهم مع رسول الله ولا شكّ فى انّه
تكرّر نقض عهدهم وغدرهم **قوله** سبّة العذر السّبّة العار الّذى يسبّ به فى
الصّحاح يقال صار هذا الامر سبّة عليه بالضّمّ اى عارا يسبّ به ورجل سبّة
اى يسبّه النّاس وسببة اى يسبّ النّاس **قوله** ففرّق عن مناصبتك ونكّل عنها
بقتلهم والنّكاية فيهم فى الكشّاف فشرّد بهم من خلفهم ففرّق عن محاربتك
ومناصبتك بقتلهم شرّ قتله والنّكاية فيهم من وراءهم من الكفرة حتى
لا يجسر عليك بعدهم احد اعتبارا بهم واتّعاظا بحالهم والمناصبة المحاربة
وقوله ونكّل عنها اى عن المناصبة وقوله بقتلهم متعلّق بالفعلين اعنى نكّل و
فرّق على سبيل التّنازع يقال نكّل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره كذا
فى الصّحاح وقوله والنّكاية فيهم من نكيت فى العدوّ انكى نكاية اى اصبته ضرّا
وعذابا **قوله** كانّه مقلوب شذّر فى الكشّاف من قولهم ذهبوا شذر مذر ومنه
الشّذر الملتقط من المعدن لتفرّقه **قوله** ومن خلفهم اى فرّق من خلفهم على كون
كلمة من حرف جرّ **قوله** فانبذ اليهم فاطرح اليهم عهدهم على سواء اى على عدل
وطريق قصد فى العداوة ولا تناجزهم الحرب فانّه يكون خيانة منك او على سواء
فى الخوف والعلم بنقض العهد وهو فى موضع الحال من النّابذ على الوجه الاوّل
اى ثابتا على طريق سوىّ ومنه او من المنبوذ اليهم او منهما على غيره فى الكشّاف
فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على سواء على طريق مستو قصد وذلك ان تظهر
لهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارا مكشوفا بيّنا انّك قطعت ما بينك وبينهم
ولا تناجزهم الحرب وهم على توهّم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك انّ

الله لا يحب الخائنين فلا يكن منك اخفاء نكث العهد والخداع وقيل على استواء
فى العلم بنقض العهد وقيل على استواء فى العداوة والجار والمجرور فى موضع الحال
كأنه قيل فانبذ اليهم ثابتا على طريق قصد سوى وحاصلين على استواء فى
العلم او العداوة على انها حال من النابذ والمنبوذ اليهم معا انتهى قلت والقاضى
رحمه الله تعالى ذكر فى الجار والمجرور على غيره وجوها محتملة لم تذكر فى الكشاف
لانا اذا جعلنا ذا الحال هو النابذ فقط ففى الحال احتمالان بمعنى السواء فى الخوف
وبمعنى السواء فى نقض العهد وكذا اذا جعل ذو الحال هو المنبوذ اليهم ففى الحال
ايضا احتمالان مذكوران وكذا اذا جعل ذو الحال ههنا هو النابذ والمنبوذ
اليهم معا ففى الحال احتمالان مذكوران فهذه ستة احتمالات على المعنيين
المذكورين فى الجار والمجرور وذكر فى الكشاف الاحتمالان الاخيران فقط ولم تذكر
فيه الاحتمالات الاربعة الاولى ثم ان سبك المص ههنا اتم واكمل واوفق النصوص
الشارع لان الزمخشرى ذكر وجوها ثلثة فى معنى السواء مع انه ذكر ما فيه
الاستواء على المعنيين الاخيرين ولم يذكر ذلك فى المعنى الاول والاستواء كما
يقتضى الطرفين يقتضى بيان ما فيه الاستواء ثم فى سبك الزمخشرى خدشة
اخرى وهى انه ذكر الاحتمالين الاخيرين على وجه التزييف والتمريض ثم بنى
تصوير الاعراب على هذين الاحتمالين فكلمة التمريض فيهما تشعر التزييف وتصوير
الاعراب وتقديره عليهما يشعر خلافه فالاولى اسقاط صيغة التمريض فيهما
مثل المص شكر الله تعالى سعيه وانما قلنا انه اوفق بنصوص الشارع لانه
فى التنزيل ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وورد فى الصحيح ولا تخن من
خانك وورد فى ذم صاحب بعض الصفة الذميمة واذا خاصم فجر فلا بد فى
المخصومة والعداوة من القصد والعدل فالقصد مطلوب الشارع فى العداوة
ايضا وههنا وجه رابع فى معنى السواء مروى عن وليد بن مسلم وهو ان معنى على
سواء على مهل وذلك قوله تعالى فسيحوا فى الارض اربعة اشهر ورد ذلك
المعنى الامام محمد بن جرير فى تفسيره الكبير ولعله اراد الوليد بن مسلم به ترك
العجلة فى الحرب فيعود المعنى الى ما ذكره المفسرون باجمعهم ههنا من قولهم لا
تناجزهم الحرب لان معنى لا تناجزهم لا تعاجلهم فى المحاربة بان تحاربهم قبل
ان تظهر اليهم نبذ العهد **قوله** وقراء ابن عامر وحمزة وحفص بالياء فى الكشاف
وقراء حمزة ولا يحسبن بالياء على ان الفعل للذين كفروا ثم قال وليست هذه
القراءة التى تفرد بها حمزة بنيرة انتهى قال ابو حيان لم ينفرد بها حمزة كما ذكر بل
قراء بها ابن عامر وهو الذى قراء على على وعثمان وكذا قراء بها حفص عن عاصم وابو
جعفر يزيد بن القعقاع وابو عبد الرحمن بن محيصن وعيسى والاعمش وكان
الزمخشرى توهم ان الفاعل الذين فما استنارت له انتهى قلت لان ابا حيان
جعل الفاعل على قراءة الفعل بياء الغيبة ضميرا يعود الى الرسول او الى السامع
فظهر لك من كلام ابى حيان ان قول المص وقراء ابن عامر الخ رد للزمخشرى
فى قوله تفرد بها حمزة وقد تقرر ان قراءة ابن عامر متواترة والاعراب انما يتبع

حيث ورد فى الصحيح ولا تخن من خانك وكذا فى الصحيح فى ذم الخصال السوء واذا خاصم فجر وقد جاء فى التنزيل ايضا ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين منه

انما يتبع للقراءة المتواترة دون القراءة للاعراب كما تقدم مرارا فقول ابى حيان
فما استنارت له من جملة الايراد وتلميح الى ما ذكرنا **قوله** على ان الفاعل ضمير احد
اى ضمير لفظ احد او ضمير احد الامور المفهومة من الكلام اى ولا تحسبن هو
اى الرسول او المؤمن او الحاسب كذا قاله الشيخ زكريا **قوله** والمفعول الاول
انفسهم فحذف للتكرار اى المفعول الاول على تقدير ان يجعل الفاعل الذين كفروا هو
انفسهم فحذف للتكرار اى التكرار المعنوى اذ انفسهم هم الذين كفروا فى المعنى
قوله او على تقدير ان سبقوا عطف فى المعنى على قوله والمفعول الاول انفسهم اى
اذا جعل الذين كفروا فاعلا ليحسبن فمفعوله الاول انفسهم والثانى سبقوا او
مفعولاه سبقوا بتقدير ان وهى مع مدخولها ساد مسد المفعولين كذا قاله
الشيخ زكريا **قوله** لان ان المصدرية كالموصول فلا تحذف قال مولانا سعدى
حذفها فى غير المواضع الخمسة المذكورة فى النحو فى اعراب الفعل المضارع ليس
بقياس وهو لا يستلزم الضعف مطلقا انتهى فى الكشاف وقيل فيه اصله ان
سبقوا فحذفت ان كقوله عز وجل ومن اياته يريكم البرق خوفا واستدل عليه
بقراءة ابن مسعود انهم سبقوا فى حاشية الشيخ زكريا يجاب بان ان ليست مصدرية
بل مخففة من الثقيلة انتهى ويرد عليه بعد المساعدة حذف ان المخففة ايضا
اذ المألوف حذف اسمه واما حذف المجموع فلا **قوله** وان لا صلة اى زائدة **قوله**
ولعل الاية ازاحة لما يحذر به من نبذ العهد وايقاظ العدو ويحذر على صيغة
المجهول وبه نائب الفاعل والباء للاستعانة او السببية والضمير راجع الى
ما وهى عبارة عن التوهم او الحسبان وكلمة من صلة من صلة يحذر لا بيان لكلمة
ما والمعنى ولعل قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون
ازالة التوهم يحترز بذلك التوهم من نبذ العهد وايقاظ العدو ولانهم ح
تشمروا وتأهبوا للحرب وفى ذلك تقوية لاعداء الدين تسهيل لهم واعسار
امر المسلمين فازاح الله تعالى هذا التوهم بقوله ولا يحسبن الذين كفروا الخ فى
حاشية مولانا شيخ زاده واعلم ان النبذ انما يجب على الامام اذا ظهرت
خيانة المعاهدين بامارات ظنية واما اذا ظهر انهم نقضوا العهد ظهورا
مقطوعا فح لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله باهل مكة لما نقضوا العهد
بقتل خزاعة وهم فى ذمة النبى عليه السلام **قوله** وقيل نزلت فيمن افلت من فل
المشركين افلت هرب وفل المشركين المنهزم منهم والفل اسم للمنهزم واحدا كان
او اكثر قال الحافظ ابو الفرج وفى الكافرين ههنا قولان احدهما جميع الكفار قاله
ابو صالح عن ابن عباس والثانى انهم الذين انهزموا يوم بدر ذكره محمد بن قاسم النحوى
وغيره وسبقوا بمعنى فاتوا قال ابن الانبارى انهم اشفقوا من مهلكة ينزل
بهم فى بعض الاوقات فلما سلموا منها قيل لا تحسبن انهم فاتوا بسلامتهم الان
فانهم لا يعجزوننا اى لا يفوتوننا فيما يستقبلون من الاوقات انتهى ولعل المصنف
مرض القول الثانى ورجح القول الاول لكونه قول ابن عباس وقول ابن عباس هو
المرجح فى التفسير ولكون سند الاول اقوى من سند الثانى **قوله** سمعته عليه السلام

يقول على المنبر الا ان القوة الرمى قالها ثلثا اخرجه مسلم فى صحيحه **قوله** ولعله
عليه السلام خصه بالذكر لانه اقواه يعنى ليس المراد من قوة فى قوله تعالى
واعدوا لهم ما استطعتم من قوة هى الرمى فقط بل المراد كل ما يتقوى به فى
الحرب وهو الملايم لقوله تعالى ما استطعتم وليس هذا التخصيص منه عليه السلام
هو التخصيص منه عليه السلام هو التخصيص الواقعى بل المراد منه مجرد التخصيص
فى الذكر بناء على ان الرمى هو اقوى آلات الحرب مثل الحج عرفة فمراده عليه السلام
ح من قوله الا ان القوة الرمى الا ان القوة الكاملة الرمى فالتخصيص الذكرى
ههنا ليس فى النظم الشريف بل فى الحديث المنيف فقول من قال والمراد خصه الله
تعالى على تفسيره به كلام ركيك لا يلايم كلام المص وفى الكشاف ومات عقبة عن
سبعين قوسا فى سبيل الله انتهى اى مات عقبة وبقى عنه سبعون قوسا معدة
اعدها للجهاد فى سبيل الله **قوله** اسم للخيل التى ترتبط فى سبيل الله فى حاشية
الطيبى قيل فاذن يلزم من اضافة الشئ الى نفسه قال التفتازانى وليس بشئ
فى التحقيق اذ الرباط اسم للمربوطات الا انه لا يستعمل الا فى الخيل فالاضافة
باعتبار عموم المفهوم الاصلى انتهى وفيه انه بعد الاعتراف بان استعماله
لم يكن الا فى الخيل يبقى الاشكال بالنسبة الى الاستعمال فالظاهر فى الدفع منع الحصر
قوله ربط ربطا ورباطا ورابط مرابطة ورباطا اشار بهذا الكلام الى ان رباطا
يحتمل الامرين ان يكون مصدر فعل وان يكون مصدر فاعل وليس فى كلام
الزمخشرى انه مصدر فاعل دون فعل كما ظن **قوله** وعطفها على القوة كعطف
جبرئيل وميكائيل على الملائكة ويخدشه ما ذكره فى وجه التخصيص الذكرى من قوله
لانه اقويه الا ان يقال ان بناء هذا العطف على كون المراد من القوة اصل معناه
وهو كل ما يتقوى به فى الحرب **قوله** لا تعرفونهم باعيانهم الله يعلمهم يعرفهم اشار
الى ان العلم فى الاول والثانى بمعنى المعرفة لتعديته الى مفعول واحد فالسلب و
الايجاب كل منهما ههنا لم يرد الا على العلم بمعنى المعرفة المتعلقة بالذات واورد
عليه بان جعل العلم بمعنى المعرفة وان كان صحيحا فى الاول غير صحيح فى الثانى لما صرح
العلماء من ان المعرفة تستدعى سبق الجهل فلا يجوز اسنادها الى الله تعالى و
اجيب بان المراد فى الاول التعلق بالذات وسبق الجهل به وفى الثانى مجرد تعلق
الذات لا غير **قوله** جزاؤه وفيه استخدام حيث اريد بما فى قوله وما تنفقوا من
شئ الصفراء والبيضاء وما يتقوى به فى حرب اعداء الدين وبضميره العايد
اليه جزاؤه **قوله** ومنه الجناح فانه سمى جناحا لكون الطاير يميل به الى اى
جهة شاء **قوله** على نقيضها قال الشيخ زكريا الاولى على نقيضه انتهى ثم تعبير
المص عن المباين بالنقيض وتعبير غيره بالضد مبنى على مصطلح اهل العربية حيث
لا فرق عندهم بين النقيض والضد والمباين بخلاف اهل الفلسفة فان النقيض
عندهم هو المركب الذى يخالف الاخر فى الايجاب والسلب والضدان لا يطلقان
عندهم الا على امرين موجودين فى الخارج ويكونان مفردين وليس ذلك بمعتبر
عند اهل العربية اصلا فلا مشاحة فى الاصطلاح **قوله** فيها اى فى التأنيث

سنان وشهاب

فى التأنيث فى تفسير ابى الفرج قال الفراء ان شئت جعلت لها كناية عن السلم لانها
تؤنث وان شئت جعلتها للفعلة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم فان قيل
لم قال لها ولم يقل اليها والجواب ان اللام والى تنوب كل واحدة منهما عن الاخرى
انتهى ويشعر كلام الفراء انه يذكر ويؤنث **قوله** السلم تأخذ منها ما رضيت به
موضع الاستشهاد قوله منها حيث انث الضمير الراجع الى السلم وهو مذكر كما انث
الضمير الراجع الى الحرب وهو مؤنث سماعى **قوله** والحرب يكفيك من انفاسها جرع وهى
جمع جرعة وهى الحسوة من الماء وفيه استعارة مكنية حيث شبه الحرب بذى روح
لها انفاس واثبات الانفاس للحرب تخييل واثبات الجرع ترشيح يعنى يكفيك من انفاس
الحرب ما يحصل به الجرع من النفس وذلك قليل يكفى للحيوان عند تجرد المشروب نفس
او نفسان غالبا **قوله** وقيل عامة نسختها آية السيف وهو قول قتادة وفى الوسيط
للامام الواحدى واكثر المفسرين على ان هذا منسوخ بآية السيف وفى الكشاف و
الصحيح ان الامر موقوف على ما يرى فيه الامام صلاح الاسلام واهله من حرب او
سلم وليس بحتم ان يقاتلوا ابدا او يجاربوا الى الهدنة قال الامام محمد بن جرير الطبرى
فى تفسيره الكبير اما ما قاله قتاده ومن قال مثل قوله من ان هذه الآية منسوخة
فقول لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل وقد دللنا فى غير موضع
من كتابنا هذا وغيره على ان الناسخ لا يكون الا ما نفى من حكم المنسوخ من كل وجه
فاما ما كان بخلاف ذلك فغير كائن ناسخا انتهى قلت وفى تفسير القرطبى وقد ذكر
القاضى ابو الطيب الطبرى ان الحكم اذا نسخ بعضه وبعض اوصافه او غير عدده
فجائز ان يقال انه نسخ لانه ليس بالاول بل هو غيره وذكر فى ذلك خلافا انتهى
فيشعر هذا ان ما ذكره جرير الطبرى ليس بامر متفق عليه بل ذلك امر مختلف فيه
قوله قال جرير انى وجدت من المكارم حسبكم ۝ ان تلبسوا حر الثياب وتشبعوا ۝
يروى حر الثياب بالحاء والراء المهملتين وهو من كل شئ اجوده وانفسه ويروى
خز الثياب بالخاء والزاء المعجمتين والخز اسم دابة سمى الثوب المتخذ من وبرها
خزا وقيل الخز ثياب تنسج من ابريسم وصوف وقيل الخز الثياب المعمولة من الذهب
وهذا هو المعروف وحسبكم اى محسبكم وان تلبسوا فاعل حسبكم وبعده واذا
تذوكرت المكارم مرة ۝ فى مجلس انتم بها فتقنعوا ۝ اى يهجوهم بانهم لئام ارذال هممهم
مقصورة على المأكل والملابس قال الجلال السيوطى قلت ذكر الزمخشرى فى شرح شواهد
كتاب سيبويه ان هذين البيتين لعبد الرحمن بن حسان وقيل سعيد بن عبد الرحمن
بن حسان وقال يهجو بنى امية بن عمرو بن سعيد بن العاص وكانوا زوجوا اختهم
من سليمان بن عبد الملك وحملوها الى الشام فصحبهم فكانوا وعدوه بالقيام بحوائجه
فقصروا فهجاهم انتهى قلت وكان البيتين وجدهما فى ديوان احدهما فعزاه اليه
ثم وجدهما فى ديوان الآخر ايضا ومثل ذلك قد يقع احيانا كما فى ديوان ابى عثمان
الخالدى وديوان الرفاء **قوله** لو انفق منفق فى اصلاح ذات بينهم الخ قال مولانا
سنان يشير الى ان الخطاب ليس للنبى عليه السلام بل لكل من شانه الانفاق لاجل
التأليف نظيره ولو ترى اذ المجرمون وغيره وهذا ابلغ فى المقصود لان نفى المقدرة

على التاليف من منفق لاينافى ثبوتها لمنفق آخر انتهى وهو غير بين اذ الخطاب فيما
قبل الآية وفيما بعدها وقع للنبى فالظاهر ان يكون ههنا ايضا للنبى ثم قوله
وهذا ابلغ فى المقصود غير بين ايضا اذ ليس الخطاب فى الوجه المتروك لاحاد
الناس بل لنبى كريم ايده الله تعالى بوحيه وملائكته وبالمؤمنين فاذا لم يقدر
من هذا شانه على التاليف ولو انفق فيه اموال الاراضى فبالحرى ان لا يقدر غيره
على ذلك ومن قال فى تقوية قول القائل لانه لا مبالغة فى انتفائه من منفق
معين فذهب عليه ما ذكرنا من كون المعين ههنا هو افضل الانام واشرفهم
واكرمهم عند الله واعليهم اقدارا وتمكينا من التصرف فى الملك والملكوت قوله
وقيل الآية فى الاوس والخزرج الخ تبع ههنا الزمخشرى حيث رجح كون الآية فى المؤمنين
جميعا وزيف كونها فى الاوس والخزرج والقول الاول هو اختيار الزجاج والقول
الثانى هو قول السدى ومقاتل والكلبى ورواه ابن مردوية عن ابن عباس
واختاره المفسرون من اصحاب الروايات مثل الثعلبى والواحدى والبغوى
وابى الفرج والقرطبى فالظاهر تقديم هذا القول مع ترك صيغة التمريض والتاخير مع
اسقاط التمريض كما فى الكشاف ومن قال ضعف القول بان المراد الاوس والخزرج
لما كان بينهم فى الجاهلية الخ لانه ليس فى السياق قرينة عليه كانه تساهل فيما
ورد ههنا من الروايات واقوال الصحابة والتابعين قوله كان بينهم احن لا مدلها
الاحن على وزن علل جمع احنة على وزن قسمة هى الحقد والامد على وزن رصد
هو الغاية والنهاية ومن جملة الوقايع المشهورة بينهم قبل مبعث النبى عليه
السلام حرب بغاث هلك فيها كثير من الطرفين قوله حتى تصافقوا بالفاء المفتوحة
المخففة من المصافقات وفى بعض النسخ حتى تصادقوا بالدال المهملة والقاف
من التصادق قوله اذا كانت الهيجاء واشتجر القنا الهيجاء بالمد والقصر وقد يقصر
هى الحرب واشتجر القنا اى واختلف الرماح فى الطعن وروى بدله واشتقت
العصا اى عصا القول اى تفرقوا واختلفوا قوله او الرفع عطفا على اسم الله قال
الامام الوحدى فى الوسيط قال الفراء المعنى يكفيك الله ويكفى من اتبعك قال
وان شئت جعلت من فى موضع وقع وهو احب الى قال الزجاج من رفع فعلى
العطف على الله والمعنى فان حسبك الله وتباعك من المؤمنين قوله والآية نزلت
بالبيداء فى غزوة بدر اى نزلت قبل القتال قوله وقيل اسلم مع النبى ثلثة وثلثون
رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر فنزلت ولذلك قال ابن عباس نزلت فى اسلامه
فى تفسير الحافظ ابو الفرج قال ابو سليمن الدمشقى هذا لا يحفظ والسورة مدنية
باجماع والقول الاول اصح انتهى قلت لا ان نزول الآية فى اسلام عمر رضى الله تعالى
عنه مروى ايضا عن عمر وعن سعيد بن المسيب واخرج ابن ابى حاتم فى تفسيره
عن سعيد بن جبير وقال انها نزلت فى اسلام عمر وقد التزم ابن ابى حاتم فى هذا
التفسير ان لا يذكر فى هذا التفسير الاحديثا هو اصح ما ورد فى الباب ولعله تكرر
نزول هذه الآية مرة فى مكة قبل الهجرة ومرة بعدها بالبيداء قبيل غزوة بدر
ويقال ان السورة مدنية باعتبار اكثر الايات فلعله بعض قليل منها مكية

مكية والله اعلم قوله واصله الحرض وهو ان ينهكه المرض الخ ولعل التفصيل
ههنا للازالة نحو قذيته اى ازلت القذى وقردته اى ازلت القراد اى ازل
الضعف عن قلوب المؤمنين بتزيين الثبات والصبر فى الوغى والاغراء و
الحث على ذلك قوله وقرئ حرض بالصاد فى الكشاف وقرئ حرص بالصاد
غير المعجمة حكاها الاخفش من الحرص قال تعالى ان يكن منكم مائة يغلبوا
الفا من الذين كفروا قال ابو حيان والتقييد بالصبر فى اول الشرطين لفظا هو
محذوف من الثانية لدلالة ذكره فى الاولى وتقييد الشرط الثانى بقوله من الذين
كفروا لفظا هو محذوف من الشرط الاول فى قوله يغلبوا مائتين فانظر الى
فصاحة هذا الكلام حيث اثبت قيد فى الجملة الاولى وحذف نظره من الثانية
واثبت قيد فى الثانية وحذف من الاولى ولما كان الصبر شديد المطلوبية اثبت
فى اولى جملتى التخفيف وحذف من الثانية لدلالة السابقة عليه ثم ختمت الآية
بقوله والله مع الصابرين مبالغة فى شدة المطلوبية ولم يات فى جملتى التخفيف
قيد الكفر اكتفاء بما قبل ذلك قوله شرط فى معنى الامر بمصابرة الواحد العشرة
والوعد بانهم ان صبروا غلبوا بعون الله تعالى شرط فى معنى الامر اى كل واحد
من الشرطين شرط اى اخبار صورة وانشاء معنى لانه فى معنى الامر بمصابرة الواحد
الخ قال ابو حيان هاتان الجملتان شرطيتان فى ضمنها الامر بصبر عشرين لمائتين
وبصبر مائة لالف ولذلك دخلها النسخ اذ لو كان خبرا محضا لم يكن فيه النسخ
لكن الشرط اذا كان فيه معنى التكليف جاز فيه النسخ وهذا من ذلك ولذلك
نسخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم قوله وقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر يكن
بالتاء فى الآيتين ووافقهم البصريان فى وان يكن منكم مائة فى الكشاف وقرئ
الفعل المسند الى المائة بالتاء والياء فى الموضعين انتهى هذا النسق من الكشاف
اولى من نسق المص حيث انه لم يتبين فى نسق المص ما قرئ بالتاء كما يتبين فى
نسق الكشاف حيث انه بين ما قرئ بالتاء والياء فى الآيتين فقال وقرئ
الفعل المسند الى المائة بالتاء والياء والمص لم يبين ذلك كما بينه الكشاف
لان يكن تكررت فى كل من الآيتين اعنى ان يكن منكم عشرون فى الآية الاولى و
ان يكن منكم الف فى الآية الثانية اعنى الآن خفف الله عنكم كما تكرر يكن المسند
الى المائة فى كل واحدة من الآيتين فلم يظهر المراد من نسق المص ظهوره من نسق
الكشاف وتقرير المص اولى من تقرير الكشاف من وجه آخر حيث انه قال وقرأ
ابن كثير ونافع وابن عامر الخ فاتى بصيغة المعلوم فى فعل قرأ وهو المناسب
ههنا لان هذه القراءة متواترة والزمخشرى اورد صيغة المجهول حيث قال
وقرئ الفعل المسند الى المائة بالتاء والياء فى الموضعين وهو يوهم الشذوذ
بخلاف نسق المص قوله تكن بالتاء فى الآيتين اى فى جملتى الشرط الواقع فى
الآيتين الاولى ان يكن مائة يغلبوا الفا والثانية فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين قوله ووافقهم البصريان ابو عمرو ويعقوب نظرا الى قوة التانيث
فى الثانية حيث وصفت بالمؤنث قال تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم

ضعفا قال الامام فی تفسیره احتج هشام علی قوله ان الله تعالی لا یعلم الحوادث
الا عند وقوعها بقوله الآن خفف الله عنکم وعلم ان فیکم ضعفا قال معنی الآیة
الآن علم الله ان فیکم ضعفا وهذا یقتضی ان علم الله تعالی بضعفهم ما حصل
الا فی هذا الوقت والمتکلمون اجابوا بان معنی الآیة انه تعالی قبل حدوث
الشیء لا یعلمه واقعا حادثا فقوله الآن علم الله ان فیکم ضعفا الآن حصل
العلم بوقوعه وقبل ذلک فقد کان الحاصل هو العلم بانه سیقع او سیحدث
انتهی قلت کان هشام هذا من قدماء الشیعة والمشهور بهذه المقالة اعنی
ان الله تعالی لا یعلم الاشیاء قبل حدوثها ووقوعها هو جهم بن صفوان
الترمذی رئیس الجهمیة ولیس رد هذه المقالة وابطالها مخصوصا باهل السنة
والجماعة بل عامة المتکلمین ما عدا هذه الشرذمة الخبیثة ینکرونها ویحتجون
علی فسادها بالبراهین العقلیة والنقلیة ولذا قال الامام ههنا واجاب
المتکلمون قوله لما اوجب علی الواحد مقاومة العشرة والثبات لهم ونقل ذلک
علیهم خفف عنهم بمقاومة الواحد اثنین اخرج اسحق بن راهویة فی مسنده
وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم والطبرانی فی الاوسط وابو الشیخ وابن
مردویة عن ابن عباس قال افترض علیهم ان یقاتل کل رجل عشرة فثقل ذلک
علیهم وشق فوضع عنهم وردهم الی ان یقاتل الرجل الرجلین فانزل الله فی ذلک
ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین الی آخر الایات واخرج ابو الشیخ
وابن مردویة عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآیة یا ایها النبی حرض المؤمنین
علی القتال ثقلت علی المسلمین فاعظموا ان یقاتل عشرون مائتین ومائة الفا
فخفف الله تعالی عنهم فنسخها بایة اخری فقال الآن خفف الله عنکم وعلم
ان فیکم ضعفا الآیة قال فکانوا اذا کانوا علی الشطر من عدوهم لم ینبغی لهم
ان یفروا منهم واذا کانوا دون ذلک لم یجب علیهم قتالهم وجاز لهم ان
یتجوزوا عنهم ثم عاتبهم فی الاسری واخذ الغنایم ولم یکن احد قبله من الانبیاء
یاکل مغنما من عدو هو لله تعالی قوله وقیل کان فیهم قلة فامروا بذلک
ثم لما کثروا اخفف عنهم قال الامام الثعلبی وصورة الآیة خبر ومعناه امر
کان هذا یوم بدر فرض علی الرجل من المؤمنین قتال عشرة من الکافرین فثقلت
علی المؤمنین وضجوا فخفف الله تعالی عنهم ونزل قوله تعالی الآن خفف الله عنکم
وعلم ان فیکم ضعفا ای فی الواحد عن قتال العشرة والمائة عن الالف وکذا ذکره
الامام البغوی قوله وتکریر المعنی الواحد الخ جواب عما یقال انه فهم اولا من قوله
ان یکن منکم عشرون الخ ان الواحد یقاوم عشرة امثالها فقوله بعده وان
یکن مائة یغلبوا الفا الخ تکریر لهذا المعنی بلا حاجة الیه لانفهامه اولا وکذا
الکلام فیما بعده من مقاومة الواحد اثنین وقع مکررا مع انفهام المعنی
بالذکر الاول فی الکشاف فان قلت لم کرر المعنی الواحد وهو مقاومة الجماعة
لاکثر منها مرتین قبل التخفیف وبعده قلت للدلالة علی ان الحال مع القلة و
الکثرة واحدة لا تتفاوت لان الحال قد تتفاوت بین مقاومة العشرین

العشرین المائتین والمائة الالف وکذلک بین مقاومة المائة المائتین والالف
الالفین انتهی فقوله لان الحال قد تتفاوت تعلیل للاحتیاج الی هذه الدلالة و
البیان یعنی ربما لا یقاوم العشرة المائة ویقاوم المائة الالف وکذلک ربما لا
یقاوم العشرة العشرین ویقاوم الالف الالفین لکن حال المسلمین بخلاف ذلک
کما اشار الیه بقوله للدلالة علی ان الحال مع القلة والکثرة واحدة لیس التفاوت
بین تقریری الزمخشری والقاضی الا بالاجمال والتفصیل قال مولانا سنان و
حاصل الجواب ان المقصود منه بیان عدم تفاوت القلیل والکثیر فی الحکم مع ان
الظاهر هو التفاوت فان العشرین قد لا یقاوم المائتین ویقاوم المائة الفا
وفیه تأمل لانه علی تقدیر کون الحال فی امر الکفایة علی ما ذکر لو عکس الترتیب فی
الذکر فی الآیة الکریمة لکان لما ذکر وجه ولیس فلیس فتامل انتهی فهذا التقریر
من مولانا یشعر عدم فهم مراد الزمخشری والمص فی الجواب لان القول بالتفاوت
احیانا من تتمة السؤال واما الجواب فمبنی علی ان التفاوت منعدم فی حال المسلمین
فی المقاومین عنایة من الله تعالی کما تحققت من تقریرنا آنفا ولعل قول مولانا
فی آخر کلامه اشارة الی ما ذکرنا قوله وفیه لغتان الفتح وهو قراءة عاصم وحمزة و
الضم وهو قراءة الباقین وقرئ ایضا ضعفاء بصیغة الجمع علی وزن خلفاء قال
تعالی ما کان لنبی ان یکون له اسری اسری جمع اسیر کجرحی جمع جریح واساری جمع الجمع
وقراء ابو جعفر والفضل ههنا وفیما یجیء من قوله لمن فی ایدیکم من الاسری اساری
وافقهما ابو عمرو وایات فی الثانی فی تفسیر القرطبی ویقال فی جمع الاسیر ایضا اساری
بضم الهمزة واساری بفتحها وکانوا یشدون الاسیر بالقید وهو الاسیر فسمی کل اسیر
وان لم یوسر قال ابو حیان وقراء ابو الدرداء وابو حیوة ما کان للنبی معرفا والمراد به
فی التنکیر والتعریف رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ولکن فی التنکیر ابهام فی کون
النفی متوجها الیه معینا وتقدم مثل هذا الترکیب وکیفیة هذا النفی فی آل عمران
فی قوله وما کان لنبی ان یغل وهو ههنا علی حذف مضاف ای ما کان لاصحاب نبی
او لاتباع نبی حذف اختصارا ولذلک جاء الجمع فی قوله تعالی تریدون عرض الدنیا
ولم یجئ یرید او تریدوا عرض الدنیا لان النبی لم یأمر باستبقاء الرجال وقت الحرب
ولا اراد عرض الدنیا قط وانما فعله جمهور مباشری الحرب انتهی وقول شهاب
وکلام المص صریح فی انه المراد ای نبینا لانه سیذکر الاستدلال علی اجتهاد النبی
صلی الله تعالی علیه وسلم وهو یقتضی ذلک مشکل لانه علیه السلام لم یباشر
الحرب فی هذه الغزوة بنفسه والاصحاب صنعوا له العریش واصبح فیه مع ابی
بکر وسعد بن معاذ مصلت سیفه بحق رسول الله وبقیة الاصحاب باشروا الحرب
فلما شاهدوا انهزام المشرکین اسروا من بقیة السیوف من تمکنون من اسره
رجاء اخذ الفداء فلم یکن الاسر منهم بامر من رسول الله ایاهم بذلک فحین جاؤا بهم
تردد رسول الله فی قتلهم جمیعا او استبقائهم فشاور فی ذلک فاختلف
الاراء فلما جاء الفدء مال علیه السلام الی استبقائهم واخذ الفداء منهم فالاجتهاد
انما وقع فی الاستبقاء واخذ الفداء لا فی جعلهم اولا اسیرا فقوله وهو یقتضی

ذلك غير صحيح لما علمت ان ليس الاجتهاد منه عليه السلام في اسرهم الواقع منهم
خلال الحرب بدون امره وقول مولانا سنان فظهر مما ذكرنا ان القول الثاني
وهو حذف المضاف هو الاوجه لكن قول المص والآية دليل على ان الانبياء
يجتهدون الخ يميل الى القول الاول وهو ابقاء النظم على حاله بدون حذف
المضاف انتهى وهو ايضا متعقب لما تحققت ان الاجتهاد الواقع منه عليه
السلام ليس في الاسر في تفسير القرطبي هذه الاية نزلت يوم بدر عتابا من الله
عز وجل لاصحاب رسول الله فلهم سوء الاختيار لقوله تعالى تريدون عرض
الدنيا والنبي لم يأمر باستبقاء الرجال وقت الحرب ولا اراد قط عرض الحيوة الدنيا
وانما فعله جمهور مباشري الحرب **قوله** وقراء البصريان بالتاء لكونه مسندا الى
اسرى وهو جمع في تأويل الجماعة والباقون بتذكير الفعل اعتبارا للفظ الجمع فان
تأنيث اسرى غير حقيقي لان المراد بهم الذكور واسند الفعل الى ظاهره وفي مثله
جاز تذكير الفعل وتأنيثه وعند الاجتماع كما هاهنا يكون اولى **قال** تعالى تريدون
عرض الدنيا تريدون ايها المؤمنون عرض الدنيا ويسمى عرضا لقلة لبثه كذا
في الكواشي **قوله** روى انه عليه السلام اتى يوم بدر بسبعين اسيرا الخ اخرجه
احمد وابن جرير وابن مردويه من حديث ابن مسعود ومسلم من حديث ابن عباس
نحوه قال الحافظ ابو الفرج في تفسيره روى مسلم في افراده من حديث عمر بن الخطاب
قال لما هزم الله المشركين يوم بدر وقتل منهم سبعون واسر منهم سبعون استشار
النبي عليه السلام ابا بكر وعمر وعلي فقال ابو بكر يا رسول الله هؤلاء بنو العم و
العشيرة والاخوان واني ارى ان تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا منهم قوة لنا
على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله ما ترى يا ابن
الخطاب قلت والله ما ارى ما رأى ابو بكر ارى ان تمكنني من فلان قريب لعمر فاضرب
عنقه وتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكن حمزة من اخيه فلان فيضرب عنقه
حتى يعلم الله عز وجل انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين هؤلاء صناديدهم و
ائمتهم وقادتهم فهوى رسول الله ما قاله ابو بكر ولم يهو ما قلت فاخذ منهم الفداء
الى آخر الحديث قلت افراد مسلم كتاب مستقل للامام مسلم رأيته وطالعته ولم
اتملكه لندرته واما صحيح مسلم فهو كثير الوجود فعندي نسخ منه وشروح متعددة
ما بين مفصل ومطول للمتقدمين والمتأخرين بحمد الله تعالى **قوله** وعقيل ابن
ابي طالب اخو علي كرم الله تعالى وجهه **قوله** وقال عمر رضي الله تعالى عنه اضرب
اعناقهم فانهم ائمة الكفر الخ وقال عبد الله ابن رواحة يا رسول الله انظر واديا كثير
الحطب فاضرمه عليهم نارا فقال العباس وهو يسمع ما تقول قطعت رحمك فدخل
النبي ولم يرد عليهم شيئا فقال اناس يأخذ بقول ابي بكر وقال اناس يأخذ بقول
عمر وقال اناس يأخذ بقول عبد الله ابن رواحة وقد اورد عليه السلام بعد استماع
كل من مقالة ابي بكر وعمر مثلا وشبههما من الانبياء من الملك والبشر فقال عليه
السلام فيما اخرجه ابن ابي شيبة واحمد والترمذي وابن ابي حاتم وغيره عن ابن
مسعود مثلك يا ابي بكر مثل ابراهيم اذ قال من تبعني فهو مني ومن عصاني فانك

وقد قال ائمة الحديث ان حديث انما الاعمال بالنيات رواية في كل طبقة منفردة ليس معهم آخر والامام تتبع مثل هذا الحديث في انفراد روايته فبلغ ثلثمائة فجمعها في كتاب وسمى كتابه الذي ذكرت تلك الافراد فيه افراد تسمية للمحل باسم الحال

فانك غفور رحيم ومثلك يا ابا بكر مثل عيسى اذ قال ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح اذ
قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثلك يا عمر مثل موسى اذ قال ربنا
اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم انتم
عالة فلا ينفلتن منهم احد الا بفداء او ضرب عنق واخرج ابن مردويه عن
ابن عمر قال لما استشار النبي عليه السلام الناس في اسارى بدر قال ملكان
من الملائكة احدهما احلى من الشهد والآخر امر من الصبر ونبيان من الانبياء
احدهما احلى على قومه من الشهد والآخر امر على قومه من الصبر فاما النبي فنوح فقال
رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا والآخر ابراهيم اذ قال ومن تبعني فانه
مني ومن عصاني فانك غفور رحيم واما الملكان فجبريل وميكائيل هذا
صاحب الشدة وهذا صاحب اللين ومثلهما في امتي ابو بكر وعمر **قوله** فلم
يهو ذلك رسول الله اي لم يحب ولم يرض **قوله** والآية تدل على ان الانبياء
يجتهدون وانه قد يكون خطاء ولكن لا يقرون عليه قد سبق ان المعتزلة
يقولون بانه عليه السلام يمتنع عليه ان يعمل بالرأي والاجتهاد والاشعري
يقول بانه يجوز ذلك عقلا لكنه لم يقع بل يعمل بالوحي فقط وعند ابي حنيفة
انه عليه السلام ينتظر بالوحي فبعد الانتظار فيما لم يوح اليه يعمل بالاجتهاد
وهو قول محمد ايضا وعند ابي يوسف له عليه السلام ان يعمل بالوحي وان يعمل
بالاجتهاد بدون الانتظار بالوحي وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل
الحديث وهذا الى القول بانه لم يقع منه عليه السلام العمل بالرأي والاجتهاد
وان جاز عقلا مما انفرد به الاشعري عن قول الشافعي وقول اهل الحديث قال
مولانا العلامة بعد نقل ما ورد من الحديث في سبب نزول الآية مثل ما نقله
المص وفيه انهم ما اخذوا الفداء الا بعد تخييرهم صاحب الشرع فلا يستحقون
العذاب وفيما ذكر ما يفصح عن استحقاقهم اياه اي العذاب قلت كانه طعن
منه لما ورد في سبب نزول الآية هاهنا لكن الحديث صحيح لا مجال لانكاره
لما ورد بطرق متعددة يعضد بعضها بعضا ثم انك قد تحققت ان مذهب
ابي حنيفة وصاحبيه والشافعي ومالك وعامة اهل الحديث ان للانبياء ان
يعمل بالاجتهاد والخطاء فيه الا انهم لا يقرون عليه فعلى هذا الاشكال فيما
ورد من الرواية هاهنا ولا يلحقه التعليل من هذه الجهة على مصطلح اهل الحديث
ثم قال مولانا ثم ان المذكور في سبب النزول صريح في انه عليه السلام استشار
بعض صحابه واخذ رأي ابي بكر في القضية المذكورة فلا دلالة في الآية المزبورة
على ان الانبياء يجتهدون وانه قد يكون خطاء ولكن لا يقرون عليه انتهى
قلنا لما كان الحديث المذكور بطرقه واردا في سبب نزول الآية وكان بالغا رتبة
الصحيح على مصطلح اهل الحديث لا مجال لانكار ما ذكره المص قال مولانا موردا
على المص انما تدل على ذلك لو لم يكن الكلام على حذف المضاف في قوله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى انتهى قلنا قد سمعت ان الاسر من الصحابة في هذه الحرب

لم يكن بامر منه عليه السلام اياهم بذلك ولا باذن منه بل بغتة عليه السلام
ذلك وهو في العريش مع ابي بكر يتضرع الى الله تعالى وينتظر الظفر ففاجئوا بايتاء
الاسراء عند النبي عليه السلام فبعد ذلك وقع المشاورة مع الاصحاب فاستقر
رأيه عليه السلام على اخذ الفداء فالاجتهاد والرأي منه عليه السلام انما وقع
في الاستبقاء والفداء قال مولانا ابن مجيد اقول خطاء المجتهد معفو بل عليه
اجر ولصوابه اجران فليت شعري لم عذبوا على ذلك والحال ان النبي اختار ذلك
بعد الاجتهاد والاستيشار مع اصحابه انتهى قلنا ولعله لم يتقرر ذلك بعد اى
ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر ولانه وقع القياس في مقابلة النص
لان شريعة من قبلنا شريعة لنا ما لم يرد النص على الخلاف ولم يحل الغنائم في الامم
السالفة مع انه لا تحجير عليه تعالى بوجه من الوجوه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
سيما على قاعدة الحسن والقبح الشرعيين نعم ويستشكل على قاعدة الحسن والقبح
العقليين سيما على قول من قال ان الموجب هو العقل **قوله** لولا حكم من الله تعالى
سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب المخطئ في اجتهاده او ان لا يعذب
اهل بدر او قوما بما لم يصرح لهم بالنهي او ان الفدية التي اخذوها ستحل لهم في
الكشاف لولا حكم من الله تعالى سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب
احدا بخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقائهم ربما كان
سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم
ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم وقيل كتابه انه
سيحل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل انه لا يعذب
قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم نهي عن ذلك انتهى قلت فالزمخشري
والمص لم يحسنا الترتيب في ذكر المعاني المذكورة في معنى الآية اما المص فلانه
ذكر المعنى المروي عن ابن عباس اخيرا وجعله آخر المعاني المذكورة ههنا مع انه هو
الاحرى بالتقديم على الجميع وقال الامام الواحدي بعد تقديم هذا المعنى هو قول
سعيد بن جبير وقتادة ورواية الوالبي وابي الجوزاء عن ابن عباس انتهى وقد ثبت
هذا المعنى عن ابي هريرة ايضا لان ممن اخرجه عن ابي هريرة ابن ابي حاتم في تفسيره وكذا
المفسرون من اصحاب الروايات مثل الامام الثعلبي والامام البغوي والقرطبي و
غيرهم قدموا هذا المعنى على غيره والمعنى الثاني الذي ذكره المص هو قول الحسن
وابن جبير وابن ابي نجيح وروي عن مجاهد وابن زيد والمعنى الثالث الذي ذكره
هو قول ابن مسعود ومجاهد واما المعنى الذي رجحه وقدمه على الجميع فلم ار احدا
رويه بعينه من الصحابة والتابعين ولو بوجه ضعيف مع شدة التنقير و
التفتيش وكذا المفسرون من اصحاب الروايات مثل ابن ابي حاتم وابن المنذر
وابن جرير وابن مردويه وغيرهم ممن تأخر منهم من المفسرين لم يذكروا هذا المعنى
بعينه عن احد من ائمة التفسير وانما رجحه المص وقدمه اتباعا لصاحب الكشاف
واما الزمخشري فلانه بعد ترجيح هذا المعنى وتقديمه ذكر المعاني التي وردت
عن الصحابة والتابعين باسانيد صحيحة في تفسير هذه الآية بصيغة التزييف

التزييف والتمريض وذكر المعنى الذي لم يروه احد من ائمة هذا الشان ولو بوجه
ضعيف في تفسير هذه الآية بحيث انه اي هذا المذكور هو المرضي المختار في
تفسير هذه الآية عند الصحابة والتابعين واصحاب الروايات والاسانيد
من ائمة الحديث مع ان الامر ههنا بالعكس اذا تحققت هذا الذي ذكرته من اصحاب
الروايات الثقات من حفاظ الحديث علمت ان قول من يقول (مولانا ابو السعود) في تزييف هذا
المعنى زيادة على تزييف الزمخشري والمصنف وقدحا له وطعنا عليه واما الفدية
التي اخذوها ستحل لهم فلا يصلح ان يعد من موانع مساس العذاب فان الحل
اللاحق لا يرفع حكم الحرمة السابقة كما ان الحرمة اللاحقة لا ترفع الاباحة السابقة
كما في الخمر مثلا على انه قادح في تهويل ما نعى عليهم من اخذ الفداء انتهى قلت وهي
شبهة ترد على الخاطر وبمثلها لا يترك المعنى الذي تلقاه الائمة من اصحاب
المذاهب بالقبول كما لا يخفى على من له حظ من اصول الحديث واصول الفقه غايته
ان ذلك قياس في مقابلة النص ثم نقول ان امامنا ابا حنيفة رضي الله تعالى
عنه يقول اذا تعارض القياس والحديث قدم الحديث على القياس ولو كان الحديث
ضعيفا مع ان الحديث صحيح ثبت عن ابن عباس بطرق متعدده برواية الثقات
وكذا حديث ابي هريرة اخرجه ابن ابي حاتم عن ابي هريرة وعند امامنا ايضا قول
الصحابي حجة ثم نقول ان من تلقى هذا المعنى المروي عن ابن عباس وابي هريرة
بالقبول في هذا المقام والتقديم على غيره محي السنة الامام البغوي وهو من كبار
الفقهاء الشافعية كما انه من كبار المحدثين والحافظ ابو الفرج ابن الجوزي من
كبار الفقهاء الحنبلية والامام القرطبي من كبار الفقهاء المالكية فكل منهم قدموا
هذا المعنى في هذا المقام وتلقوه بالقبول ولم يذكروا فيه شيئا يدل على القدح
والتزييف وممن روى هذا المعنى عن ابن عباس وتلقيه بالقبول الامام محمد بن
جرير الطبري في تفسيره الكبير ويعلم القاضي والداني انه لم يقلد احدا من
المجتهدين بل هو صاحب مذهب في الفروع والاصول ولم يذكر ههنا شيئا يدل
على خلاف الرضا والتسليم وممن رويه عن ابن عباس الامام البيهقي وقد قال الكبراء
في حقه ان كل احد من الشافعية عليه منة للشافعي الا البيهقي فان للبيهقي
عليه منة فلننقل تمام الحديث الذي اخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم و
النحاس في ناسخه ومنسوخه والبيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لولا كتاب
من الله سبق يعني في الكتاب الاول ان المغانم والاسارى حلال لكم لمسكم فيما
اخذتم من الاسارى عذاب فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا قال وكان الله قد كتب
في ام الكتاب المغانم والاسارى حلالا لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم وامته و
لم يكن احله لامة قبلهم واخذوا المغانم واسروا الاسارى قبل ان ينزل عليهم
في ذلك انتهى وقال في تفسير الخازن قد استدل بهذه الآية من يقدح في عصمة
الانبياء وبيانه من وجوه الاول ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى صريح
في النهي عن اخذ الاسارى وقد وجد ذلك يوم بدر الوجه الثاني ان الله امر
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقومه بقتل المشركين يوم بدر فلما لم يقتلوهم

بل اسروهم دلّ ذلك على صدور الذنب منهم الوجه الثالث انّ النبي عليه السلام
حكم بأخذ الفداء وهو محرّم الوجه الرابع انّ النبي عليه السلام وابي بكر قعدا
يبكيان لاخذ الفداء وخوف العذاب وقرب نزوله والجواب عن الوجه الاول
انّ قوله تعالى ما كان لنبيّ ان يكون له اسرى حتّى يثخن في الارض يدلّ على انّه
كان له الاسر مشروعا ولكن بشرط الاثخان فقد حصل لان الصحابة قتلوا يوم
بدر سبعين رجلا من عظماء المشركين وصناديدهم واسروا سبعين وليس
من شرط الاثخان في الارض قتل جميع النّاس فدلّت هذه الآية على جواز
الاسر بعد الاثخان وقد حصل والجواب عن الوجه الثاني انّ الامر بالقتل انّما
كان مختصّا بالصّحابة لاجماع المسلمين انّ النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم لم
يؤمر بمباشرة قتال الكفّار بنفسه واذا ثبت انّ الامر بالقتل كان مختصّا
بالصّحابة كان الذنب صادرا منهم لا من النبي والجواب عن الوجه الثالث لا نسلّم
انّ اخذ الفداء كان محرّما وامّا قوله تريدون عرض الدّنيا والله يريد الآخرة فليس
عتاب لطيف لعرض اخذ الفداء من الاسارى والمبادرة اليه ولا يدلّ ايضا
على تحريم الفداء ولو كان حراما في علم الله تعالى لمنعهم عن اخذه مطلقا والجواب
عن الوجه الرابع يحتمل ان يكون ذلك لاجل انّ بعض اصحابه خالف الامر بالقتل
واشتغل بالاسر استوجب بذلك الفعل العذاب فبكى النبي عليه السلام خوفا
واشفاقا من نزول العذاب عليهم بسبب ذلك الفعل وهو الاسر واخذ الفداء
انتهى وفي كلّ من تلك الاجوبة نظر ظاهر سوى الجواب عن الرابع امّا الجواب عن
الاوّل فلانّ قوله انّ هذا النظم الشريف يدلّ على انّه كان له الاسر مشروعا محلّ
كلام قوله وليس من شرط الاثخان قتل جميع النّاس فدلّت هذه الآية على
جواز الاسر بعد الاثخان وقد حصل قلت ليس معنى النظم الشريف ههنا كما
فهم القائل في الوسيط قال المفسّرون يقول ما كان لنبيّ ان يحبس كافرا قدر
عليه من عبدة الاوثان للفداء او للمنّ قبل الاثخان في الارض قال قتادة
كان هذا يوم بدر ومعنى يثخن في الارض قال الزجاج يبالغ في قتل اعدائه وقال
الفرّاء حتّى يغلب على كثير من الارض انتهى فعلى قول الفرّاء معنى الآية ما صحّ له الاسر
حتّى يغلب على كثير من الارض وعلى قول الزجاج ما صحّ له الاسر حتّى يبالغ في قتل
اعدائه ففي كلّ من المعنيين وقع في هذه الغزوة الاسر بدون الاثخان امّا الجواب
عن الوجه الثاني فلانّ هذا الخطاب والعتاب لاجل اخذ الفداء والاذن به
فلا ينفع ح ما ذكره وامّا الجواب عن الوجه الثالث فقوله لا نسلّم انّ اخذ الفداء
كان محرّما كلام غير سديد لانّه ان اراد بعد نزول فكلوا ممّا غنمتم حلالا طيّبا
فلا ينفعه وان اراد قبله فيأبى عنه المقام قال المفسّرون ههنا امر بالاثخان
ونهى عن اخذ الفداء حين كانت الشوكة للمشركين وخيّر بينه وبين المنّ بقوله
تعالى فامّا منّا بعد وامّا فداء لمّا تحوّلت الحال وصارت الغلبة للمؤمنين
قوله ولو كان حراما في علم الله تعالى لمنعهم عن اخذه مطلقا كلام ساقط ثمّ
انّه استصعب على الامام ما روى في تفسير الآية ههنا عن سعيد بن جبير وابن

جبير وابن زيد وابن نجيح وغيرهم من قولهم انّ لا يعذّب اهل بدر بانّه يقتضي
عدم كونهم ممنوعين عن الكفر والمعاصي وعدم كونهم مهدّدين بترتّب العقاب
وهل هذا الّا القول بسقوط التكليف عنهم ولا يتفوّه به عاقل انتهى وايراد
امثال هذه المقالات الواهية سيّما في هذا التفسير عادته المألوفة والله
المستعان وليس باوّل قارورة كسرت منه ولقد ابدع في الجواب مولانا شهاب
فقال وامّا ما ذكره من سقوط التكليف فلا يصدر الّا عمّن سقط عنه التكليف
فانّ هذا المعنى بعينه في صحيح البخاري لعلّ الله اطّلع على اهل بدر فقال اعملوا ما
شئتم فقد غفرت لكم وذلك في قصّة خاطب بن ابي بلتعة خطابا لعمر رضي الله
تعالى عنه واغرب منه ما قاله مولانا سنان في دفعه انّ هذا معنى الآية مع
احتمال المعاني الاخر التي ذكروها فهو غير مقطوع به ونظيره احتمال المغفرة بدون
التوبة فكما انّ احتمال هذه لا يوجب كونهم ممنوعين عن المعاصي ولا عدم تهديد
هم بالوعيد عليها كذلك احتمال هذا انتهى وامثال هذه المقالات الصادرة
عن الامام وعن القائل منشأوها عدم المبالاة بصناعة الحديث واصوله
وقواعده وعدم التمييز بين المعاني المرويّة في معنى الآية عن رسول الله وعن
الصّحابة والتابعين وبين المعاني التي لم ترد عنهم بل هي مجرّد احتمال للفظ بحيث
لا يخالف القواعد العربيّة فتوهّما انّ هذا المعنى من قبيل الثاني دون الاوّل و
الّا فبعد ثبوت الرواية عن الصّحابة والتابعين والقول الثابت عنهم في معنى
الآية سيّما فيما لا يدرك بالرأي والقياس في حكم الحديث المرفوع قدح قادح
في مثل ذلك من سقط المتاع لا يروج في سوق اهل الشرع والدين قوله وقيل
امسكوا عن الغنائم فنزلت الاولى ايراد هذا النسق بدون صيغة التمريض كما فعله
الزمخشري لانّه ممّا ذكره الحفّاظ مثل الواحدي والبغوي وغيرهما في سبب نزول
الآية وقالوا جميعا فلمّا نزلت هذه الآية اعني لولا كتاب من الله سبق الآية
امسكوا ايديهم عن الغنائم فنزلت فكلوا ممّا غنمتم الآية وفي رواية البغوي
لمّا نزلت الاولى كفّ اصحاب رسول الله ايديهم عمّا اخذوا من الفداء فنزل فكلوا
ممّا غنمتم الآية قوله وبنحوه تشبّث من زعم انّ الامر الوارد بعد الحظر للاباحة
قال مولانا سعدي والجواب انّ الاباحة تثبت ههنا بالقرينة وهي انّ الاكل
انّما امر به لحقّ العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه ينقلب المنفعة
مضرّة بان يجب عليهم قوله وفائدته اي فائدة التقييد بقوله حلالا قوله ما
وقع في نفوسهم منه اي من حلّ المغنوم بسبب تلك المعاتبة ثمّ كلمة في ومن
والباء كلّ منها متعلّق بقوله وقع فانّ من سمع العتاب المذكور وقع في قلبه
اشتباه في امر حلّه قوله او حرمتها قيل عطف على الضمير المجرور في منه بدون
اعادة الجار فانّه جائز عند الكوفيّين وذكر ضمير منه وانّث ضمير حرمتها مع
رجوعهما الى الموصول في قوله ما غنمتم نظرا الى الاعتبارين المغنوم والغنيمة
وقيل عطف على تلك المعاتبة قوله على الاوّلين اي الوجهين الاوّلين من
الوجوه الاربعة التي ذكرها المص في تفسير قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق

وقد اشتهر بين النّاس انّ المبشّر بالجنّة من الاصحاب عشرة انفس فقط وليس الامر كذلك بل المبشّر بالجنّة عامّة البدريّين واصحاب بيعة الرضوان ومن حضر الاحد سوى رجل ممّن حضر الاحد يقال له قزمان وسوى رجل ممّن حضر بيعة الرضوان يقال له جدّ بن قيس حتّى قال الاستاذ الامام عبد القادر البغدادي في كتاب التبصرة اذا حكم احدق هؤلاء بانّهم من اهل الجنّة لم يمنعه الشرع لاخبار المخبر الصادق بذلك في حقّهم انتهى قلت الّا انّ اهل بدر امتازوا عن سائر المبشّرين بخطاب من الله اليهم افضى لاليهم اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم ذلك لله الامر من قبل ومن بعد وانّ الامر كلّه لله والله فعّال لما يريد ولو كره المجرمون الضالّون عن سنن اهل الحقّ ومسالكهم
منه

فعلى هذا يكون اللام فى الاولين مفتوحة بصيغة التثنية وهو الذى يقتضى
تقرير بعض اصحاب الحواشى وتقرير مولانا ابن تمجيد يقتضى ان يكون اللام
مكسورة والكلمة بصيغة الجمع **قوله** روى انها نزلت فى العباس اخرجه الحاكم
وصححه والبيهقى فى سننه من حديث عايشة وروى عطية العوفى عن ابن عباس انها
نزلت فى جميع اهل بدر وههنا رواية اخرى عن ابن زيد لما بعثه رسول الله اتاه
قوم قالوا لولا انا نخاف هؤلاء القوم لاسلمنا ولكن نشهد ان لا اله الا الله و
انك رسول الله فلما كان يوم بدر قال المشركون لا يتخلف عنا احد الا هدمنا
داره واستحللنا ماله فخرج اولئك فقتلت طائفة منهم فاما الذين قتلوا
منهم الذين قال الله ان الذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم واما الذين اسروا
فقالوا يا رسول الله انت تعلم انا كنا نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول
الله وانما خرجنا مع هؤلاء خوفا منهم فذلك قوله قل لمن فى ايديكم من الاسارى
الى قوله عليم حكيم انتهى فعلى هذا لم يكن المراد من الاسارى جميع الاسارى ولا العباس
وحده بل الذين اسلموا فى مكة اولا وخرجوا مع المشركين كرها **قوله** تركتنى اى
صيرتنى **قوله** اتكفف قريشا من قولهم تكفف الناس وهو ان يمد كفه يسألهم
يعنى غنم المسلمون مالى وما بقى لى شئ حتى فديت نفسى وابنى اخوى **قوله** دفعته
الى ام الفضل وهى زوجة عباس كنيت بابنه الفضل وكانت ممن اسلم سابقا
قوله فى وجهى هذا اى فى توجهى وذهابى هذا **قوله** فان حدث فى حديث فى
بتشديد الياء ويعنى بالحدث ههنا الموت او القتل **قوله** وقثم بضم القاف
وفتح الثاء المثلثة وهؤلاء الاربعة ابناء العباس رضى الله تعالى عنهم اجمعين
وعبد الله هذا سلطان المفسرين وترجمان القرآن وهو ابو الخلفاء العباسية
لان ابنه على وابن على ابراهيم الامام وابو العباس السفاح والمنصور فابراهيم الامام
مات فى حبس الاموية فاستخلف السفاح والمنصور بهما وثمة مولاهم ابى مسلم
صاحب الدعوة ويقال له ايضا صاحب الدولة وانقرض على يديهم دولة الاموية
وآخرهم مروان الذى يقال له مروان الحمار **قوله** اخبرنى ربى اى بلا واسطة ملك
وهو الظاهر او بواسطة وفى بعض طرق الحديث ابن اخى من اخبرك قال الله اخبرنى
بدل قال وما يدريك قال اخبرنى ربى **قوله** ليضرب فى عشرين الفا يضرب اما من
الضرب فى الارض بمعنى السفر للتجار كقوله تعالى يضربون فى الارض واما من
المضاربة بمعنى التجارة والاول اظهر وفى بعض طرق الحديث على ما رواه ائمة السير
ان العباس اسر يوم بدر ومعه عشرون اوقية من ذهب كان خرج معه ليطعم الناس
كان احد العشر الذين ضمنوا اطعام اهل بدر ولم يكن بلغته النوبة حتى اسر فاخذت
معه فاخذها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منه قال فكلمته ان يجعل
ذلك فى فدائى فابى على فقال اما شئ خرجت به تستعين به علينا فلا فاعطانى
الله تعالى خيرا مما اخذ منى وفى بعض طرق الحديث فصادف نوبة العباس يوم
القتال فشغلوا به فبقى الاوقية عند العباس وقال ائمة السير مثل موسى بن
عقبة ومحمد بن اسحق وابن هشام انه اخذ من كل من الاسارى اربعين اوقية

اوقية من ذهب سوى العباس فانه اخذ منه فداء عقيل وابن الحارث ابنى
اخويه لكل منهما اربعون اوقية ولفداء نفسه ثمانون اوقية لما قال النبى عليه
السلام ضعفوا فداء العباس واخذ منه ما وجد معه حين اسر من اوقية
عشرين فبلغ جميع ما اخذ من العباس رضى الله تعالى عنه فى فداء بدر مائة
وثمانين اوقية من ذهب **قوله** ونقض ميثاقه المأخوذ بالعقل هذا مبنى
على ما زعم فى السابق من ان عهد الميثاق المذكور فى الاعراف وغيره محمول على
الميثاق العقلى وقد سبق منا بيان الحق فيه مرارا سيما فى سورة الاعراف
فتذكر وفى بعض النسخ بالعقد بالدال المهملة بدل اللام وهو ايضا يميل الى
هذا المذهب المردود وقد ذكر الراغب فى اول المائدة عند قوله تعالى اوفوا
بالعقود ما هو مبنى على هذا المذهب وقد ذكرت ههنا ما فيه مقنع للمنصف
فرحم الله امرأ يعلم الرجال بالحق لا الحق بالرجال اللهم الهمنى رشدى واعذنى
شر نفسى **قوله** فى الكراع اى الخيل **قوله** وكان المهاجرون والانصار يتوارثون
الخ قال ابن عباس ومجاهد وقتادة ذلك فى الميراث آخى رسول الله بين المهاجرين
والانصار فكان المهاجر يرثه اخوه الانصارى اذا لم يكن بالمدينة ولى مهاجرى
ولا توارث بينه وبين قريبه المسلم غير المهاجرى قال ابن زيد واستمر الامر على
ذلك كذلك الى فتح مكة ثم توارثوا بعد لما لم تكن هجرة **قوله** او بالنصرة والمظاهرة
عطف على قوله فى الميراث الاولى ويراد هذا المعنى بصيغة التمريض **قوله** اى من تولّيهم
فى الميراث لم يحمل على معنى النصرة والمظاهرة لقوله تعالى وان استنصروكم فى الدين
فعليكم النصر وبذلك يظهر بعد قوله او بالنصرة والمظاهرة فى الآية السابقة
قوله تشبيها لها بالعمل والصناعة قال فى حاشية التفتازانى يريد ان فعالة بالكسر فى
المصادر انما تكون فى الصناعات وما يزاول كالكتابة والزراعة والحراثة والخياطة
والولاية ليست من هذا القبيل الا على سبيل التشبيه **قوله** كانه اى كان الولى **قوله**
يزاول عملا اى يحاوله ويعالجه **قال** تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض
فى الكشاف ظاهره اثبات الموالاة بينهم كقوله فى المسلمين اولئك بعضهم اولياء
بعض ومعناه نهى المسلمين عن موالاة الذين كفروا وموارثتهم وايجاب مباعدتهم
ومصارمتهم وان كانوا اقارب وان يتركوا يتوارثون بعضهم بعضا **قوله** و
الموازرة بينهم وبين المسلمين الموازرة ان يحمل كل من الفريقين عن الاخر ما
يحمله من الاثقال **قوله** ان لا تفعلوا ما امرتم به من التواصل بينكم الخ فى
الكشاف اى ان لا تفعلوا ما امرتكم به من تواصل المسلمين وتولى بعضهم بعضا
حتى فى التوارث تفضيلا لنسبة الاسلام على نسبة القرابة ولم تقطعوا
العلائق بينكم وبين الكفار ولم تجعلوا قرابتهم كلا قرابة قال العلامة الطيبى
يريد ان الضمير فى تفعلوه بمنزلة اسم الاشارة الذى يشار به الى جميع ما ذكر
والمذكور قبل ما دل على الامر والنهى لان معنى بعضهم اولياء بعض الامر بتواصل
المسلمين وقوله والذين كفروا بعضهم اولياء بعض نهى عن تواصل الكافرين
ومن ثم قال ومعناه نهى المسلمين ولذلك صح ان يجمعهما قوله ان لا تفعلوه

ای لم تمتثلوا ما امرتم به ولم تنتهوا عما نهیتم عنه وفی النهر الضمیر عاید الی الاستنصار
المفهوم من قوله وان استنصروکم انتهی وفیه بعد کذا قاله مولانا سعدی
ویرد علیه انه روایة عن ابن جریج وهو من کبار التابعین والظاهر انه المأخوذ
من مشکوة النبوة **قوله** تحصل فتنة عظیمة وهی ضعف الایمان وظهور الکفر
فی الکشاف تحصل فتنة فی الارض ومفسدة عظیمة لان المسلمین ما لم یصیروا
یدا واحدا علی الشرک کان الشرک ظاهرا والفساد زایدا قال العلامة الطیبی
قوله ید واحدة عبارة عن الاتفاق والتعاضد فی النهایة فی الحدیث
اجعل الفساق یدا یدا ای فرق بینهم ومنه قولهم تفرقوا ایادی سبا ای
تفرقوا فی البلاد اشتاتا **قال** تعالی والذین امنوا وهاجروا وجاهدوا فی
سبیل الله والذین آووا ونصروا اولئک هم المؤمنون حقا فی الکشاف
لانهم صدقوا ایمانهم وحققوه بتحصیل مقتضیاته من هجرة الوطن و
مفارقة الاهل والانسلاخ من المال لاجل الدین ولیس بتکرار لان هذه
الآیة واردة للثناء علیهم والشهادة لهم مع الموعد الکریم والاولی للامر
بالتواصل قال العلامة الطیبی معنی قوله والذین امنوا وهاجروا الی قوله
والذین آووا ونصروا انما جیئ به اولا وعقب به اولئک لیؤذن بانهم
السابقون فی الدین الفایزون بالقدح المعلی فیه فلا یشق غبارهم فهم
لذلک احری بان یکونوا اخوانا وان لا یؤثر بعضهم نفسه بالمزایا الدنیویة
علی اخیه واعید ثانیا لیعلق به ما لهم عند الله تعالی من المراتب السنیة
والفوز بالرضوان والمقامات العالیة فجمع لهم خیر الدارین بتینک الخلتین
وانت اذا تأملت هذه الخاتمة وحققت النظر فی الفاتحة عند قوله فاتقوا
الله واصلحوا ذات بینکم عرفت ایجاب رعایة النظر فی المبداء والوسط و
المنتهی **قوله** لما قسم المؤمنین ثلثة اقسام بین ان الکاملین فی الایمان
منهم هم الذین حققوا ایمانهم بتحصیل مقتضاه من الهجرة والجهاد وبذل المال
ونصرة الحق اشار الی القسم الاول بقوله ان الذین هاجروا وجاهدوا الی
قوله باموالهم وانفسهم واشار الی القسم الثانی بقوله والذین آووا ونصروا
واشار الی القسم الثالث بقوله والذین امنوا ولم یهاجروا قال مولانا ابن
تمجید بعد ذکر الاقسام الثلثة فبعد ذکر الاقسام الثلثة بین ان الکاملین
من هذه الاقسام هو القسم الاول انتهی وفیه ان القسم الثانی ههنا ایضا
من الکاملین لان کلا من المهاجرین والانصار ممن اتصف بکون بعضهم
اولیاء بعض وهم المعنیون بالکاملین ههنا **قال** تعالی والذین امنوا من
بعد وهاجروا وجاهدوا معکم فاولئک منکم قال الامام الواحدی فی الوسیط
قال ابن عباس رضی الله تعالی عنه یرید الذین هاجروا بعد الحدیبیة وهی
الهجرة الثانیة انتهی قال الامام البغوی فان قیل فای فائدة فی هذا التکرار قیل
المهاجرون کانوا علی طبقات وکان بعضهم اهل الهجرة الاولی وهم الذین
هاجروا قبل الحدیبیة وبعضهم اهل الهجرة الثانیة وهم الذین هاجروا

هاجروا بعد صلح الحدیبیة قبل فتح مکة وکان بعضهم ذا هجرتین هجرة الحبشة
والهجرة الی المدینة فالمراد من الآیة الاولی الهجرة الاولی ومن الثانیة الهجرة الثانیة
قال الامام القرطبی والذین امنوا من بعد یرید من بعد الحدیبیة وبیعة الرضوان
وذلک ان الهجرة من بعد ذلک کانت اقل رتبة من الهجرة الاولی والهجرة الثانیة
هی التی وقع فیها الصلح ووضعت الحرب اوزارها نحو عامین ثم کان فتح مکة و
لهذا قال علیه السلام لا هجرة بعد الفتح فتبین ان من آمن وهاجر من بعد یلتحق بهم
قوله بنسبة الاسلام والمظاهرة اولا واعتبار القرابة ثانیا ففی اوائل الاسلام
وضعف المسلمین اناط المواریث بنسبة الاسلام وبنسبة المظاهرة وبعد
قوة المسلمین وظهور الاسلام اعتبر القرابة **قوله** من قرأ سورة الانفال وبراءة
فانا شفیع له یوم القیمة وشاهد انه بریء من النفاق واعطی عشر حسنات
الح هذا من الاحادیث التی وضعها الوضاعون فی حق سورة ورووها عن
ابی بن کعب رضی الله تعالی عنه انتقدها الحفاظ الاثبات وحکموا علیها
بالوضع والاحادیث التی حکم علیها المحدثون بالوضع صنفان صنف حکم علیه
بعض المحدثین بالوضع ولم یرض به بعضهم بل تعقبه وبین ثبوته وارتقاءه
عن درجة الوضع الی درجة الضعف بل ربما یرتقی الی درجة الحسن بل الی درجة
الصحیح وصنف حکموا علیه بالوضع ولم یتعقب احد ممن یعتنی بشانه فی صناعة
الحدیث بهذا الحکم والاحادیث التی ذکرها الزمخشری والمص فی فضائل السور اکثرها
من قبیل الصنف الثانی والاحادیث التی ذکرها ابو الفرج فی موضوعاته وحکم
علیها بالوضع تعقب علی اغلبها المتأخرون مثل المزی والذهبی والدمیاطی
وزین الدین العراقی والعسقلانی والجلال السیوطی فیکون تلک الاحادیث من
قبیل الصنف الاول وکذا الجزء الذی جمعه الصغانی فیه الاحادیث الموضوعة
اکثرها لا یرضی الحفاظ المنتقدون بالحکم علیه بالوضع **تنبیه** قال الجلال فی
شرحه علی التقریب فی اصول الحدیث للامام النووی واعلم ان السور التی صحت الاحادیث
فی فضلها الفاتحة والزهراوین والانعام والسبع الطوال مجملا والکهف ویس
والدخان والملک والزلزلة والنصر والکافرون والاخلاص والمعوذتان و
ما عداها لم یصح فیه شیء انتهی تم التعلیق علی سورة الانفال بعون الله تعالی
وحسن توفیقه نهار یوم الخمیس الخامس والعشرین من رجب سنة احدی و
اربعین ومائة والف والحمد لله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدانا
الله وصلی الله تعالی علی سیدنا محمد وآله وسلم تسلیما کثیرا

تفسیر سورة البراءة وبه نستعین

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین وصلی الله تعالی علی
سیدنا محمد وآله وصحبه اجمعین فی تفسیر التیسیر کلماتها الفان واربعمائة و
ثمان وتسعون وحروفها عشرة آلاف وتسعمائة وسبعة عشر قال الحافظ
ابو الفرج واختلفوا فی اول ما نزل من براءة علی ثلثة اقوال احدها ان اول ما
نزل منها قوله لقد نصرکم الله فی مواطن کثیرة قاله مجاهد والثانی انفروا خفافا

وثقالا قاله ابو الضحى وابو مالك والثالث او لا تنصروه قاله مقاتل وهذا الخلاف انما هو فى اول ما نزل بالمدينة فانهم قالوا انزلت الآيتان اللتان فى اخرها بمكة انتهى واخرج ابو الشيخ عن ابى روق قال الانفال وبراءة سورة واحدة واخرج النحاس فى ناسخه عن عثمان بن عفان قال كانت الانفال وبراءة يدعيان فى زمن رسول الله القرينتين فلذلك جعلتهما فى السبع الطوال **قوله** ولها اسماء آخر التوبة قال الحافظ هذان اى التوبة وبراءة اسمان مشهوران باين **قوله** والبحوث بفتح الباء الموحدة قال الحافظ والذى قال لها المقشقشة هو ابن عمر والذى قال لها البحوث هو المقداد ابن الاسود لانه يبحث عن سرائر المنافقين **قوله** والمبعثرة لانها بعثرت احوال الناس وكشفت عن سرائرهم قاله الحارث ابن زيد وابن اسحق كذا فى تفسير الحافظ والمبعثرة بضم الميم وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة بعدها ثاء مثلثة مكسورة **قوله** والمثيرة لانها اثارت مخازى المنافقين ومثالبهم قاله قتادة وكذا فى تفسير الحافظ **قوله** والحافرة لانها حفرت عن قلوب المنافقين قاله الزجاج كذا فى تفسير الحافظ **قوله** وسورة العذاب قاله حذيفة والقول بالتسمية بالفاضحة مروى عن ابن عباس وكلاهما فى تفسير الحافظ قال فى تفسير التيسير قال ابن عباس كانت براءة على عهد رسول الله تسمى الفاضحة فضحت اقواما يوم وهو الحج الاكبر بما انزل الله تعالى من سوآتهم وبما كانوا يكتمون من غش النبى عليه السلام انتهى يشعر هذا الكلام ان هذه الاسامى وردت توقيفا من الشارع قال الشيخ زكريا وسكت عن التصريح بتعليل التسمية بالمبعثرة والمنفرة والتسمية بسورة العذاب لفهم الاولين من تعليل التسمية بالبحوث وبالمثيرة والثالث من تعليلها بالمدمدة انتهى والتنفير عن الامر البحث عنه والتنفير ايضا التعييب فعلى كلا المعنيين اشارة فى كلام المص الى وجه التسمية به **قوله** وانما تركت التسمية فيها لانها نزلت لرفع الامان وبسم الله امان وقيل كان صلى الله تعالى عليه وسلم اذا نزلت عليه سورة او آية بين موضعها وتوفى ولم يبين موضعها وكانت قصتها تشابه قصة الانفال رواه ابو داود والترمذى وحسنه وابن حبان والحاكم وصححه من حديث ابن عباس وهذا الحديث المروى عن ابن عباس هو الاساس فى هذا الباب فكان على المص ان يذكره بدون صيغة التمريض وان يقدمه على ما قبله من قوله وانما تركت التسمية فيها ولما كان عادة المص الايجاز لم يذكر الحديث ههنا بعينه بل اقتصر على مآله ومحصله روما للاختصار فلنذكر هذا الحديث ههنا كما اخرجه المحدثون عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال قلت لعثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ما حملكم على ان عمدتم الانفال وهى من المثانى والبراءة وهى من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها فى السبع الطوال ما حملكم على ذلك فقال عثمان كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما يأتى عليه الزمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد فكان اذا نزل عليه الشئ

الشئ دعى بعض من كان يكتب فيقول ضعوا فى هؤلاء الايات فى السور التى يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من اوائل ما نزل فى المدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها انها منها فقبض رسول الله ولم يبين لنا انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها فى السبع الطوال انتهى وهذا الحديث كما اخرجه هؤلاء الاعلام من ائمة الحديث اخرجه ايضا من الائمة الامام احمد وابن ابى شيبة والنسائى وابن المنذر والنحاس فى ناسخه وابو الشيخ والبيهقى كلهم ايضا عن ابن عباس فالمص كما ترى سلك فى ايراد هذا الحديث الى النقل بالمعنى مع الاقتصار على المآل فترك ذكر السؤال فى نقل الحديث عن وجه ترك التسمية واقتصر فى النقل على الجواب لانه كان فى قوله وقيل كان صلى الله تعالى عليه وسلم الخ معطوف على دليل ترك التسمية فمعنى الكلام على مقتضى سبكه وانما ترك التسمية لانها نزلت الخ ولانه كان صلى الله تعالى عليه وسلم اذا نزلت الخ ولما كان بين الامرين اعنى ترك التسمية و الاقتران ملازمة ولو على مصطلح اهل العربية والاصول لان التسمية تقتضى الفصل اكتفى المص اولا وثانيا بترك التسمية روما للايجاز فالسؤال الذى اشار اليه المص فى هذا المقام انما هو سؤال ابن عباس عثمان عن وجه الاقتران وترك التسمية والجواب الذى ذكره المص هو الجواب الذى رواه الائمة عن عثمان لدفع سؤال ابن عباس ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فى الكشاف فان قلت هلا صدرت بآية التسمية كما فى سائر السور قلت سئل ذلك ابن عباس عثمان فقال ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا نزلت عليه السورة او الآية قال اجعلوها فى الموضع الذى يذكر فيه كذا وكذا وتوفى رسول الله ولم يبين لنا اين نضعها وكانت قصتها شبيهة بقصتها فلذلك قرنت بينهما و كانتا تدعيان القرينتين انتهى فالزمخشرى كما ترى ايضا سلك فى ايراد حديث ابن عباس الى النقل بالمعنى ولم يذكره بعينه الا انه ابسط واظهر مما ذكره المص قال مولانا العلامة قيل كان النبى عليه السلام اذا نزل عليه آية او سورة يبين موضعها وتوفى ولم يبين موضع هذه السورة وكانت قصتها تشابه قصة الانفال وتناسبها لان فى الانفال ذكر العهود وفى البراءة نبذها فقرن بينهما واما انها لم تنضم اليها فلان الصحابة رضى الله تعالى عنهم اختلفوا فى انهما سورة واحدة وهى سابعة السبع الطوال وسورتان فتركت بينهما فرجة ولم يكتب بسم الله رعاية للاحتمالين ومن قال انما ترك التسمية بينهما لانها نزلت لرفع الامان وبسم الله امان فكانه غافل عن انها توقيفية لا دخل للرأى فى اثباتها وتركها انتهى وكتب فى الحاشية عند قوله فقرن بينهما فيه اشارة الى ان ما نقل عن الكشاف عن عثمان انما يصلح جوابا عن سؤال الاقتران لا عن سؤال ترك التسمية فان وجهه ما ذكرنا لا ما ذكره انتهى قال التفتازانى ووجه مطابقة الجواب للسؤال ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان يبين موضع السورة والآية ولم يبين ههنا وكانت القصتان متشابهتين فلم يعلم ان هذه كالايات من الانفال

ليوصل بها كالآية او سورة متغايرة لها لتفصل بينهما التسمية فقرن بينهما بلا
تسمية لأنّها كانت تقرن الآية بل بين باين وانّه التقارن وشبه الاتحاد يقول ابيّ بن
كعب اشارة الى قوله تعالى وان جنحوا للسّلم فاجنح لها والى آية السّيف انتهى فهذا
التقرير من التفتازانى بيان وايضاح لجواب عثمان المذكور فى الكشّاف لما تحققت
انّ صاحب الكشّاف سلك فى نقل جواب عثمان الى النّقل بالمعنى ولم يذكره بعينه كما
اخرجه ائمّة الحديث فالايضاح والبيان الّذى ذكره التّفتازانى مطابق للجواب الّذى
رويه الائمّة عن عثمان كلّ المطابقة ومأخوذ منه ولعلّه اطّلع على اصل الحديث
الّذى اخرجه الائمّة فاوضح الكلام على وفقه فقول مولانا العلّامة فيما كتبه
فى الهامش معترضا على العلّامة التّفتازانى ومن تكلّف فى توجيه تقرير الزّمخشرى
بنوع تغيير فقد تعسّف فى الغاية كما لا يخفى على من انصف وبالتّجنّب عن التّعسف
انتهى مبنىّ على انّه لم يطّلع على اصل الحديث الّذى اخرجه الائمّة وكون ماذكره الزّمخشرى
والمص مآلا ومحصّلا له والعجب انّ تقرير الزّمخشرى ابسط واوضح واظهر مآلا
ومحصّلا لحديث ابن عبّاس من تقرير المص فبعد ذلك الوضوح والظهور قوله
فى الهامش انّ مانقل فى الكشّاف عن عثمان انّما يصلح جوابا عن سؤال الاقتران لا عن
ترك التّسمية فان وجهه ماذكرناه لا ماذكره كلام عجيب ناشئ عن الذّهول عن
اصل الحديث وعن كون المذكور فى الكشّاف خلاصة لهذا الحديث او الّا فبعد الاطّلاع
على ذلك لا يرتاب احد بانه نصّ فى وجه ترك التّسمية ههنا وكذا لا يرتاب احد
فى ان ماذكره العلّامة التّفتازانى برئ عن التكلّف وعرىّ عن التعسّف وانّ هذا
البيان والايضاح منه رحمه الله تعالى واقع فى محزّه لتوافقه لسبك اصل الحديث
ولكون ماذكره الزّمخشرى خلاصة له وانّ كلام الزّمخشرى والمص كلاهما كافى فى
بيان المراد لكن بعد التأويل والامعان ثمّ قوله فى الاعتراض على المص ومن قال انّما
ترك التّسمية بينهما لانّها نزلت لرفع الامان وبسم الله امان فكانّه غافل عن انّها
توقيفيّة لا دخل للرّأى فى اثباتها وتركها قلنا انّ هذا القول مروىّ عن سيّدنا
علىّ كرّم الله تعالى وجهه رويه سفيان بن عيينة عنه وليس رأيا رآه المص
ههنا فالمقالات والكلمات الصّادرة عن مولانا العلّامة ههنا جميعها نشاءت
عن التّسامح والتّساهل فى هذا المقام عن المراجعة الى كتب الاحاديث وتتبّع الروايات
الواردة فى هذا المقام عن المراجعة الى كتب الاحاديث وتتبّع الرّوايات الواردة
فى هذا المقام عن ائمّة الحديث ثمّ التّساهل عن الامعان فى كلامى الزّمخشرى والمص
اللّهمّ الهمنى رشدى واعذنى شرّ نفسى قال مولانا ابو السّعود بعد تعداد الاسماء
المذكورة ههنا واشتهارها بهذه الاسماء يقتضى بانّها سورة مستقلّة وليست
بعضا من سورة الانفال وادّعاء اشتهار الاختصاص بالقائلين باستقلالها
خلاف الظّاهر فيكون حكمة ترك التّسمية عند النّزول نزولها فى رفع الامان الّذى
يأبى مقامه التّصدير بما يشعر ببقائه من ذكر اسمه تعالى مشفوعا بوصف الرّحمة كما
روى عن ابن عيينة لا الاشتباه فى استقلالها وعدمه كما يحكى عن ابن عبّاس ولا
رعاية ماوقع بين الصّحابة من الاختلاف فى ذلك على انّ ذلك ينزع الى القول

الى القول بانّ التّسمية ليست من القرآن وانّما كتبت للفصل بين السّور كما نقل
عن قدماء الحنفيّة وانّ مناط اثباتها فى المصاحف انّما هو رأى من تصدّى لجمع القرآن
دون التّوقيف ولا ريب فى انّ الصّحيح من المذهب انّها آية فذّة من القرآن انزلت
للفصل والتّبرّك بها وان لا مدخل لرأى احد فى الاثبات والتّرك وانّما المتّبع فى ذلك
هو الوحى والتّوقيف ولا امرية فى عدم نزولها ههنا والّا لا امتنع ان يقع فى الاستقلال
اشتباه او اختلاف فهو امّا لاتّحاد السّورتين اولما ذكرنا لا سبيل الى الاوّل
والّا لبيّنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم لتحقّق مزيد الحاجة الى البيان لتفاضد ادلّة
الاستقلال من كثرة الايات وطول المدّة فيما بين نزوليهما فحيث لم يبيّنه صلّى الله
تعالى عليه وسلّم تعيّن الثّانى لانّ عدم البيان من الشّارع فى موضع البيان بيان
للعدم انتهى قلت ولا يذهب عليك انّ امثال هذه المقالات كلّها نشاءت
كما نبّه آنفا من التّسامح والتّساهل فى المراجعة الى الرّوايات الواردة فى هذا المقام
عن الائمّة الاعلام وفى الاجوبة الّتى ذكرناها فى دفع اعتراضات مولانا العلّامة
مدفع ايضا للاعتراض الّذى اورده مولانا ابو السّعود على الزّمخشرى والقاضى
ومن يحذو حذوهما بل هو فى الحقيقة اعتراض على ابن عبّاس وسيّدنا عثمان رضى
الله تعالى عنهما بل ان تأمّل متأمّل حقّ التأمّل كلامى الزّمخشرى والمص يعلم عدم
ورود هذه الشّبهة عليهما سيما مع الاطّلاع على انّ تقريرهما مآل حديث ابن
عبّاس وخلاصته الّا انّى تعرّضت بعد ذلك لبيان وجه المدفع متبرّعا فى ذلك
قاصد التسهيل الامر على المبتدئين القاصرين فنقول قول مولانا لا الاشتباه فى
استقلالها وعدمه كما يحكى عن ابن عبّاس يعنى الحكمة فى ترك التسمية هو ماذكرنا
اوّلا من ابن عيينة لا هذا الّذى يحكى عن ابن عبّاس فنقول وهو الحديث الّذى رويه
هؤلاء الائمّة الاعلام واورد خلاصتهما الزّمخشرى والمص لكن ذلك الّذى اثبته
هو المروىّ عن سيّدنا علىّ والّذى نفاه وانكره هو المروىّ عن ابن عبّاس وهو الّذى
رويه عن سيّدنا عثمان رضى الله تعالى عن الجميع الّا انّ حديث ابن عبّاس هو الّذى
رويه جماعة من الائمّة الاعلام عنه كما تحقّقت فهو ثابت محفوظ بالغ درجة الصّحيح
بشهادة الحفّاظ المتقنين بخلاف الحديث المروىّ عن سيّدنا على كرّم الله تعالى
وجهه فانّه ليس ثبوته عند عند الحفّاظ بهذه الدّرجة بل الاشهر وقفه على ابن
عيينة وانقطاعه والعجب من مولانا انّه انكر الحديث الثابت عند الجهابذة والنقّاد
ونفيه وظنّ انّه مثل الاحاديث التّحير ويها القصّاصون فى قصصهم بدون ثبوته
عند الائمّة والحديث الّذى اثبته واحتجّ به غير صالح للاحتجاج كما هو عند اهله ثمّ انّ
كلّا من تعيين سور القرآن توقيف من الشّارع فقط لا مدخل فيه للرّأى كما فى البسملة
ولا يرتاب احد من الموافق والمخالف انّ الاىّ الواردة فى المسمّاة بالتّوبة لم يرد
فيها نصّ من الشّارع بكونها سورة منفردة عن الانفال كما ورد نصّ فى سائر
السور بتعيينها والفراد بعضها عن بعض وقد وقع هذا الرّأى لسيّدنا عثمان
المأخوذ من مشكوة النبوّة مصادفا لاجماع الصّحابة بعد اختلافهم لجمعه رضى
الله تعالى عنه المسلمين شرقا وغربا بعدا وقربا على مصحف واحد باجماع من

الصحابة بعد المشاورات والمطارحات واحراق مصاحف سواه وليس في
مصحفه رضي الله تعالى عنه الذي يسمى ام المصاحف الحكم بكون براءة سورة
مستقلة كسائر السور لعدم ورود التوقيف في ذلك من الشارع فالحكم في
موضع يحتاج الحكم فيه الى توقيف من الشارع بالرأي والقياس بدون ورود
التوقيف فيه من الشارع مخالف لقواعد اصول الفقه واصول الحديث بل مخالف
لاصول اهل السنة والجماعة قوله فهو اما لاتحاد السورتين او لما ذكرنا لا سبيل
الى الاول الى قوله فحيث لم يبينه تعين الثاني اي عدم نزول التسمية اما لهذا
او لذلك ولا سبيل الى الاول فتعين الثاني قلنا ان هذا رأي وقياس مصادم
لرأي سيدنا عثمان وقياسه وقد تحققت ان هذا الرأي من سيدنا عثمان صادر
اجماعا واتفاقا من الصحابة بعد اختلافهم فهم متفقون على قول عثمان في عدم حكمه
على براءة بكونها سورة مستقلة مع ان فيه الاحتياط التام لعدم ورود نص
من الشارع على كونها سورة مستقلة فالحكم بالاستقلال مع عدم ورود النص
في ذلك كما اعترف به القائل مناف للاحتياط ومخالف لاصول اهل السنة و
مخالف لاجماع اهل الصحابة بعد اختلافهم قال ابو بكر بن العربي في كتابه الموسوم
باحكام القرآن هذا دليل على ان القياس اصل في الدين الا يرى ان عثمان واعيان
الصحابة رضي الله تعالى عنهم كيف نحوا الى القياس عند عدم النص انتهى وفي
حاشية الشهاب عند قول المص وانما تركت التسمية فيها لانها نزلت لرفع الامان
الخ اشارة الى وجه ترك كتابة البسملة في هذه السورة والتلفظ بها دون غيرها
وللسلف فيها اقوال ثلثة اصحها هذا ولذا قدمه ولم يصدره بقيل وقيل لانها
مع الانفال سورة واحدة والبسملة لا تكتب في خلال السورة وقيل لم يعين
محلها ولم يتبين انها سورة مستقلة واختلفت الصحابة في ذلك كما سيأتي
ووجه ما اختاره اما رواية فلانه مروي عن علي واما دراية فلان
تسميتها بما مر يقتضي انها سورة مستقلة انتهى قلت وهو كلام ساقط لانه
قال اما رواية فلانه مروي عن علي قلنا نعم الا ان الكلام في ثبوت هذا من
علي لانه لم يعلم على قاعدة اهل الحديث ثبوته منه كما علم ثبوت حديث ابن
عباس الذي رويه عن عثمان وقد تقرر ان تصحيح الحاكم اذا امضاه وقرره
من جاء بعده من النقاد الحفاظ مثل النووي والذهبي والدمياطي وابن
حجر واضرابهم فذلك دليل على صحة الحديث في نفسه فيكون الحديث مثل
احاديث الصحيحين وقد حكم الحاكم على هذا الحديث بانه صحيح كما حكم الترمذي
عليه بانه حسن ثم انه بكثرة طرقه ورواية مثله عن صحابي آخر يقطع
العالم بقواعد الحديث بثبوته وقد قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي وذكر نحو
حديث ابن عن عثمان عن ابي بن كعب رضي الله تعالى عنهم اجمعين انتهى يعني
كما سئل ابن عباس حكمة ترك البسملة والاقتران عن عثمان كذلك سأل ابي
بن كعب ايضا عن سبب ذلك اخرج الدارقطني في الافراد عن عسعس بن سلامة
قال قلت لعثمان يا امير المؤمنين ما بال الانفال وبراءة ليس بينهما بسم الله

بسم الله الرحمن الرحيم قال كانت تنزل السور فلا تزال تكتب حتى تنزل
بسم الله الرحمن الرحيم فاذا جاءت بسم الله الرحمن الرحيم كتبت سورة اخرى
فنزلت الانفال ولم تكتب بسم الله الرحمن الرحيم ولعله اغتر بما قاله مولانا
ابو السعود فظنه كلاما مرضيا عند جهابذة المتقنين من اصحاب الحديث
مع انه يدعي خبرة واحاطة بالمرويات وقد سبق منا غير مرة ان اخبار الاحاد
اذا احتفت بالقرائن يفيد القطع واليقين واختاره المحققون من المذاهب
الاربعة واليه ذهب عامة اهل الحديث والحديث المروي ههنا عن ابن عباس
مثل ذلك دون المروي عن علي مع ان في رواية ابي شيبة ان السائل عن علي
ايضا هو ابن عباس لكن الشأن في ثبوته قال مولانا سعدي عند قول المص
فضممت اليها فيه انه لا يدل على ترك التسمية الا بضم مقدمة وهو انه لم يبين
انه سورة مستقلة انتهى فلعله اغتر بكلام مولانا العلامة والا فمثل ذلك
تدقيق فلسفي قلما يلتفت الى مثل ذلك اصحاب العربية والاصول واهل التفسير
سيما وقد قال المص قبله فتوفي رسول الله ولم يبين موضعها فاي بيان
اصرح من هذا وكان مولانا ذهل عن كون مثل هذا القول من الزمخشري والمص
خلاصة ومختصر من الحديث الذي رواه ابن عباس عن عثمان رضي الله تعالى
عنهما على انا نقول بعد ذلك جميعا ان قوله وقيل كان صلى الله الخ عطف
على ما قبله من قوله لانها نزلت الخ وهو استدلال لترك التسمية فيكون هذا
القول مذكورا ايضا في صدد ترك التسمية قال مولانا سنان ثم انه بتقديمه
هذا الوجه اعني قوله لانها نزلت لرفع الامان الخ وعدم تصديره بقيل اشار الى
انه المختار وهذه لسلامته من ان يرد عليه ما ورد عليهما من ان القرآن مرتب
من قبل الله ورسوله على الوجه المنقول المتواتر فلا فتح عدم كونه على سبيل الوحي
من الله لاحتمل ذلك في سائر السور وفي ايات سورة وذلك يخرجه عن كونه حجة
وان امكن الجواب بان الحجية ليست بمتوقفة على ترتيب السور بل ولا على ترتيب الايات
ولو سلم هذا فلا يلزم من ترك الترتيب في السورة ترك الترتيب في الايات انتهى قلت
ليس جواب هذه الشبهة ما ذكره بل الجواب الحاسم ما ذكره قاضي عياض صاحب الشفاء
في شرحه على صحيح مسلم قال مسلم عن حذيفة صليت مع النبي ذات ليلة فافتتح
البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة فمضى فقلت يركع بها
ثم افتتح النساء فقرأها ثم آل عمران فقرأها قال الحافظ القاضي عياض وتقديمه
ههنا النساء على آل عمران حجة لمن يقول ان ترتيب السور من المسلمين حتى كتبوا المصحف
لم يكن ذلك من تحديد النبي عليه السلام وانما وكله على امته بعده وهو قول
جمهور العلماء وهو قول مالك واختيار القاضي ابي بكر الباقلاني واصح القولين
عنده ويقول ايضا ان ترتيب السور ليس بواجب في الكتاب ولا في الصلوة ولا
في الدروس ولا في التلقين والتعليم وانه لم يكن من الرسول نص لا يحل تجاوزه
فلذلك اختلف تأليفات المصاحف قبل مصحف عثمان واستجاز النبي والامة
بعده ترك الترتيب للسور في الصلوة والدروس والتلقين انتهى نعم ان المص

لم یحسن فی ترجیح ما روی عن علی وتزییف ما روی عن ابن عباس لما تحققت من حال
المحدثین بما لا مزید علیه ولقد قال مولانا سنان فی آخر القول الثالث من هذا
القول ثم انك اذا تأملت عرفت ان سبب الاختلاف المذكور عدم بیانه علیه
السلام فالرجوع بالاخرة الیه انتهى قلت وهو زبدة كلام المص فی نقل حدیث
ابن عباس قال الامام بعد نقل حدیث ابن عباس قال القاضی یعنی عبد الجبار الهمدانی
وتفسیره یبعد ان یقال صلى الله تعالى علیه وسلم لم یبین كون هذه السورة تالیة
لسورة الانفال لان القرآن مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسول الله على الوجه
الذی نقل فلو جوزنا فی بعض السور ان لا یكون ترتیبها من الله على سبیل الوحی لجوزنا
مثله فی سائر السور وفی آیات السورة الواحدة وتجویزه یطرق ما یقوله الامامیة
تجویز الزیادة والنقصان فی القرآن وذلك یخرجه من كونه حجة بل الصحیح انه
علیه السلام امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال وحیا وانه علیه
السلام حذف بسم الله الرحمن الرحیم عن اول هذه السورة وحیا انتهى اما
الاشكال الذی استصعبه شیخ المعتزلة القاضی عبد الجبار الهمدانی وارتضاه
الامام وتوهما بایراده القدح والطعن والانكار لما روی من حدیث ابن عباس
فجوابه ما نقلناه عن الحافظ الثبت الثقة القاضی عیاض فی شرحه على مسلم فلا حاجة
بنا الى الاعادة واما قدح القاضی الهمدانی وطعنه على هذا الحدیث فهو انه رجل معتزلی
والمعتزلة سداهم ولحمتهم انكار الاحادیث الصحیحة الثابتة عن رسول الله صلى الله تعالى
علیه وسلم بنقل الثقات المتقنین مثل احادیث الرؤیة والشفاعة والصراط
وعذاب القبر وغیرها واما الامام فهو ایضا رجل فلسفی راجل فی معرفة عیار
الحدیث فظهر لی هنالك وجه تزییف المص ما روی عن ابن عباس وترجیحه ما
روی عن سیدنا علی حیث اغتر بكلام مثل الامام وظن انه كلام صحیح وقد تحققت
ان المراجعة فی معرفة عیار الحدیث الى ائمة الحدیث لا الى مثل عبد الجبار المعتزلی
ولا الى مثل الامام الفلسفی واما ما ذكره بعد ایراد الشبهة من قوله بل الصحیح انه
الى آخره فهو كلام باطل خارق لاجماع اهل الحدیث على انه لم یرد بیان من قبل رسول
الله علیه السلام على كون براءة سورة مستقلة دیننا مبنی على المنقول لا على مناسبات
العقول لا یقال ان للقاضی ابی بكر فی تعیین السور وترتیبها قولان احدهما كون كل
منها بتوقیف من الشارع والثانی كون التعیین بالتوقیف دون الترتیب لانا نقول
لم ینقل هو ولا غیره ورود التوقیف فی براءة وانما ورد البیان والتوقیف من
الشارع فی غیرها من السور على قول من یقول بذلك ولقد كتبت ههنا هذه التعلیقات
بدون مراجعة الى حاشیة الكشف فلما راجعتها رأیت فیها ما یقضی منه العجب
فنقلت كلامه ههنا بعینه فقال ونقل الامام عن القاضی ابی بكر ان الصحیح انه تواتر
النقل بترك البسملة ههنا عن رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم وانها سورة
اخرى والتواتر فی الوضع والمحل یقتضی ما آثره القاضی وهو الصواب انتهى وهو
غلط منه لان من مارس تفسیر الامام الرازی یعلم انه اذا قال القاضی على الاطلاق
اراد به القاضی عبد الجبار الهمدانی وهو اقدم من صاحب الكشاف معاصر للصاحب

للصاحب بن عباد وله تفسیر یبتنی على اصول المعتزلة وقواعدهم وكان الامام
ینقل منه كثیرا وتارة یرده بعد نقل كلامه وتارة یستحسنه كما فی تفسیر ابی
مسلم الاصفهانی فان له تفسیرا ینقل الامام منه فی مواضع ویستحسنه وربما
ینقل منه شیئا ویرده وكلا الرجلین معتزلی وتفسیرهما على قواعد الاعتزال
واصوله على انا نقول لو تنزلنا عن ذلك وساعدنا ان المراد من القاضی هو
ابو بكر الباقلانی یكون القول المنقول منه مخالفا لاصول اهل السنة لاجماع المسلمین
قوله وقیل لما اختلفت الخ قال مولانا سعدی ولم یذكر المص كونهما سورة واحدة
على ذكره فی الكشاف اذ یلزم ترك الفرجة بینهما انتهى فی الكشاف وقیل سورة
الانفال والتوبة سورة واحدة كلتاهما نزلتا فی القتال تعدان السابعة
من الطول وهی سبع وما بعدها المئون وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان
وست فهما بمنزلة احدى الطول انتهى الطول جمع طولى كالعلى جمع العلیا والسفل
جمع السفلى اخرج ابو الشیخ عن ابی روق قال الانفال وبراءة سورة واحدة انتهى
فهذا كما ترى لم یتقوى بقوة الاسناد وكثرة الطرق مثل قوة حدیث ابن عباس
بل كان مثل حدیث سفیان بن عیینة المروی عن علی باسناد لین **قوله** ومن ابتدائیة
متعلقة بمحذوف فی الكشاف ومن لابتداء الغایة متعلق بمحذوف ولیس بصلة
فی قولك برئت من الدین **قوله** تقدیره واصلة من الله ورسوله فی الكشاف و
المعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذین عاهدتم كما تقول كتاب
من فلان الى فلان **قوله** لتخصصها بصفتها والخبر الى الذین عاهدتم الخ فی الكشاف
كما تقول رجل من بنی تمیم فی الدار **قوله** والمعاهدة بالمسلمین ای والحال ان المعاهدة
وقعت وتحققت بالمسلمین لاسناد فعل المعاهدة الیهم فی النص الشریف قال
الامام الواحدی وغیره والتولی للعقد رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم
ولكنهم ادخلوا فی الخطاب لانهم راضون بفعله **قوله** وان كانت صادرة باذن
الله واتفاق الرسول فانهما بریئا منها ای وان كانت العهود الواقعة من المسلمین
مع المشركین لیست من عند انفسهم بل وقعت باذن من الله واتفاق مع الرسول الله
صلى الله تعالى علیه وسلم ومع ذلك یجب علیهم نبذها فان الله ورسوله بریئا
من تلك العهود **قوله** وذلك انهم عاهدوا مشركی العرب فنكثوا الا ناسا منهم
بنی ضمرة وبنی كنانة ای انهم عاهدوا مشركی العرب بعد فتح مكة وقبل غزوة تبوك
وذلك فی سنة ثمان من الهجرة ثم لما خرج رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم
الى غزوة تبوك وتخلف من تخلف من المنافقین وارجف الاراجیف جعل المشركون
ینقضون عهودهم فامره الله تعالى بالقاء عهودهم الیهم لیأذنوا بالحرب
وانزل براءة فی سنة تسع من الهجرة **قال** تعالى فسیحوا فی الارض اربعة اشهر
قال الحافظ ابو الفرج فان قیل هذه مخاطبة شاهد والآیة الاولى اخبار عن
غائب فعنه جوابان احدهما انه جائز عند العرب الرجوع من الغائب الى الخطاب
هذا قول ابی عبیدة والثانی ان فی الكلام اضمارا تقدیره فقل لهم سیحوا فی الارض
ای اذهبوا فیها واقبلوا وادبروا هذا قول الزجاج انتهى یقال ساح سیاحة وسیوحا

وسيحانا ومنه سيح الماء وهو الجارى المنبسط قوله شوال الحجة لمجاورة اشهر و
الاولى نصبه لانه بيان لاربعة اشهر قوله لانها نزلت فى شوال فى تفسير الحافظ
ابو الفرج قاله الزهرى قال ابو سليمان الدمشقى وهذا اضعف الاقوال لانه لو كان
كذلك لم يجز تأخير اعلامهم الى ذى الحجة اذ كان لا يلزمهم الامر الا بعد الاعلام انتهى
وقال ايضا فى شرح التأويلات ان سورة براءة نزلت بعد خروج ابى بكر الى الحج فاتبعها
بها على وابو بكر خرج فى آخر ذى القعدة او فى اول ذى الحجة فدل ان هذا القول
ضعيف فالاولى ان يقدم القول الثانى على هذا القول وان يترك هذا القول وان
يذكر بدله ما تركه من القول الثالث فى الكشاف قوله وقيل هى عشرون من ذى الحجة
والمحرم وصفر وربيع الاول وعشر من ربيع الآخر فى تفسير الحافظ قاله مجاهد و
السدى والقرطبى انتهى وفى الكشاف وكانت حرما لانهم او منوا فيها وحرم قتلهم
وقتالهم او على التغليب لان ذى الحجة والمحرم منها وقيل العشر من ذى العقدة الى
عشر من شهر ربيع الاول لان الحج فى تلك السنة كان فى ذلك الوقت للنسئ الذى
كان فيهم ثم صار فى سنة الثانية فى ذى الحجة انتهى والمص اقتصر على القولين
الاولين ولم يذكر الثالث وفى حاشية الطيبى هذا القول اقرب الاقوال لان نداء
على بالآيات كان يوم النحر عند جمرة العقبة كما سبق قوله لما روى انها لما نزلت
ارسل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عليا الخ قال الجلال السيوطى هو
ملفق احاديث بعضها فى مسند احمد من حديث على وبعضها فى الصحيحين من حديث
ابى هريرة وبعضها فى الدلائل للبيهقى من حديث ابن عباس وبعضها فى تفسير ابن
مردويه من حديث ابى سعيد الخدرى وغيره انتهى قلت وذلك سنة بعض
رواة الاحاديث ويجعلون الحديث المروى بمثل ذلك معللا به نعم يقطعون
الحديث الواحد قطعات ويذكرون كل قطعة فى موضع يليق به لاقتضاء المقام
ذلك ويفعل مثله الامام البخارى فى صحيحه واما مثل ما فعله المص فعلل عند
هم وصاحب الاحياء يفعله كثيرا فى الاحياء ويعترض عليه الزين العراقى بذلك
فى تخريج احاديث الاحياء والله اعلم قوله راكب العضباء بالمد لقب لناقة
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهى فى اصل اللغة للمشقوقة الاذن واتفق
رواة السير على ان ناقته الشريفة لم تكن كذلك وانما هذه اللفظة لقب لها
قوله وكان قد بعث ابا بكر الخ الواو للحال قوله فقيل لو بعثت به الى ابى بكر قال
مولانا سنان جواب لو محذوف مثل لكان احسن او ان كلمة لو للتمنى قوله
سمع ابو بكر رضى الله تعالى عنه الرغاء وهى صوت ذوات الخف يقال رغا
البعير والضبع والنعام رغاء بالضم صوتت وضجت قوله فوقف اى ترك السير
فلبث فى مكانه قال امير او مأمور قال مأمور اى سأل ابو بكر عليا حين لحقه
فقال يا على انت امير فى هذا اللحوق وانا المعزول وانا باق على امارتى وانت
لاحق الى وذاهب معى مأمورا فقال على بل مأمور اى انا مأمور باللحوق
وانا المعزول وانا باق على امارتى وانت لاحق الى وذاهب معى مأمورا فقال
على بل مأمور اى انا مأمور باللحوق اليك والذهاب معك لتبليغ امور امرنى

امور امرنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بتبليغها مع ان امير مكة فى
هذا الوقت عتاب بن اسيد ولم يحج و سنة العشرين فيكون ابو بكر مثل
امير الموسم الذى قلنا له امير الحاج وعلى مثل من جاء مع الامير من معرفى وخواصه
معه كتاب السلطان يقرء القوم كتاب السلطان ويبلغهم شفاها ما امر به
شفاها قوله فقرء عليهم ثلثين او اربعين آية قال الحافظ ابو الفرج وفى
عدد الايات التى بعثها رسول الله من اول براءة خمسة اقوال احدها اربعون
آية قاله على كرم الله تعالى وجهه والثانى ثلثون آية قاله ابو هريرة والثالث
عشر ايات قاله ابو صالح عن ابن عباس والرابع سبع ايات رواه ابن جريج عن عطا
والخامس تسع ايات قاله مقاتل قوله وان لا يقرب البيت بعد هذا العام مشرك
وهو العام التاسع من الهجرة فى هذا العام الذى فيه ابو بكر امير الحاج اجتمع فى
الموسم المؤمنون والمشركون يحجون على عادة الجاهلية واهل الشرك
فتعليم ابو بكر فى خطبته مناسك الحاج انما هو لاهل الاسلام فقط لاهل مكة
ومن جاء من الاطراف والنواحى من اهل الاسلام فى تلك السنة قوله ولا يطوف
بالبيت عريان وكان المشركون انما يطوفون عراة يقولون لا نطوف ببيت الله تعالى
فى ثوب عصينا الله تعالى قوله بعث لان يؤدى عنه كثيرا لم يكونوا من عترته
وذلك مثل رسله الى ملوك الاقاليم ومعهم كتبه اليهم وكذا الى الاطراف والنواحى
ارسل اليهم من اصحابهم الذين هم ليسوا من عترته مثل عمرو بن امية الضمرى ارسله
الى النجاشى ودحية الكلبى ارسله الى قيصر وعبد الله بن حذافة السهمى ارسل الى
كسرى وحاطب بن ابى بلتعة ارسله الى مقوقس ملك مصر وعمرو بن العاصى الى ابنى
الجلندى جيفر وعبد ملكى عمان والسليط ابن عامر العامرى الى هودة بن على
الحنفى صاحب اليمامة والشجاع بن وهب الى الحارث بن ابى شمر الغسانى ملك البلقا
وارسل العلاء بن الحضرمى بعد انصرافه من حديبية الى المنذر بن ساوى صاحب
البحرين وغيرهم فهؤلاء المذكورين ليس واحد منهم من عترته صلى الله تعالى عليه
وسلم مع انه صلى الله تعالى عليه وسلم بعثهم لان يؤدوا عنه صلى الله تعالى
عليه وسلم شفاها وكتابا قوله ان لا يتولى العهد ونقضه عن القبيلة الا
رجل منها والظاهر ان يقول الا رجل هو رئيس القبيلة او رجل من عترته اذ
لا شك ان ابا بكر من قريش الا انه ليس من عشيرته صلى الله تعالى عليه وسلم
مع انه يجتمع نسبه رضى الله تعالى عنه مع نسبه صلى الله تعالى عليه وسلم
فوق هاشم قوله ويدل عليه انه فى بعض الروايات لا ينبغى لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلى اخرج هذه الرواية احمد والترمذى وحسنه من حديث
انس قوله ورفعه كرفع براءة على الوجهين اى انه مرفوع على انه خبر مبتداء
محذوف او مبتداء مخصص خبره قوله الى الناس والواو فى قوله واذان العطف
الجملة على الجملة قال تعالى يوم الحج الاكبر قال مولانا سعدى واجاز بعضهم نصبه
بقوله اذان وهو بعيد من جهة ان المصدر اذا وصف قبل اخذه معموله لا
يجوز اعماله فيما بعد الصفة انتهى قلت لكنه يشعر كلام المص فيما سيجيئ

من قوله ولذلك علقه بالناس **قوله** ومعظم افعاله من الطواف والنحر و
الحلق والرمي في الكشاف وعن علي ان رجلا اخذ بلجام فقال ما الحج الاكبر قال
يومك هذا خل عن دابتي **قوله** ولما روي انه عليه السلام وقف يوم
النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر اخرجه ابو داود
والحاكم وصححه من حديث ابن عمر **قوله** لقوله عليه السلام الحج عرفة اخرجه
احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم من حديث عبد
الرحمن بن يعمر فهو عليه السلام حصر افعال الحج في الوقوف بعرفة وليس المراد
انه لا يعتبر في الحج غير الوقوف بل المراد ان معظم افعاله هو الوقوف بعرفة
قوله اي بان الله في الكشاف حذفت الباء التي هي صلة الاذان للتخفيف **قوله**
عطف على المستكن في بريء لوجود الفاصل قال التفتازاني ويحتمل ان يكون
مبتداء محذوف الخبر اي ورسوله كذلك **قوله** او على محل ان واسمها في قراءة
من كسرها اجراء للاذان مجرى القول قال التفتازاني ولم يتعرض لعطفه على
محل ان المفتوحة مع اسمها على القراءة المشهورة لانه لا يرى جواز ذلك
لان المفتوحة لها موضع غير الابتداء بخلاف المكسورة وجوزه ابن الحاجب
وقال ان المفتوحة تنقسم قسمين قسم يجوز فيه العطف على اسمها بالرفع وهو
ان يكون في حكم المكسورة كقولك علمت ان زيدا قائم وعمرو لان علم لا يدخل
الا على المبتداء والخبر ولهذا كسرت في علمت ان زيد القائم وانما الفتح لتوفر ما
يقتضيه علمت من معنى المفعولية وقسم لا يجوز وهو ان لا يكون في حكم المكسورة
نحو علمت ان زيدا قائم وعمرو فلا يجوز الا النصب **قوله** او ثبتم على التولي بثاء
مثلثة اي اجتمعتم يقال ثاب الناس اذا اجتمعوا قاله الجوهري **قوله** استثناء
من المشركين في الكشاف فان قلت مم استثني قوله الا الذين عاهدتم قلت
وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب للمسلمين
ومعناه براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم سيحوا
الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقضوا فاتموا اليهم عهدهم والاستثناء بمعنى
الاستدراك كانه قيل بعد ان امروا في الناكثين ولكن الذين لم ينكثوا فاتموا
اليهم عهدهم ولا تجروهم مجراهم ولا تجعلوا الوفي كالغادر قال العلامة قال
ابو البقاء الا الذين عاهدتم في موضع نصب على الاستثناء من المشركين ويجوز
ان يكون مبتداء والخبر فاتموا واختار الاول صاحب الكواشي والقاضي كان
التقدير براءة من الله ورسوله الى المشركين الناكثين للعهد والذين لم ينقضوا
العهد سواء كانت مدة عهدهم اقل من اربعة اشهر او اكثر او غير محدود
ثم استثني من الجميع الذين ضرب لهم اجل محدود فوق اربعة اشهر ولم ينقضوا
العهد فامروا ان يتموا عهدهم وقوله فاتموا اليهم عهدهم جزاء شرط محذوف
وروى محيي السنة عن جماعة من المفسرين ما يقرب من هذا الوجه واختار الزجاج
والمصر الوجه الثاني لان اذا كان استدراكا كان قوله الا الذين عاهدتم مبتدأ
وهو متضمن لمعنى الشرط فلذلك جيء في الخبر بالفاء ورجح المصنف هذا الوجه

الوجه بان قوله عاهدتم وقوله فاتموا خطاب للمسلمين وقوله فسيحوا ايضا
خطاب لهم على اضمار القول فالمناسب ان يكون مستثنى منه ليطابق بخلاف
اذا جعل مستثنى من المشركين اللهم الا ان يذهب الى التأويل المذكور وفيه
تعسف كما قررناه ولهذا قال وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا وايضا
على هذا يحسن عطف قوله واذان من الله الآية على جملة براءة من الله ليؤذن
بالتبري الكلي من المشركين وان هؤلاء المعاهدين قد استدرك منهم ضرورة
والا فالحق ان لا يستدرك احد منهم ولا يحسن هذا على المتصل قال في الانتصاف
ويجوز ان يكون فسيحوا خطابا من الله ولا يضمر قبله قولوا ويكون الاستثناء من
قوله الا الذين عاهدتم اي براءة من الله ورسوله الى المعاهدين الا الباقين على
العهد ويكون فيه خروج من خطاب المسلمين في عاهدتم الى خطاب المشركين
في فسيحوا والتفات بقوله واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله وقياسه انكم غير
معجزي واني مخزي الكافرين وفيه افتنان وتفخيم للشان ثم يعود الى الخطاب
للمؤمنين في قوله الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا
عليكم احدا فاتموا انتهى ما نقله العلامة عن الانتصاف وفي الانتصاف عقيب
هذا القول وكل هذا من حسنات الفصاحة وانما بعث الزمخشري على تقدير القول
قبل فسيحوا حتى يطابق قوله فاتموا اذ المخاطب على هذا التقدير المسلمون اولا و
ثانيا ولا يكون فيه شيء من الالتفاتات المبتنية على التأويل الذي ذكرناه
وكلا الوجهين ممتاز بنوع من البلاغة وطرف من الفصاحة والله اعلم انتهى كلامه
قال صاحب الكشف يصح الاستثناء وقد تخلل بين المستثنى والمستثنى
منه جملة اجنبية من كل وجه لما تقرر ان قوله واذان في معنى الامر بالاعلام
كانه قيل فقولوا لهم سيحوا واعلموا ان الله بريء منهم لكن الذين عاهدتم نعم هو
مانع على الاتصال على ان يكون استثناء من المشركين اولا كما ذكره بعضهم ثم فيه
ان التعميم في قوله بعده ان الله بريء من المشركين ينافيه اذن ولو جعل استثناء
من الثاني فالعكس والقول بالرجوع اليهما والمستثنى منهما في الجملتين ليسا
على نسق لا يحسن وجعل الثاني معهودا وهم المشركون المستثنى منهم هؤلاء فقبل
مجيء الاستثناء يبعد ارتكابه في النظم المعجز وقوله فاتموا اليهم ح لا بد من ان
يجعل جزاء شرط محذوف وهو ايضا خلاف الظاهر وما نقل من صاحب الانتصاف
ان القول غير مضمر وانه تفنن في الخطاب للمسلمين الى خطاب الكافرين ثم
الرجوع الى الاول في قوله الا الذين عاهدتم وهو استثناء من قوله الى الذين
عاهدتم اولا فاكثر تعسفا والله اعلم **قوله** او استدراك فيكون الاستثناء ح
منقطعا قال ابو حيان الاظهر ان يكون الاستثناء منقطعا بمعنى لكن ويبعد
ان يكون متصلا وان قال به قوم لعسر ظهور المستثنى منه قبله الذي هؤلاء
بعض منه **قال** تعالى ولم يظاهروا عليكم احدا اي لم يعاونوا عليكم احدا من
عدوكم بانفسهم ولا بسلاح ولا بخيل ولا رجال ولا مال كذا في تفسير الامام الثعلبي
قال تعالى فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم قال ابو حيان وتعدى اتموا بالى لتضمنه معنى

فادّوا اى فادّوهتا مّاكاملاً **قوله** التى ابيح للناكثين ان يسيحوا فيها وقيل رجب
وذوالقعدة وذوالحجّة والمحرّم وهذا مخلّ بالنّظم مخالف للاجماع فانّه يقتضى
بقاء حرمة الاشهر اذليس فيما نزل بعد ما ينسخها فى حاشية الشيخ زكريا
يرد عليه بانّه قد جاء ما ينسخها كما ذكره الزمخشرى وغيره وعبارته فان
قلت ما وجه اطباق اكثر العلماء على جواز مقاتلة المشركين فى الاشهر الحرم وقد
صانها الله عن ذلك قلت قد نسخ وجوب الصّيانة وابيح قتال المشركين فيها
انتهى قال مولانا العلّامة الاشهر الحرم لتسعة اشهر لبنى كنانة واربعة اشهر
لسائر المعاهدين المذكورين فى قوله تعالى فسيحوا فى الارض اربعة اشهر ومن
قال التى ابيح للناكثين ان يسيحوا فيها فكأنّه غفل عن عموم الحكم لبنى كنانة وقيل
هى رجب وذوالقعدة وذوالحجّة والمحرّم ويأباه ترتّب الكلام على ما تقدّم
بالفاء واما ردّه بانّه مخالف للاجماع لانّه يقتضى بقاء حرمة الاشهر الحرم
اذليس فيما نزل بعد ما ينسخها فليس بتامّ لانّ ناسخ الكتاب لايلزم ان يكون
من الكتاب وعلى تقدير لزومه كما هو مذهب الشافعى يحتمل ان يكون ناسخه
من الكتاب منسوخ التلاوة انتهى قال مولانا سنان حمل المص الاشهر الحرم
عليها ولم يعمّها المدّة المأمورين باتمام مدّتهم كتسعة اشهر لبنى كنانة مع
انّ الامر بالقتال عام لهم ايضا عند تمام مدّتهم لانّه يلزم ان لايحلّ قتال الناكثين
الا عند تمام تلك المدّة لاقبلها وليس كذلك واما اباحة قتال بنى كنانة
بعد تمام مدّتهم فثابت بدلالة النّص لابعبارته فتأمّل ثم عند قول المص فانّه
يقتضى بقاء حرمة الاشهر الحرم اذليس الخ هذا على مذهبه لانّ الكتاب لاينسخ
بالسنّة عند الشافعيّة ثم مجرّد احتمال كون ناسخه من الكتاب منسوخ التلاوة
لكن يبقى الاشكال بقوله عليه السّلام انّ الزمان استدار كهيئته يوم خلق الله
السّموات والارض السنة اثنى عشر شهرًا منها اربعة حرم ذوالقعدة وذوا
الحجّة ومحرّم ورجب لعدم ما ينسخه فان قلت نسخه الكتاب وهو هذه الآية
فانّها اباحت القتال فى غير الاربعة الاشهر قلت ورد الحديث متأخّرا عن نزول
السورة فانّها نزلت فى السّنة التّاسعة من الهجرة وورود الحديث فى السّنة
العاشرة التى الّتى حجّ النّبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم فيها وهى السنة التى
وصل ذوالحجّة الى موضعه والمتقدّم لاينسخ المتأخّر انتهى قال مولانا ابوالسعود
الاشهر الحرم المراد بها امّا مامرّ من الاشهر الاربعة فقط ووضع المظهر موضع
المضمر ليكون ذريعة الى وصفها بالحرمة تأكيدا لما ينبئ عنه اباحة السّياحة من
حرمة التعرّض لهم مع ما فيه من مزيد الاعتناء بشأنها او هى مع ما فهم من قوله
تعالى فاتمّوا اليهم عهدهم الى مدّتهم من تتمّة مدّة بقيت لغير الناكثين فعلى الاول
يكون المراد بالمشركين فى قوله تعالى فاقتلوا المشركين الناكثين خاصّة ولا يكون
قتال الباقين مفهومًا من العبارة الا انّه يكون الانسلاخ وما ينوط به من
القتال شيئًا فشيئًا لادفعة واحدة فكأنّه قيل فاذا تمّ ميقات كلّ طائفة
فاقتلوهم وحملها على الاشهر الدائرة فى كلّ سنة لايساعده النظم الكريم واما

واما انّه يستدعى بقاء حرمة القتال فيها اذليس فيما نزل بعد ما ينسخها فلا
اعتداد به لالانّها نسخت بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة كما توهّم
فانّه رجم بالغيب لانّه ان اريد ما فى سورة الانفال فانّه نزل عقيب غزوة بدر
وقد صحّ انّ المراد بالذين كفروا فى قوله تعالى قل للذين كفروا الخ ابوسفيان و
اصحابه وقد اسلم فى اواسط رمضان عام الفتح سنة ثمان وسورة التوبة انما
نزلت فى شوّال سنة تسع وان اريد ما فى سورة البقرة فانّه ايضا نزل قبل الفتح
كما يعرب عنه ما قبله من قوله واخرجوهم من حيث اخرجوكم اى من مكّة وقد فعل
ذلك يوم الفتح فكيف ينسخ به ما ينزل بعده بل لانّ انعقاد الاجماع على انتساخها
كاف فى الباب من غير حاجة الى كون سنده منقولا الينا وقد صحّ انّ النبىّ صلّى الله تعالى
عليه وسلّم حاصر الطايف لعشر بقين من المحرّم انتهى يعنى لايصحّ ان يكون و
اخرجوهم من حيث اخرجوكم ناسخا ههنا لانّه عليه السّلام حاصر الطائف بعد
فتح مكّة عملا بآية اخرجوهم من حيث اخرجوكم الآية فى اوائل السّنة التاسعة من
الهجرة وهذه السورة نزلت فى اواخرها فكيف يصحّ فسخ المقدّم المؤخّر قال الشهاب
الخفاجى فان قلت هل نسخ القرآن بالاجماع قلت نعم قال فى النهاية شرح الهداية
تجوز الزيادة على الكتاب بالاجماع صرّح به الامام السرخسى وقال فخر الاسلام
انّ النسخ بالاجماع جوّز بعض اصحابنا بطريق ان الاجماع يوجب علم اليقين كالنّص
فيجوز ان يثبت به النسخ والاجماع فى كونه حجّة اقوى من الخبر المشهور ويجوز النسخ
بالخبر المشهور فبالاجماع اولى واما اشتراط حيوة النبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم فى
جواز النسخ فغير مشروط على قول ذلك البعض انتهى ثمّ قال الشهاب ولك ان تقول
منع القتال فى الاشهر فى تلك السّنة لايقتضى منعه فى كلّ ما شابهها بل هو مسكوت
عنه فلا يخالف الاجماع ويكون حلّه معلومًا من دليل آخر انتهى قلت وقد خطر بالى
قبل النظر الى هذه الحاشية هذا القول الاخير ولعلّه هو احسن الاجوبة ههنا اذ
القول بالاشهر الحرم الدائرة فى السّنة وارادته فى قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم قول الاكثرين من المفسّرين من اصحاب الروايات نصّ عليه الحافظ ابوالفرج
ابن الجوزى ثم ائمّة ترى الامام الثعلبى والواحدى والبغوى والقرطبى وابن
وغيرهم ذكروا هذا المعنى الذى استهجنه المص اولا وبعضهم اقتصروا عليه
وبعضهم ذكروا المعنى الذى ارتضيه ثانيا بدون ذكر احد منهم اشكالا او هجنة
فى هذا المعنى كما ذكره المص فلو انّ فيه ما ذكره المص من الاخلال بالنّظم الكريم
والمخالفة لاجماع الامّة لما غفل هؤلاء الاعلام من ذلك لانّهم اعلام فى الدراية
والرواية ولما رجّحوا هذا المعنى على غيره لانّهم علموا ما لم نعلم واحاطوا بما لم نحط
خبرا ولعلّ المص اغترّ من اقتصار الزمخشرى على الوجه الآخر مع انّه سكت عليه
ولم يذكر شيئا والمص لم يكتف به بل اعترض بلزوم ايراد واختلال ومخالفة اجماع
الامّة وفيه تخطئة هؤلاء الاعلام مع انّ الزمخشرى تصدّى لدفع الاشكال
عن الوجه الذى تركه كما تحقّقت والمص لم يلتفت بعد ذلك ايضا اليه وبالغ فى
تزييفه بما لا مزيد عليه **قوله** وخذوهم واسروهم والاخيذ الاسير فعيل بمعنى

مفعول هذا بيان لوجه تفسير وخذوهم بقوله واسروهم لان الظاهر من
كتب اللغة ان الاخذ اعم من الاسر فلا وجه بحسب الظاهر ان يفسر الاعم
بالاخص وتخصيصه بالاسر مستفاد من العرف فان اهل العرف خصصوه
فكان تفسير الاخذ بالاسر تفسيرا بالمساوى نظرا الى استعمال اهل العرف
قوله وانتصابه على الظرف قال ابو حيان سبقه الى ذلك الزجاج ورده ابو على
لان المرصد المكان الذى يرصد فيه العدو فهو مكان مخصوص لا يحذف
حرف فى منه الا سماعا قال ابو حيان واقول يصح انتصابه على الظرف لان قوله
فاقعدوا لهم ليس معناه حقيقة القعود بل معناه ارصدوا لهم فى كل
مرصد يرصد فيه ولما كان المعنى على هذا جاز ان يحذف منه فى قياسا لان
العامل فى الظرف المختص اذا كان من لفظه او معناه جاز ان يصل اليه بغير
واسطة فى وقال صاحب الانتصاف يحتمل ان يكون المرصد مصدرا الا ان
اسم الزمان والمكان والمصدر من فعلة واحدة وقال الاخفش معناه على
كل مرصد فحذف على واعمل الفعل قال ابو حيان حذف على ووصول الفعل الى
مجرورها فنصبه يخصه اصحابنا بالشعر قوله وفيه دليل على ان تارك
الصلوة ومانع الزكاة لا يخلى سبيله قال الشهاب الخفاجى قد اجاد المص
هٰهنا كل الاجادة اذ مساق كلامه على وجه يشمل مذهب الشافعى فى قتل
تارك الصلوة ومذهب ابى حنيفة فى حبسه وان كان جعله قرين الزكاة يقرب
مذهب ابى حنيفة ولعل المص انما سلك هذا المسلك لان فى قتله كلاما فى
مذهبهم وقال الشافعى اباح دماء الكفار بجميع الطرق والاحوال ثم حرمها
عند التوبة عن الكفر واقام الصلوة وايتاء الزكاة فما لم يوجد هذا المجموع
يبقى اباحة الدم على الاصل فتارك الصلوة يقتل ولعل ابا بكر استدل بهذه
الاية على قتال مانعى الزكاة وانما خصا من بين الفرايض لان اظهارهما
لازم وما عداهما يعسر الاطلاع وقد اورد المزنى من الشافعية على قتل تارك
الصلوة تشكيكا تحيروا فى دفعه كما قاله السبكى فى طبقاته فنقله الشهاب
من السبكى تركته حذرا عن التطويل قال تعالى وان احد من المشركين استجارك
فى تفسير الحافظ ابى الفرج قال المفسرون وان احد من المشركين الذين امرتك
بقتلهم استأمنك يبتغى ان يسمع القرآن وينظر فيما امر به ونهى عنه فاجره
ثم ابلغه الموضع الذى يأمن فيه قال مولانا العلامة والتعبير عن الفهم بالسمع
لانهم من اهل اللسان فيفهمون المعنى كما يسمعون اللفظ قال تعالى حتى يسمع
كلام الله قال ابو حيان حتى يصح ان يكون للغاية اى الى ان يسمع ويصح ان
يكون للتعليل وهى متعلقة فى الحالين باجره قال تعالى ذلك بانهم قوم
لا يفقهون قال الحافظ ايضا وفيه قولان احدهما ان المعنى ذلك الذى
امرناك به من ان يعرفوا ويجاروا لجهلهم بالعلم والثانى ذلك الذى امرناك به
من رده الى مأمنه اذا امتنع من الايمان لانهم قوم جهلة بخطاب الله تعالى
انتهى فى الكشاف والمعنى وان جاءك احد من المشركين بعد انقضاء الاشهر

الاشهر لا عهد بينك وبينه ولا ميثاق فاستأمنك ليسمع ما تدعو اليه
من التوحيد والقرآن ويتبين ما بعثت له فامنه حتى يسمع كلام الله ويتدبره
ويطلع على حقيقة الامر ثم ابلغه بعد ذلك داره التى يأمن فيها ان لم يسلم
ثم قاتله ان شئت من غير غدر ولا خيانة وهذا الحكم ثابت فى كل وقت وعن
الحسن هى محكمة الى يوم القيمة انتهى قال فى الكشف هذا الكلام يوذن بان الجملة
الشرطية بتمامها عطف على قوله فاقتلوا المشركين والتقدير فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا الناقضين وان جاءك من غيرهم فاستأمنك الخ كما تقول فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فان احد من المشركين استجارك فاجره وهذا بين مكشوف
انتهى قلت لان الزمخشرى والمص اتفقا على ان المراد بالمشركين فى قوله تعالى
فاقتلوا المشركين هم المشركون الناكثون عهدهم لا مطلق المشركين فالامور الثلثة
المذكورة بعد فاقتلوا اعنى فخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد كل
منها مثل فاقتلوا منوط بالمشرك المقيد بالنكث والنقض قوله ولان يشتوا مع
وغرة صدورهم الجوهرى الوغرة شدة توقد الحر وفى صدره على وغر بالتسكين
اى ضغن وتوقد من الغيظ والمصدر بالتحريك تقول وغر يوغر وغرا قوله
اولان ينبذ الله ورسوله بالعهد وهم نكثوه فى الكشاف يعنى محال ان يثبت لهؤلاء
عهد فلا تطمعوا فى ذلك ولا تحدثوا به نفوسكم ولا تفكروا قوله وخبر يكون
كيف وعهد اسمه ويجوز كون يكون من الافعال التامة قوله وهو على الاولين
اى قوله عند الله على تقدير كون خبر يكون كيف او للمشركين صفة للعهد او ظرف له
قوله او ليكون ان قلنا بدلالة الافعال الناقصة على الحدث كذا قيل ولعله لا حاجة
اليه لان الظرف يكفيه رايحة من الفعل ويتوسع فى الظروف ما لا يتوسع فى غيرها
قوله وكيف على الاخيرين اى على تقدير كون خبر يكون للمشركين او عند الله قوله
وللمشركين ان لم يكن خبرا فتبيين اى لفظ للمشركين ان لم يكن خبرا اى على الوجه الاول
والثالث فتبيين وبيان كانه لما قيل كيف يكون عهد عند الله فسئل لمن
هذا العهد فاجيب للمشركين فللمشركين مبتداء وقوله فتبيين خبره قوله او الجر
على البدل اى من المشركين بدل البعض من الكل وانما اخره عن النصب مع ان
البدل هو المختار فى امثاله للزوم اعتبار دخول الجار على كلمة الا وان كانت
بمعنى غير ومع ذلك لا يخلو عن سماجة قوله غير انه مطلق وهذا مقيد حيث
لم يقل هناك فاتموا اليهم عهدهم ان استقاموا على عهدهم وههنا قد قيد
الوفاء على العهد من جانب المسلمين باستقامة هؤلاء الكفرة المعاهدين معهم
على عهدهم قوله وما يحتمل الشرطية والمصدرية وقد ذكر المص على الوجه الاول
بقوله فان استقاموا الخ واما المعنى على الثانى فاستقيموا لهم مدة استقامتهم
لكم ويعضد الاول دخول الفاء فى فاستقيموا وعلى المصدرية مزيدة للتأكيد
قوله سبق بيانه حيث قال هناك تعليل وتنبيه على ان اتمام عهدهم من باب
التقوى قوله او بقاء حكمه اى او لاستبعاد حكم العهد وهو ان ينبذ الله ورسوله
وكذا فى تكرير كيف تنبيه على علة انتفاء العهد فيهم وبقائه والمنفى بكيف

محذوف تقديره كيف يكون لهم عهد وحالهم انهم ان يظهروا عليكم لايرعوا
حلفهم او قرابتهم ومن حالهم هذه لايثبتون على عهدهم وهذا هو معنى
العلة قوله ونخبر عما ان البيت لعمر الغنوي يرثي اخاه الذي مات وهو ابو المغوار
وقبل هذا البيت، لعمركما ان البعيد الذي مضى، وان الذي يأتي غدا القريب، ونخبر
عما ان الخطاب لصاحبيه ويقول لهما قلتما ان من سكن الامصار مات بالوباء
الذي كيف مات اخي في برية واشار بقوله هاتا الهضبة وقليب كانا
في الموضع الذي فيه اخوه وحذف النون لضرورة الشعر وقال الشهاب وهاتا
اسم اشارة للمؤنث يقال تا وتي وليس مثنى حذفت نونه كما توهم الهضبة
الجبل المنبسط على وجه الارض والقليب البئر الذي لم يطو وقيل الهضبة والقليب
اسما جبلين في البادية التي فيها اخوه قال تعالى لايرقبوا فيكم في تفسير الحافظ
ابي الفرج في قوله لايرقبوا ثلثة اقوال احدها لايحفظوا قاله ابن عباس والثاني
لايخافوا قاله السدي والثالث لايراعوا قاله قطرب انتهى والامام الواحدي
اقتصر على المعنى الاول والزمخشري والمص اقتصرا على قول قطرب قوله حلفا قال
مولانا سنان بفتح الحاء المهملة وكسر اللام هكذا صحح في النسخ التي رأيناها في
حاشية الشهاب الحلف ككتف القسم وقد صحح ههنا كذلك والحلف بكسر
فسكون العهد والعبارة محتملة له ولايضر تفسير الذمة به لانه غير متعين
وكونه مؤكدا وتفسيرا اياه اعادة لاظاهرا قوله قال حسان لعمرك ان الك
من قريش، كال السقب من رال النعام، السقب ولد الناقة والرال ولد النعام
والخطاب في لعمرك لابي سفيان يعني لاقرابة بينك وبين قريش كما لاقرابة بين
ولد الناقة وولد النعام يعني لامناسبة بينهما قيل هذا مثل يضرب به لبعد
المناسبة بين الشيئين كما يقال هو بمنزلة الضب من النون قوله وقيل ربوبية
لانه اذا ظفر القيد الكافر مثلا بسيده المؤمن لايراعي حق ربوبيته واذا
ظفر المربي الكافر بمن رباه لايراعي حق تربيته في تفسير ابي الفرج وفي الال خمسة
اقوال احدها انه القرابة رواه جماعة عن ابن عباس وبه قال الضحاك والسدي
ومقاتل والفراء وانشدوا، ان الوشاة كثير ان اطعتهم، لايرقبون بنا الا
ولا ذمما، والثاني انه الجوار قاله الحسن والثالث انه الله عز وجل رواه
ابن ابي نجيح عن مجاهد وبه قال عكرمة والرابع انه العهد رواه خصيف
عن مجاهد وبه قال ابن زيد وابو عبيدة والخامس انه الحلف قاله قتادة
وقرأ عبد الله بن عمرو وعكرمة وابو رجاء وطلحة بن مصرف ايلا بياء
بعد الهمزة وقرأ ابن السميقع والجحدري الا بفتح الهمزة وتشديد اللام انتهى
والامام الواحدي اقتصر على المعنى الاول قوله من الال وهو الجؤار بفتح الهمزة
وتشديد اللام والجؤار بضم الجيم وفتح الهمزة بالمد رفع الصوت قوله من الل
الشيء اذا حدده بالحاء المهملة وفي تلك الامور حدة قوله وقيل انه عبري بمعنى
الاله لانه قرئ ايلا كجبرال وجبرئيل وفي المعالم قال ابو مجلز ومجاهد الال هو
الله عز وجل وكان عبيد بن عمير يقول جبرال يعني عبد الله وفي الخبر ان ناسا

ناساً قدموا على ابي بكر من قوم مسيلمة الكذاب فاستقرأهم ابو بكر كتاب مسيلمة
فقرؤا فقال ابو بكر هذا الكلام لم يخرج من ال اي من الله والدليل على هذا التأويل
قراءة عكرمة لايرقبوا فيكم ايلا بالياء يعني الله عز وجل مثل جبرئيل وميكائيل
قوله فانهم بعد ظهورهم لايرضون اذ ارضاؤهم المؤمنين بافواههم مع اباء
قلوبهم بذلك حال كونهم مقهورين مغلوبين عاجزين عن اضرارهم اياهم
قال ابو البقاء يرضونكم حال من فاعل لايرقبوا عند قوم وليس بشيء وقول الشهاب
واما احتمال كون النفي راجعا الى القيد او الى القيد والمقيد معا فتكلف كلام
خارج عن قانون المناظرة اذ الاحتمال والجواز يكفي في مصادمة دعوى
الفساد فليتأمل قوله بحيث ان ظفروا لم يبقوا عليه يقال ابقى على فلان اذا رحمه
وراعاه قوله والحالية تنافيه ولما ورد عليه ان يقال لانسلم ان الحالية
تقتضي تحقق الارضاء بعد ظهورهم لجواز ان يرجع النفي الى القيد فقط او الى
مجموع القيد والمقيد لا الى نفس المقيد استدل على نفي الحالية بدليل آخر وهو ان
المعنى على تقدير الحالية انهم لايرقبون الال والذمة حال ارضائهم اياكم وهذا
المعنى ينافي المعنى المراد من الآية وهو انهم يرضونكم في الحال ولايبقون عليكم
حال الظفر بكم اي لايرحمونكم بل يفعلون بكم ما يقتضيه كمال العداوة ونهاية
الحقد والضغينة والحاصل ان بين هاتين الحالتين منافاة ظاهرة لان
حال الارضاء بالافواه فقط حالة اخفاء الكفر والبغضاء مداراة لهم و
هذه حالة مجاهرة للكفر والبغضاء فلاوجه لتقييد احدهما بالاخر قال تعالى
واكثرهم فاسقون في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي واكثرهم فاسقون قال ابن عباس
خارجون عن الصدق ناكثون للعهد وفي الوسيط والوجيز كاذبون ناقضون
العهد وفي تفسير الثعلبي ناقضون ناكثون كافرون وفي المعالم قيل اراد بالفسق
نقض العهد ههنا وكان في المشركين من وفى بعهده فلهذا قال واكثرهم فاسقون
وفي الكواشي ناقضوا العهد لان منهم من وفى ونزل في اليهود او الناكثين
فاذا عرفت مقالات هؤلاء الاعلام فقول مولانا العلامة وتوصيفهم بالفسق
مع ان الشرك اشد منه لرفع شان الفسق في الذم كما ان توصيف الانبياء
بالايمان لرفع شان الايمان في المدح فلا حاجة الى التكلف في صرف الفسق
عن ظاهره انتهى كلام خال عن التحصيل لما تحققت ان هذا المعنى رواية عن ابن
عباس والتفق على اخذه هؤلاء الاعلام في الرواية والدراية وكذا ما يقال ان
جميع الكفرة فاسقون فلايبقى لتخصيص اكثرهم فائدة كلام ساقط اذ ليس هذا
المعنى للفسق مما اخترعه الزمخشري والمص وغيرهما بل هو رواية عن ابن عباس
بمعنى فاسقون ناكثون غادرون لعهدهم ولاشك ان من الكفرة والمشركين
من يفي بعهده ويثبت على عقده قوله لاعقيدة تزعهم ولامروة تردعهم
تزعهم بالزاي المعجمة والعين المهملة بمعنى يكفهم ويمنعهم وعن عمر رضي الله
تعالى عنه ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن والردع قريب منه فمعنى
تزعهم وتردعهم عن النكث والغدر قوله من التفادي عن الغدر التفادي

التحامى والتباعد يقال تفادى الرجل من كذا اذا تحاماه قوله احدوثة السوء
على وزن الاعجوبة والاضحوكة وهذا البناء موضوع لما يتلهى به قال تعالى
اشتروا بايات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيل الله فى تفسير ابى الفرج فى المشار
اليهم قولان احدهما انهم الاعراب الذين جمعهم ابو سفين على طعامه قاله
مجاهد والثانى انهم قوم من اليهود قاله ابو صالح فعلى الاول ايات الله تعالى
حججه وعلى الثانى هى ايات التورية والثمن ما حصلوه بدلا من الايات قوله
وهو اتباع الاهواء اى الثمن القليل الذى اختاره المشركون على اتباع احكام
القرآن هو اتباع الاهواء والشهوات قوله او سبيل بيته بحصر الحجاج والعمار
اى بحبسهم ومنعهم والحجاج بضم الحاء المهملة وتشديد الجيم جمع حاج والعمار
بضم العين المهملة وتشديد الميم جمع عامر وهو الذى يأتى بالعمرة ويجوز ان
يراد به الذين يعمرون بيت الله والحرم الشريف بالطواف والمجاورة والعبادة
مطلقا فان اريد بالسبيل الدين كما فى الوجه الاول فهو مجاز وان اريد سبيل
البيت كما فى المعنى الثانى فهو حقيقة وصد يستعمل لازما ومتعديا ففى
المعنى الاول هو لازم وعلى المعنى الثانى هو متعد فيكون كل من الحجاج والعمار
مفعولا للصد فى التقدير وتصوير المعنى فالعمار مجاز اولى باعتبار ما يؤل
وكذا الحجاج الظاهر انه مجاز اولى لا حقيقة قوله والفاء للدلالة على ان
اشتراءهم اداهم الى الصد فانه يدل على ان الصد بسبب عن الاشتراء بايات
الله تعالى ثمنا قليلا يترتب عليه ترتب المسبب على السبب قوله عملهم هذا
يعنى ان ساء بمعنى بئس وما المصدرية مع ما فى حيزها فى محل الرفع على انها
فاعل ساء والمخصوص بالذم محذوف اى بئس العمل عملهم هذا ويجوز ان يكون
المخصوص ما يدل عليه قوله لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة اى بئس العمل
عدم رعايتهم الال والذمة فى حق مؤمن قال ابو حيان الظاهر ان ساء هنا
محولة الى فعل ثم هو بابها مذهب بئس ويجوز اقرارها على وضعها الاول فتكون
متعدية اى انهم ساء ما كانوا فحذف المفعول لفهم المعنى قال مولانا ابو السعود
وقيل هذا فى اليهود او فى الاعراب المذكورين ومن يحذو حذوهم واما ما قيل
من انه اى لا يرقبون الخ تفسير لقوله ما كانوا يعملون او دليل على ما هو مخصوص
بالذم فمشعر باختصاص الذم والسوء بعملهم هذا دون غيرهم انتهى قلت انه
بعد المساعدة والتسليم على ذلك ينفع فى دفع استشكال التكرار مع ان ما قاله
مشترك الورود بينه وبين ما ذكره من الوجهين الاولين قوله فهو تفسير لا تكرير
لان الاول لاستبعاد ثباتهم على العهد وهذا لبيان عملهم السيئ قوله جمعهم
ابو سفيان واطعمهم وعن مجاهد انه قال اطعم ابو سفيان حلفاءه ليصدهم
بذلك عن متابعة رسول الله عليه السلام او ليحملهم على نقض العهد الذى كان
بينهم وبينه عليه الصلوة والسلام فنقضوه بسبب تلك الاكلة فالثمن
القليل على هذا ما اطعمهم ابو سفيان واورد على كون المراد من الثانى اليهود او
الاعراب بان كون كل من الايتين نازلة فى حق من نقض العهد من المشركين و

من المشركين وكون الثانى تفسير العملهم السيئ انسب بما قبله لان الضماير
فى الايات السابقة راجعة الى المشركين المناقضين وتخصيص هذا الضمير
باليهود واولئك الاعراب تخصيص بلا دليل واخلال لاسلوب النظم
انتهى قلت هذا ان سلم فى اليهود لا يسلم فى الاعراب لانهم من جملة المشركين
الذين ليسوا من اليهود ولا من النصارى مع ان كون المراد من الاية الثانية
الاعراب هو قول مجاهد وكون المراد منها اليهود هو قول ابى صالح حتى قالوا
بان المراد من الايات على قول ابى صالح هى التورية وعلى قول مجاهد هى حجج الله
تعالى قوله فان تابوا عن الكفر فى الكشاف فان تابوا عن الكفر ونقض العهد
واقتصر المص على الاول لما ان اصحاب الروايات فى تفسير هذه الاية اقتصروا
عليه وهو المروى عن قتادة كما ذكره ابن المنذر وابن ابى حاتم بل عن ابن عباس
كما اشار اليه ابن جرير وابو الشيخ وفى الحواشى السنانية قيل عن الكفر ونقض
العهد ولا حاجة اليه لاستلزام الاول اياه ولا يراد الثانى فقط لان
الاخوة فى الدين لا تترتب الا على التوبة قال مولانا ابو السعود والفاء للايذان
بان تقريعهم بما نعى عليهم من مساوى اعمالهم مزجرة عنها ومظنة للتوبة
قوله فهم اخوانكم فى الكشاف فاخوانكم فهم اخوانكم على حذف المبتدا كقوله
فان لم تعلموا اباءهم فاخوانكم قال مولانا ابو السعود والاختلاف بين جواب
هذه الشرطية وجواب التى مرت من قبل مع اتحاد الشرط بينهما لما ان الاولى
سيقت اثر الامر بالقتل ونظايره فوجب ان يكون جوابها امرا بخلاف ذلك
وهذه سيقت بعد الحكم عليهم بالاعتداء واشباهه ولا بد من كون جوابها
حكما بخلافه قوله اعتراض حيث وقع بين جملتين شرطيتين متناسبتين
الاولى فان تابوا الاية والثانية وان نكثوا الاية قوله للحث على تأمل ما فصل
من احكام المعاهدين او خصال التائبين فى الكشاف وهذا اعتراض كانه قيل
وان من تأمل من تفصيلها فهو العالم بعثا وتحريضا على تأمل ما فصل من
احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها قال العلامة الطيبى وهذا
اعتراض اى تأكيد لمضمون ما سبق من اول السورة وعام فى الايراد ومن ثم قال
ومن تأمل تفصيلها وقوله يعلمون مطلق نحو فلان يعطى ويمنع ولهذا قال فهو
العالم وفى كلامه وهو ان من تأمل تفصيلها فهو العالم اشعار بان يعلمون
وضع موضع يتفكرون ويتأملون وضعا للمسبب موضع السبب بعثا و
تحريضا لان العلم مطلوب لذاته فالسامع اذا سمع ذلك اجتهد فى التأمل
والتدبر لينخرط فى سلك العالمين انتهى وقول المص وخصال التائبين زيادة
على نسق الكشاف ايماء الى نكتة هى ان الاعتراض غير مختص بالحث على تأمل ما فصل
من احكام المعاهدين بل يعم لذلك وللحث على تأمل ما فصل من خصال التائبين
ووقع فى بعض النسخ او خصال التائبين بكلمة او بدل الواو وكانه من تحريف
الناسخين قال تعالى وان نكثوا ايمانهم جمع يمين بمعنى القسم يعنى مشركى قريش
يقول ان نقضوا عهودهم يقال نكث العهد اذا نقضه ونكث يمينه اذا خالف

موجبها كذا فى الوسيط وفى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى قال ابن عبّاس نزلت فى ابى
سفيان بن حرب والحارث بن هشام وسهيل بن عمرو وعكرمة بن ابى جهل وسائر
روساء قريش الّذين نقضوا العهد حين اعانوا بنى بكر على خزاعة خلفاء رسول
الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فامر رسول الله ان يسير اليهم فينصر خزاعة وهم
الّذين همّوا باخراج الرّسول انتهى وذكر مثله الامام الثعلبى والواحدى والبغوى
وقد اقتصر الامام الواحدى والحافظ ابو الفرج على هذا المعنى وذكر الامام الثعلبى
والبغوى بعد ذكر هذا المعنى وقال مجاهد هم اهل فارس والرّوم وقال حذيفة
بن اليمان ما قوتل اهل هذه الآية ولم يأت اهلها بعد **قوله** وقيل المراد بالائمة
رؤساء المشركين الظاهر تجريد الكلام عن صيغة التمريض **قوله** ائمّة بتحقيق
الهمزتين على الاصل تحقيق بالحاء المهملة والقافين وفى تفسير الثعلبى قرأ اهل
الكوفة ائمّة الكفر بهمزتين على التحقيق لانّ اصلها أأممة مثل مثال وامثلة
وعماد واعمدة ثمّ ادغمت الميم التى هى عين افعلة فى الميم الثانية ونقلت حركتها
الى الهمزة السّاكنة التى هى فاء الفعل فصارت ائمّة وانما كتب الهمزة الثانية
بالياء لما فيها من الكسرة وهى لغة تميم وقرأ ائمّة بتليين الهمزة الثانية طلبا
للخفّة وفى الوسيط والاصل فى ائمّة أأممة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة
ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت الاولى فى الثانية فالقيت حركتها على الهمزة فصارت
أئمّة فابدلت الهمزة المكسورة ياء كراهة لاجتماع الهمزتين وهذا هو الاختيار
عند جميع النحويّين ومن قرأ بالهمزتين راعى الاصل وليس بالوجه **قوله** والتصريح
بالياء لحن فى الكشّاف فان قلت كيف لفظ ائمّة قلت همزة بعدها همزة بين بين
اى بين مخرج الهمزة والياء وتحقيق الهمزتين قراءة مشهورة وان لم تكن بمقبولة
عند البصريّين وامّا التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز ان تكون ومن صرّح بها
فهو لاحن محرّف انتهى وفى حاشية الشيخ زكريّا تبع فيه الكشّاف المتابع للفرّاء وهو مردود
فالجمهور من النحاة والقرّاء على جواز قلب الهمزة الثانية حرف لين فبعضهم على
جعلها بين بين وبعضهم على قلبها خالصة وفى حاشية الجلال واظهار الياء لحن
قال الحلبى لانّه انّما اشتهر بين القرّاء التسهيل بين بين لا الابدال المحض حتّى
انّ الشاطبى جعل ذلك مذهبا للنحويّين لا للقرّاء فقال وفى النحو ابدالا قلت فقوله
لحن مراده اللحن الخفىّ عند القرّاء لا الجلى الّذى هو خلاف ما تقتضيه قواعد النحو
فاندفع ما اورد عليه من انّه خلاف ما ذكره النحاة ومنهم الزمخشرى فى المفصّل
حيث قال اذا التقت همزتان فى كلمة واحدة فالوجه قلب الياء الثانية الى حرف
لين على حسب حركتها قال ابن الحاجب فى شرحه كقولك ايمّة بياء محضة هذه
عبارته وفيه نظر اذ قول الزمخشرى وامّا التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز
ان يكون ومن صرّح بها فهو لاحن محرّف يأبى عن توجيه الجلال كلّ الاباء كما يظهر
ذلك عند التأمّل الصادق **قوله** اى لا ايمان لهم على الحقيقة فى الكشّاف فان
قلت كيف اثبت لهم الايمان فى قوله وان نكثوا ايمانهم ثم نفاها عنهم قلت اراد
ايمانهم التى اظهروها ثم قال لا ايمان لهم على الحقيقة وايمانهم ليست بايمان وبه

بايمان وبه استشهد ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه على انّ يمين الكافر لا
يكون يمينا وعند الشافعى يمينهم يمين وقال معناه انهم لا يوفون بها بدليل
انّه وصفها بالنكث وقول مولانا سنان ان المص اراد نفى الاعتداد بها لا
نفى اصلها وان كان هو الملائم لما سيصرّح بقوله لانّ المراد نفى الوثوق
عليها بخلاف الزمخشرى فانّه اراد نفى اصلها لكونه فى صدد بيان استدلال
ابى حنيفة وهو مبناه انتهى وهو كلام خال عن التحصيل اذ لا فرق ظاهرا بين
كلامى الزمخشرى والمص اذ قول الزمخشرى لا ايمان لهم على الحقيقة معناه لا
يعتدّ بها فى الشرع ثم قوله وانّه ليس بايمان معناه ليس بايمان معتدّ به فى الشرع
وقول مولانا بخلاف الزمخشرى فانّه اراد نفى اصلها لكونه فى صدد بيان
استدلال ابى حنيفة وهو مبناه كلام خال عن التحصيل لما ذكره الزمخشرى من
قوله لا ايمان لهم على الحقيقة ومن قوله اراد ايمانهم التى اظهروها فبعد هذين
القولين من الزمخشرى كيف يصحّ قول مولانا فانّه اراد نفى اصلها الخ فقول ابى
حنيفة لا يكون يمين الكافر يمينا احتجاجا بالآية معناه لا يكون يمينا معتدّا به
فى الشرع وان صدر وظهر منهم يمين فى عرف اللغة فالزمخشرى والمص تفقا
على ذلك المعنى كما يظهر بتأمّل سبكهما وسنقهما **قوله** اذا طعن فى الاسلام
فقد نكث عهده فيجوز قتله وذكر فى وجه كونه دليلا على ذلك على انّ ائمّة
الكفر مظهر موضوع موضع المضمر والحكم اذا ترتّب على الوصف المناسب يشعر
بان ذلك الوصف علّة الحكم فافاد الكلام بانّهم واجبوا القتل لنقضهم العهد
انتهى وفى الكشّاف قالوا اذا طعن الذمى فى دين الاسلام طعنا ظاهرا جاز قتله
لانّ العهد معقود معه على ان لا يطعن فاذا طعن فقد نكث عهده وخرج
من الذمّة **قوله** لانّ المراد نفى الوثوق عليها لا انّها ليست بايمان لقوله وان
نكثوا ايمانهم اى لا انّها ليست بايمان فى عرف الشرع وحقيقته فايمانهم الصادرة
منهم ايمان فى عرف اللغة باتفاق عن الامام ابى حنيفة والامام الشافعى و
ليس بايمان فى عرف الشرع وحقيقته عند ابى حنيفة وايمان فى عرف الشرع وحقيقته
عند الشافعى فقول القائل الزمخشرى ينفى اصلها ان اراد به نفى الايمان مطلقا
لغويّا وشرعيّا فهو فاسد مخالف لكلام الزمخشرى وان اراد به نفى الايمان
المعتبر فى عرف الشرع فكلامى الزمخشرى والمصنّف متوافقان وهو ظاهر لا ريب
فيه **قوله** وقرأ ابن عامر لا ايمان اى لا امان اى قرأ ابن عامر بكسر الهمزة على ان
يكون الايمان مصدر آمنه فيكون الايمان على هذا التقدير ضد الاخافة **قوله**
او لا اسلام قيل فعلى هذا التقدير وصف ائمّة الكفر بانّه لا اسلام لهم تكرار
قوله لجواز ان يكون بمعنى لا يؤمنون على الاخبار عن قوم معيّنين ونظيره
ما سبق عن المص فى قوله تعالى انّ شرّ الدوابّ عند الله الّذين كفروا فهم لا
يؤمنون من قوله فلا تتوقّع منهم ايمان ولعلّه اخبار عن قوم مطبوعين على الكفر
بانّهم لا يؤمنون فمعنى النظم الشريف على هذا لا تعطوا امانا للكفار قريش
بل قاتلوهم لنكثهم ايمانهم وعهودهم الواقعة فى الحديبية وقد همّوا باخراج

الرّسول من المدينة باتّفاق مع قريش يوم الاحزاب لانّهم لا امان لهم او لا اسلام
لهم فمعنى لا يؤمنون يحتمل الوجهين لا يوصفون بالاسلام والايمان او لا
يوصفون بالامن والامان فيكون هذا الاخبار اخبارًا عن يهود بنى قريظة
او عن كفّار قريش ويؤيّده انّه استقرّ الامر منه عليه السّلام بالاخرة فى
مشركى العرب ان لا يقبل منهم الّا الاسلام فان ابوا فيقتلون بلا امان فلم يشرع
فيهم الجزية كما شرع فى الاجيال والاقوام الاخر مثل التّرك والدّيلم والرّوم
والفارس والصّقلاب والبلغار والبربر ثمّ انّى لم اعلم المتشعّب بهذا النظم
الّذى لم يقبل توبة المرتدّ اهو من اصحاب المذاهب الاربعة او انّه من المذاهب
المعدودة فى هذه الامّة سوى هذه الاربعة مثل السّفيانيّة والاوزاعيّة
والداوديّة والزيديّة والجريريّة والثوريّة وهو مذهب ابى ثور وقد تمّ مذهب
سيّد الطائفة حينئذ بهذا المذاهب الى غير ذلك من المذاهب انقرض اليوم
اكثرها **قوله** اوليس لهم ايمان فراقبوا الاجلة والمعنى انّ المانع من قتلهم احد
الامرين العهد وقد نقضوه او الايمان ولا وجود له **قوله** اى ليكن غرضكم فى
المقاتلة ان ينتهوا الخ اشار بهذا التقرير الى انّ التّرجى المذكور ههنا من جهة
العباد لا من جهة الرّبّ تعالى شانه **قوله** كما هو طريقة المؤدّبين بضمّ الميم و
فتح الهمزة وكسر الدال المهملة المشدّدة وكسر الباء الموحدة اسم فاعل من التفعيل
وفى بعض النّسخ بضمّ الميم وكسر الذال المعجمة وسكون المثنّاة التحتيّة اسم فاعل
من الافعال وكانّه من تصحيف النّاسخين **قوله** تحريض على القتال لانّ الهمزة دخلت
على النّفى للانكار فافادت المبالغة فى الفعل فى الكشاف دخلت الهمزة على لا
تقاتلون تقريرا بانتفاء المقاتلة ومعناه الحضّ عليها على سبيل المبالغة انتهى
فى حاشية القطب فى الصّحاح تقرير الانسان بالشّئ حمله على الاقرار به وتقرير
الشّئ جعله فى قراره فالتقرير فى قول المص ليس بالمعنى الثانى والّا لقال تقرير
الانتفاء المقابلة لا بها فتعيّن حمله على المعنى الاوّل اى جعلهم مقرّين بانتفاء
القتال وتجّهم عليه فافاد التّخضيض ولا شكّ انّه لو قصد المعنى الثانى
لكان اظهر لانّهم كانوا غير مقاتلين فالاستفهام تفيد تقرير تلك الحال و
توبيخهم عليها وعلى هذا قوله تقريرًا بالخشية وقوله وبّخهم جملة استينافيّة
لبيان ما تقدّم اى وبّخهم بقوله الا تقاتلون وقوله ثمّ وصفوا اى بقوله
نكثوا انتهى ووضع فى بعض النّسخ المبالغة فى القتل بدل الفعل ولعلّه تصحيف
لانّ النّظم الشّريف ورد على باب المفاعلة فالظاهر ايراد مصدر هذا الباب لانّه
فرق بين القتل والقتال نقل مولانا سعدى عن الرّضى انّه قلّما يستعمل حرف
التّخضيض فى المضارع ايضا الّا فى موضع التوبيخ واللّام على ما كان يجب ان يفعله
المخاطب قبل ان يطلب منه **قوله** فعاونوا بنى بكر على خزاعة فى الوسيط اراد تعالى
بنكث اليمين ههنا انّهم نقضوا عهد الصّلح بالحديبية واعانوا بنى بكر على خزاعة وهم
كانوا حلفاء رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فى تفسير الامام الثّعلبى انّ رسول
الله عاهد قريشا عام الحديبية على ان يضعوا الحرب عشر سنين يأمن فيه النّاس

فيه النّاس ويكفّ بعضهم عن بعض فدخلت خزاعة فى عهد محمّد ودخل بنو بكر
فى عهد قريش وكان مع هذا عهود بين رسول الله وبين قبائل من العرب
خصايص فعدت بنو بكر على خزاعة فنالت منها فى فدتهم بالسّلاح فلمّا
تظاهر بنو بكر وقريش على خزاعة ونقضوا عهودهم خرج عمرو بن سالم الخزاعى حتّى
وقف على رسول الله فقال يا ربّ انّى ناشد محمّدًا ❊ حلف ابينا وابيه الاتلدا ❊
كنت لنا ابا وكنّا ولدا ❊ ثمّت اسلمنا ولم ننزع يدًا ❊ فانصر هداك الله نصرًا عتدا
وادع عباد الله يأتوا مددًا ❊ فيهم رسول الله قد تجرّدا ❊ ابيض مثل الشّمس ينمو
صعدا ❊ انّ قريشا اخلفوك الموعدا ❊ ونقضوا ميثاقك المؤكّدا ❊ وزعموا ان
لست تدعوا واحدا ❊ وهم اذلّ واقلّ عددًا ❊ هم بيّتونا بالحطيم هجّدا ❊ وقتّلونا
ركّعًا وسجّدا ❊ فقال رسول الله عليه السّلام لا نصرت ان لم انصرك وخرج و
تجهّز الى مكّة وفتح الله مكّة وهو سنة ثمان من الهجرة ثمّ لمّا خرج الى غزوة تبوك
وتخلّف من تخلّف من المنافقين وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون
العهود فامره الله تعالى بالقاء عهودهم اليهم ليأذنوا بالحرب انتهى اخرج ابن
المنذر وابو الشّيخ عن مجاهد فى قوله تعالى الا تقاتلون قومًا نكثوا ايمانهم قال
هو قتال قريش خلفاء النّبى عليه السّلام وهمّهم باخراج الرّسول زعموا انّ ذلك
عام عمرة النّبى عليه السّلام فى العام التّابع للحديبيّة نكثت قريش العهد عهد
الحديبيّة وجعلوا فى انفسهم اذا دخلوا ان يخرجوه منها فذلك همّهم باخراجه فلم
يتابعهم خزاعة على ذلك فلمّا خرج النّبى من مكّة قلت قريش لخزاعة عمّيتمونا عن
اخراجه فقاتلوهم فقتلوا منهم رجالًا **قوله** حين تشاوروا فى امره الى قوله باخراجه
من المدينة يفهم من مقالاتهم فى هذا المقام انّ فى معنى قوله تعالى وهمّوا باخراج
الرّسول اربعة اوجه الوجه الاوّل والثانى ما ذكره المص والوجه الثالث ما
ذكره ابن المنذر وابو الشّيخ كما سمعت من همّ كفّار قريش باخراج الرّسول من مكّة
فى عمرة القضاء والوجه الرابع ما ذكره القرطبى بقوله وقيل اخرجوا الرّسول عليه
السّلام من المدينة لقتال اهل مكّة للنكث الّذى كان منهم انتهى قال مولانا
ستان لما كان الواقع منهم الهمّ بالاخراج لا نفس الاخراج لم ينسب اليهم الّا معه
لانفسه كما اشار اليه الزمخشرى بقوله فخرج بنفسه اى بدون ان يخرجوه
لكن يرد عليهم انّهم ما همّوا باخراجه بل بقتله ان اريد ما تقرّر عليه رأيهم
وقت مشاورتهم فى امره عليه السّلام كما مرّ فى القصّة المذكورة فى الانفال و
ان اريد ما رأوه فذلك غير منحصر فى الهمّ بالاخراج بل هو احد الامراء الثلثة
الاخراج والحبس والقتل فما وجه التّخصيص فيمكن الجواب بان يختار الاوّل
ويقال لمّا كان مآل همّهم بقتله الى خروجه صاروا كانّهم همّوا باخراجه لا بان
يختار الثانى ويجعل التخصيص ليثبت الحكم فى الاعلى من ثبوته فى الادنى بطريق
برهانى كما ظنّ لانّ اهون تلك الامور وادونها هو الحبس دون الاخراج حتّى
يتصوّر ذلك فتأمّل انتهى وفيه نظر اذ يعلم القاضى والدّانى انّ الاخراج
بحيث يذهب الخارج الى اىّ بقعة شاء من بقاع الارض سوى ارض مكّة اهون

وايسر للخارج بالنسبة الى الحبس الابدالى ان يموت المحبوس واما كونه اهون بالنسبة
الى القتل فبديهى غير محتاج الى البيان فهمهم وقصدهم لاخراج رسول من بينهم
هو رحمة للعالمين وهاد لمراشدهم فى دينهم ودنياهم مع ان الاخراج فى نفسه
اهون بالنسبة الى الاخرين سبب تام لمقت الله تعالى وسخطه اليهم ولتحريضه
تعالى تحريضا اكيدا لنبيه والمؤمنين لقتالهم فاشار سبحانه وتعالى بهذا
السبك الشريف والتخصيص المنيف الى ان همهم وارادتهم لمثل هذا اذا كان موجبا
لخذلانهم وخسرانهم الابدى فكيف بهمهم وقصدهم لكل من الاخرين الذين هما
افظع واشنع واعظم اجتراء وظلما من الاخراج فلعل قول القائل فتأمل اشارة
الى ما ذكرنا قال تعالى وهم بدؤكم اول مرة قال الثعلبى والواحدى والبغوى و
ابو الفرج والقرطبى واللفظ للواحدى يعنى بالقتال يوم بدر وذلك انهم قالوا حين
سلم العير لا ننصرف حتى نستأصل محمدا ومن معه وقال جماعة من المفسرين اراد
انهم قاتلوا حلفاءك خزاعة فبدؤا بنقض العهد وفى تفسير الثعلبى وقال
اكثر المفسرين بدل جماعة من المفسرين والامام القرطبى صحح رواية بدأهم بقتال
خزاعة على رواية بدأهم بقتال بدر وفى تفسير ابى الفرج ان الاولى رواية عن
ابن عباس والثانية رواية عن مقاتل ونسق الزمخشرى والمص مطلق غير
مقيد باحد من القولين لكن الظاهر من نسقهما هو الحمل على قول مقاتل فى
الكشاف وهم بدؤكم اول مرة اى وهم الذين كانت منهم البداءة بالمقاتلة
لان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جاءهم اولا بالكتاب المنير وتحداهم به
فعدلوا عن المعارضة لعجزهم عنها الى القتال فهم البادئون بالقتال والبادى
اظلم فما يمنعكم من ان تقابلوهم بمثله وان تصدموهم بالشر كما صدموكم
وقال المص وهم بدؤكم اول مرة بالمعادات والمقاتلة لانه عليه السلام بدأهم
بالدعوة والزام الحجة بالكتاب والتحدى به فعدلوا عن معارضته الى المعادات و
المقاتلة فما يمنعكم ان تعارضوهم وتصادموهم فمآل النسقين ومحصلهما
واحد لكن الزمخشرى جعل البداءة منهم بالمقاتلة والمص لم يقتصر على المقاتلة
بل جعل البداءة بالمعادات والمقاتلة والزمخشرى قال فى بداءته عليه السلام
اياهم جاءهم اولا بالكتاب المنير وتحداهم به والمص قال فيه بدأهم بالدعوة
والزام الحجة بالكتاب والتحدى به ونسق المص اوفق لما هو الواقع واتم واظهر
ههنا من نسق الزمخشرى اذ هو عليه السلام بدأهم اولا بالدعوة الى دين
الاسلام واتى بكتاب معجز فتحداهم به والكتاب هو حجة الله التى بها الزمهم
عليه السلام فى دعوته فالمقصد الاقصى من بعثته عليه السلام وارساله
هو الدعوة الى الدين ونسق المص ادل على هذا المعنى من نسق الزمخشرى حيث لم
يذكر فى المدعى الدعوة راسا مع ان ذكره هو الاهم ههنا لما انه بعد الزام الحجة
لهم بالكتاب لم يعدلوا عن المعارضة الى المقاتلة من اول الامر بل عدلوا منها
الى المعادات واستمروا فيها سنين بدون المقاتلة ثم بعد ذلك عدلوا ايضا
الى المقاتلة وكلام المص ادل على هذا المعنى ايضا من كلام الزمخشرى وهو ظاهر

ظاهر ثم فى تقرير الزمخشرى وهو قوله وان تصدموهم بالشر كما صدموكم
ركاكة ظاهرة ينبغى ان يصان كتب التفسير عنها فسبك المص كما هو المطابق
لما هو الواقع بلا تكلف ولا تعسف لا يخلو عنها سبك الزمخشرى كذلك هو
مصون عن الركاكة شكر الله تعالى سعيه قال مولانا ابو السعود وهم بدؤكم
اول مرة لان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جاءهم اولا بالكتاب المبين
وتحداهم به فعدلوا عن المحاجة لعجزهم عنها الى المقاتلة او بدؤا بقتال خزاعة
حلفاء النبى عليه السلام لان اعانة بنى بكر عليهم قتال معهم انتهى قلت وفى
هذا التقرير سماجة ظاهرة لان فيه ايثارا لسبك الزمخشرى على سبك المص
وقد عرفت ما فيه قال تعالى اتخشونهم فى تفسير ابى الفرج قال الزجاج اتخشون ان
ينالكم من قتالهم مكروه انتهى قال الثعلبى اتخافونهم فتتركوا قتالهم وفى
الوسيط اى تخافون ان ينالكم من قتالهم مكروه فيتركون قتالهم وكذا فى
المعالم فيشعر سبك الجميع ان تخشون فى النظم الشريف باق على حقيقته ونسق
المص حيث قال اتتركون قتالهم خشية ان ينالكم مكروه منهم يشعر ان تخشون
ليس على معناه الحقيقى بل هو مجاز عن ترك القتال بعلاقة ذكر السبب وارادة
المسبب والظاهر سبك هؤلاء الاعلام لملايمته لتخشوه فى قوله تعالى والله
احق ان تخشوه اذ هو باق على حقيقته بالاتفاق وقول الزمخشرى فى بيان
قوله تعالى اتخشونهم تقرير بالخشية منهم وتوبيخ عليها ملايم لقول هؤلاء
الاعلام قال مولانا سنان جعل الانكار المستفاد من كلمة الاستفهام
لترك القتال وان كان فى الظاهر للخشية وجعل الخشية تعليلا له لكونه مبنا
ومقتضى التحقيق فى امثاله كذلك فانك اذا فعلت شيئا او تركته خشية
من اصابة مكروه من احد مثلا وقيل لك اتخشونه انكارا له يرجع هذا اذا
حقق الى فعل او ترك ويجعل الخشية تعليلا له انتهى وفيه نظر اذ لا ضرورة
تدعو لصرف اللفظ عن معناه الحقيقى الى المعنى المجازى لعدم فوات شئ من
المعنى المقصود ههنا اذ لنا ان نبقى الخشية على معناه الحقيقى ونلاحظ ترك
القتال فى فحوى الكلام او نذكره بطريق عطف الملزوم على اللازم كما فعل الزجاج
وهؤلاء الاعلام فيكون الخشيتان المذكورتان ههنا على وتيرة واحدة فقوله
ومقتضى التحقيق فى امثاله كذلك فانك الخ كلام خال عن التحقيق والتحصيل
والعجب ان مولانا العلامة ذكر فى تفسير اتخشونهم مثل ما ذكره المص فيه ثم
قال وادخال الهمزة ههنا انكار للخشية وايماء الى منافاتها للايمان على ما صرح به
بقوله فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين اذ هذا التفسير ان الغرض له
المسوق له الكلام هو ذكر ترك القتال وذكر الخشية للتوسل اليه والقول المذكور
بعده يشعر ان الغرض المسوق له الكلام هو ذكر الخشية فذكره ههنا هو المقصود
الاصلى لا ليتوسل به الى المقصود الاصلى ولقد احسن مولانا ابو السعود فى
سبك الكلام ونسقه حيث قال فى بيان اتخشونهم اى اتخشون ان ينالكم
منهم مكروه حتى تتركوا قتالهم قال تعالى يعذبهم الله بايديكم ويخزهم الثعلبى

والواحدي والبغوي يعذبهم الله بايديكم اي يقتلهم بسيوفكم ورماحكم و
يخزهم يذلّهم بالقهر والاسر قوله وعدلهم ان قاتلوهم بالنصر عليهم والتمكن
من قتلهم واذلالهم لانّ يعذّبهم الله وما عطف عليه جواب للامر وفيه التسبيب
والتسبّب قوله يعني بني خزاعة وهو قول ابن عبّاس والسّدي ومجاهد وذلك
انّ قريشا اعانت بني بكر عليهم حتّى نكاوا فيهم فشفى الله تعالى صدورهم
من بني بكر بالنبي والمؤمنين وذلك انّ الصّريخ اتى رسول الله عليه السّلام
وانشده انّ قريشا الى آخر الابيات كما تقدّم تفصيله قوله وقيل بطونا من
اليمن وسبا قدموا موالح ذكره صاحب الكشّاف ولم اجد هذه الرّواية في كتب
الاحاديث وتفاسير اصحاب الرّوايات التي عندي والله اعلم قوله ابتداء اخبار
بان بعضهم يتوب عن كفره في تفسير ابي الفرج قال الزجاج هو مستانف وليس
بجواب قاتلوهم قوله وقرئ ويتوب بالنصب على اضمار ان على انّه من جملة ما
اجيب به الامر قال ابن جنّي هي قراءة الاعرج وابن ابي اسحق وعيسى وعمرو بن
عبيد ورويت عن ابي عمرو فالتوبة داخلة في جواب الشرط معنى لانّ التقدير ان
تقاتلوهم يكن هذه الاشياء اي يعذّبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم
ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على ما يشاء
وفيه ضرب من التعسف لانّ هذه الحال المتعدية المنوطة بالمشيّة موجودة
من الله تعالى قاتلوهم او لم يقاتلوهم فلا وجه لتعليقها بقتالهم الّا
ان يقال هو كقولك ان تزرني احسن اليك واعطي زيدا درهما فينصبه
على اضمار ان اي ان تزرني اجمع بين الاحسان اليك والاعطاء لزيد
والوجه قراءة الجماعة على الاستيناف فقول المص هنا فانّ القتال كما
تسبّب لتعذيب قوم تسبّب لتوبة قوم آخرين جواب لابن جنّي في الكشف
ودخول التوبة في جملة ما اجيب به الامر من طريق المعنى يعني انّ جواب
الامر كما يكون مجزوما بتقدير ان الشرطيّة يكون منصوبا بعد الفاء بتقدير ان
النّاصبة فيعطف مجزوم على منصوب وقد يعكس كما في ويتوب الله وفي
كلّ من الجوابين تحقق التسبّب والسّبب فهذا معنى قول الزمخشري ودخول
التوبة في الجملة ما اجيب به الامر من طريق المعنى اذ في كلّ من المعطوف و
المعطوف عليه ههنا تحقق التسبّب فبذلك صحّ العطف والدخول قال
العلّامة الطيبي واراد الزمخشري بهذا النّسق جوابا لاستشكال ابن جنّي
الّا انّ مسلك المص وتقريره اظهر واوضح في الجواب من مسلك الزمخشري
في حاشية الكشف ودخول التّوبة في جملة ما اجيب به الامر من طريق المعنى
لانّه يكون منصوبا بالفاء فهو عكس فاصّدّق واكن ووجهه من حيث المعنى
انّ القتال سبب لفلّ شوكتهم وازالة نخوتهم فيتسبّب ذلك لتأمّلهم
ورجوعهم عن الكفر كما كان من ابي سفيان وعكرمة والتقييد بالمشيّة
للاشارة الى انّها السبّب لا اصيل وانّ الاوّل سبب عادي وللتنبيه على
انّ افضاء القتال الى التوبة ليس كافضائه الى البواقي وتقرير التفتازاني يشعر

يشعر بانّ دخول التّوبة في جملة ما اجيب به الامر غير مختصّ بقراءة النّصب
بل هو يجري في قراءة الرفع ايضا وهو مخالف لكلام الزجاج كما سمعت بل لكلامي
الزمخشريّ والمص اذ الظّاهر من سبكهما انّهما جعلا ويتوب الله على قراءة الرفع
استينافا تبعا للزّجاج فلم يكن العطف حينئذ ملحوظا فالصواب تقرير
العلّامتين الطيبي وصاحب الكشف قوله نفي العلم واراد به نفي المعلوم
للمبالغة اي ولم يوجد منكم ما يدل على صدقكم واخلاصكم فيما اظهرتموه
من الايمان وهو الجهاد ونظيره قولك ما علم الله منّي ما قيل فيّ والمراد ما وجد
ذلك منّي قوله من حيث انّ تعلّق العلم به مستلزم لوقوعه قيل انّ نفي
الملزوم لا يستلزم نفي اللّازم بل الامر بالعكس اي نفي اللّازم يستلزم نفي الملزوم
واجيب بانّه اذا كان اللّازم مساويا للملزوم في الوجود فاللزوم من
الطّرفين وههنا كذلك لانّ علمه تعالى بوقوع الشيء مستلزم لوقوع ذلك
الشّيء ووقوع ذلك الشّيء في الخارج مستلزم لعلمه تعالى به لانّ العلم تابع
للمعلوم فالملازمة ههنا من الطّرفين وفيه نظر اذ لا حاجة ههنا الى تصحيح
الملازمة من الطّرفين اصلا لانّ مقصود المص بيان علاقة المجاز الواقع
ههنا وبيان انّه علاقة اللّزوم في المجاز يكفي فيها الجريان المجاز من الطرفين بمجرّد
اللّزوم سواء كان اللّازم مساويا اولا وهو ظاهر لا سترة فيه قال تعالى
ولم يتّخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة قال الامام الثعلبي
وليجة بطانة واولياء يوالونهم ويفشون اليهم اسرارهم وقال قتادة وليجة
خيانة وقال الضّحاك خديعة وقال ابن الانباري وليجة دخيلة والولجاء
الدّخلاء وقال القتيبيّ خليطا وودّا وقال عطاء اولياء وقال الحسن هي
الكفر والنّفاق وقال ابو عبيدة كلّ شيء ادخلته في شيء ليس منه فهو وليجة
والرّجل يكون في القوم وليس منهم وليجة من الولوج ومنه سمّي الكناس الّذي
يلج فيه الوحش تولجا قال العجّاج متّخذا منها الكناس تولجا فوليجة الرّجل من
يختصّه بدخلة امره دون النّاس يقال هي وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع
قال ابان بن تغلب فبئس الوليجة للهاربين والمعتدين واهل الرّيب قوله
وما في لمّا من معنى التوقّع منبّه على انّ تبيّن ذلك متوقّع في الكشّاف ولمّا
معناها التوقّع وقد دلّت على انّ تبيّن ذلك واتّضاحه متوقّع كائن وانّ
الّذين لم يخلصوا دينهم لله يميّز بينهم وبين المخلصين قوله وهو كالمزيح لما
يتوهّم من ظاهر قوله ولمّا يعلم الله لانّ ظاهره يوهم انّه تعالى لا يعلم الكوائن
قبل وقوعها مثل قوله ثمّ بعثناهم لنعلم ايّ الحزبين احصى لما لبثوا امدا ونحو
قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الّا لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب
على عقبيه وقوله وتلك الايّام نداولها بين النّاس وليعلم الله الّذين آمنوا و
يتّخذ منكم شهداء ام حسبتم ان تدخلوا الجنّة ولمّا يعلم الله الّذين جاهدوا منكم
ويعلم الصّابرين الى غير ذلك من الآيات وقد تمسّك قوم من الفرق الضّالّة يقال
لهم الجهميّة اتباع جهم بن صفوان الترمذيّ يقولون بانّ الله تعالى لا يعلم الاشياء

قيل وقوعها واحتجوا بامثال هذه الايات وقد فصّل في كتب الكلام بيان
بطلان مذهبهم بما لا مزيد عليه ووجه الازاحة والدفع هو انّه تعالى قال والله
خبير بما تعملون حيث يشعر بانّه تعالى له خبرة تامّة واحاطة كاملة بما يصدر منهم
من الاعمال حالاً واستقبالاً وانّما قال رحمه الله تعالى كالمزيح مع انّه يبطل مذهبهم
ويبيّن فساده ويوضح بطلانه بانّه تعالى عالم الغيب والشهادة لانّ تلك
الايات ظاهرها يوهم ذلك اى بمجرّد النّظر فيها مع قطع النّظر عن هذه الآية و
امثالها الدالّة على انّه تعالى عالم بما كان وبما سيكون وانّه عالم الغيب والشهادة
نحو قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ونحو عالم الغيب فلا يظهر على
غيبه احدا ونحو انّ الله عنده علم السّاعة ونحو يسئلونك كأنّك حفيّ قل انّما
علمها عند الله الى غير ذلك من الايات الدالّة على علمه تعالى بكلّ شئ لا يعزب عن
علمه مثقال ذرّة فهذه الايات الدالّة دافعة عن المعنى المراد بتلك الايات
دفعاً قطعيّاً لكن بمجرّد قصر النّظر في ظاهرها وبدون النّظر في الآيات الأخر الدالّة
على المراد يتوهّم ذلك فلله درّ المص ما ادقّ نظره وما امتن حيث قال كالمزيح ثمّ
قال من ظاهر قوله والعجب انّ مولانا ابو السّعود قال انّ قوله تعالى والله خبير بما
تعملون تذييل يزيح ما يتوهّم من ظاهر قوله تعالى ولمّا يعلم الله الى مع انّ نسق
القاضي كان ينادي باعلى صوت على مراده في هذه الازاحة فاورد مولانا في النّسق
لفظ الظّاهر ولفظ التوهّم مثل القاضي ثمّ قال يزيح بصيغة الجزم غفلة عمّا اراده
القاضي بهذا النّسق **قوله** شيئاً من المساجد فضلاً عن المسجد الحرام وقيل هو المراد
وانّما جمع لانّه قبلة المساجد واما مها فعامره كعامر الجميع ويدلّ عليه قراءة
ابن كثير وابي عمرو ويعقوب بالتوحيد في الكشّاف وامّا القراءة بالجمع ففيها وجهان
احدهما ان يراد المسجد الحرام وانّما قيل مساجد لانّه قبلة المساجد كلّها وامامها
فعامرها كعامر جميع المساجد ولانّ كلّ بقعة منه مسجد والثّاني ان يراد جنس المساجد
واذا لم يصلحوا لان يعمروا جنسها دخل تحت ذلك ان لا يعمروا المسجد الحرام الّذي هو
صدر الجنس وهو آكد لانّ طريقته طريقة الكناية كما لو قلت فلان يقرأ كتب الله
كنت انفى لقراءته القرآن من تصريحك بذلك انتهى القراءة بالتوحيد مرويّة عن ابن
عبّاس وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء ابن ابي رباح وحميد ايضاً واراد الجميع المسجد
الحرام وقد اعترف المص بانّ القراءة بالتوحيد دليل على ارادة الواحد في القراءة
بالجمع ويدلّ على ذلك ايضاً ما سيجئ من قوله وعمارة المسجد الحرام بالتوحيد فينبغي
للمص ان يترك صيغة التمريض فسبك الزمخشري ونسقه احسن واولى وقول مولانا
العلّامة وقراءتها بالتّوحيد في الموضعين توافق المعنيين لانّ تعريفه يحتمل المعنيين
الاحتمال بمجرّد النّظر في ظاهر النّظم فمسلّم ولا يفيده وان اراد بعد النّظر فيما قاله
الائمّة في هذا المفرد المضاف الى المعرفة فذلك غير صحيح لانّك قد تحقّقت انّ
هؤلاء الاعلام اجمعوا واتّفقوا على انّ المراد في هذا المفرد المضاف هو المسجد
الحرام فليس مرادهم في المسجد الواقع في الموضعين الّا المسجد الحرام قال مولانا ابو
السعود وقيل ما كان لهم ان يعمروا شيئاً من المساجد فضلاً عن المسجد الحرام

الحرام الّذي هو صدر الجنس ويأباه انّهم لا يقصدون لتعمير سائر المساجد ولا
يفتخرون بذلك على انّه مبنيّ على كون النّفي بمعنى نفي الجواز واللياقة دون الوجود
انتهى تحرير بيان انّ قراءة المساجد بصيغة الجمع يتعيّن فيها ان يراد بالمساجد المسجد
الحرام ولا يصحّ ان يراد بالمساجد جنس المساجد كما ظنّه الزمخشري وتبعه المص
لاباء المقام عن هذه الارادة لانّهم لا يفتخرون بتعمير سائرها بل ولا يقصدون
تعمير غيره من المساجد لعدم احترامه وكرامته وشرافته عندهم ثمّ انّا لو تنزّلنا
عن ذلك وسلّمنا ان لا يكون ذلك مانعاً من ارادة الجنس فقد تحقّق مانع آخر
من ارادة الجنس ههنا لانّه تحقّق ووقع منهم تعظيم واحترام للمسجد الحرام
وزوّاره وعمارتهم له في زعمهم لكن الشارع لم يجعل عمارتهم له عمارة ولا تعظيم
واحترامهم له احتراماً وتعظيماً فاذا اريد بالمساجد الجنس ولم يوجد منهم
تعظيم وعمارة لغير المسجد الحرام لم يكن النّفي المتحقّق في قوله تعالى ما كان للمشركين
ان يعمروا نفياً لما وقع ووجد منهم من العمارة والتّعظيم بل نفياً للجواز واللياقة
منهم والّذي يقتضيه سبك النظم الشريف ونسقه نفي ما وقع ووجد منهم
بانّ جعل الواقع منهم كلا واقع والّذي وجد منهم كالّذي لم يوجد فمحافظة
ذلك المعنى ومراعاته انّما تحقّق اذا اريد بالجمع المضاف المسجد الحرام دون
الجنس هذا غاية التقرير في بيان مراد مولانا من هذا الكلام والجواب عن
هذا سهل عند الاهل لانّ معنى النظم الشريف ما دمتم تعبدون الاصنام و
تشهدون على انفسكم بالكفر لم يكن لكم اهليّة لعمارة مسجد من المساجد امّا المسجد
الحرام فلما مرّ وامّا غيره فلما لم يعتبر عمارتكم الواقعة منكم للمسجد الحرام فعدم
اعتبار عمارة غيره عند الله لو فرضنا صدورها عنهم بالطريق الاولى على انّا
نقول ليس هذا المعنى الّذي ذكره الزمخشري والمص استنباط ورأي صدر منهما
بل هو المعنى الّذي ذكره المفسّرون من اصحاب الرّوايات في تفاسيرهم حتّى انّ
القرطبيّ بعد ذكر المعنيين رجّحه لعمومه وشموله ثمّ انّا نقول بعد ذلك
كلّه اخرج ابن احمد وعبد بن حميد والدارمي والترمذي وحسّنه وابن ماجة
وابن المنذر وابن ابي حاتم وابن حبّان وابو الشيخ والحاكم وصحّحه وابن مردوية
والبيهقي في سننه عن ابي سعيد الخدريّ قال قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه
وسلّم اذا رايتم الرجل يتعاهد المساجد فاشهدوا له بالايمان قال الله تعالى
انّما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر **قوله** والمعنى ما استقام لهم ان
يجمعوا بين امرين متنافيين عمارة بيت الله تعالى وعبادة غيره في الكشّاف
ما استقام لهم ان يجمعوا بين امرين متنافيين عمارة متعبّدات الله مع الكفر بالله
وبعبادته انتهى قال مولانا ابو السعود معترضاً عليهما وامّا ما قيل من انّ المعنى
ما استقام لهم ان يجمعوا بين امرين متنافيين عمارة بيت الله تعالى وعبادة
غيره فليس بمعرب عن كنه المرام فانّ عدم استقامة الجمع بين المتنافيين انّما
يستدعي انتفاء احدهما لا بعينه لا انتفاء العمارة الّذي هو المقصود انتهى و
هو مدفوع اذ قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله نصّ في انتفاء

العمارة عن المشرك الذي هو المشتق وبيان بان علة الانتفاء المذكور هو مأخذ
الاشتقاق الذي هو الاشراك وقوله بعده شاهدين على انفسهم بالكفر تقرير
لهذا المعنى وتوكيد له ثم قوله بعد هذا القول انما يعمر مساجد الله من آمن الخ
تنصيص بان العمارة المعتبرة عند الله ليست الا العمارة المنسوبة الى المؤمنين
فقط فالسباق والسياق نص وصريح في ان المقصود من قوله تعالى شاهدين
على انفسهم بالكفر هو انتفاء العمارة عن الكفر فبعد هذه القرائن المتفقة اعتبار
مثل هذا الاحتمال الذي مداره تدقيق فلسفي ومجرد احتمال عقلي مخالف لسبك
النظم الشريف وسوقه امر ساقط عن اعتبار البلغاء وبنهرج لا يروج في
سوق الفصحاء **قوله** روي انه لما اسر العباس عيره المسلمون بالشرك الخ في تفسير
ابي الفرج سبب نزولها ان جماعة من رؤساء قريش اسروا يوم بدر فيهم
العباس بن عبد المطلب فاقبل عليهم نفر من اصحاب رسول الله فعيروهم
بالشرك وجعل علي بن ابي طالب يوبخ العباس بقتال رسول الله وقطيعة
الرحم فقال العباس ما لكم تذكرون مساوينا وتكتمون محاسننا فقالوا
وهل لكم من محاسن قال نعم لنحن افضل منكم انا لنعمر المسجد الحرام و
نحجب الكعبة ونسقي الحجيج ونفك العاني فنزلت هذه الآية قاله مقاتل
في جماعة فرواية ابي الفرج على ان الذي عيره المسلمون ليس هو العباس وحده
بل مطلق الرؤساء من اسراء بدر وعلى ان العباس ادعى افضليته اجمالا من
المسلمين ورواية المص على خلاف ذلك ورواية الزمخشري على وفق رواية
ابي الفرج في تعيير الاصحاب لاسارى بدر بدون التخصيص بالعباس وفي ادعاء
العباس الافضلية من المسلمين الا ان رواية المص موافقة لرواية الامام
الثعلبي والامام الواحدي والامام البغوي قال الجلال السيوطي فيما رويه المص
ههنا في سبب نزول هذه الآية اخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم عن
ابن عباس بنحوه واخرجه ابن جرير وابو الشيخ عن الضحاك بلفظه وقوله نحجب الكعبة
نخدمها ونكون بوابين وليس المراد نكسوها كما قيل لان الحاجب اشتهر
بمعنى البواب وجمعه حجبة والحجيج جمع او اسم جمع للحاج وفك العاني بمعنى
اطلاق الاسير وفك الرقبة اعتاقها قوله فنزلت اي آية ما كان للمشركين ان
يعمروا وهذه الرواية في سبب النزول يشعر بانه كان العباس مشركا ولم يسلم
بعده ورواية مقاتل كما نقله ابو الفرج والزمخشري وغيره لم يشعر بذلك بل يشعر
التعيير في تكثيره سواد الكفرة ومجيئه معهم لمقاتلة رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم مع انه رضي الله تعالى عنه لم يرد الخروج معهم بل اخرجوه كرها خوفا
من شرهم وغائلتهم على ما ذكر في كتاب السير وقوله تعالى ما كان للمشركين و
شاهدين على انفسهم بالكفر وقوله انما يعمر مساجد الله من آمن بالله الخ اشعار
كل من هذه العنوانات بشرك الرؤساء وبكفرهم يحتمل ان يكون باعتبار الغالب
في الرؤساء فتعيير المسلمين الرؤساء الذين فيهم العباس بالشرك يحتمل ان يكون
ايضا باعتبار الاكثر يؤيده سبك سيدنا علي في توبيخ العباس كما عرفت قوله

قوله قال الله تعالى ان بيوتي في ارضي المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى
لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زائره قال العسقلاني
في تخريج احاديث الكشاف لم اجده هكذا وفي الطبراني عن سلمان عن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم دخل المسجد فهو
زائر الله وحق على المزور ان يكرم زائره وروى عبد الرزاق ومن طريقه الطبري
عن معمر عن ابي اسحق عن عمرو بن ميمون قال كان اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم يقولون ان بيوت الله في الارض المساجد وان حقا على الله ان يكرم
من زاره فيها ومن هذا الوجه اخرجه عبد الله بن المبارك في الزهد **قوله** لما علم
ان الايمان بالله تعالى قرينته وتمامه الايمان به قرينته مبتداء وخبره الايمان
وتمامه عطف تفسير لقرينته يعني لما كان ذكرهما فرد وجيز صار كانهما شيء
واحد غير منفك احدهما عن الآخر فانطوى تحت ذكر الايمان بالله الايمان
بالرسول وخلاصة الجواب ان في الكلام دلالة على ذكره وليس فيه بيان الفائدة
في طي ذكره كذا قاله العلامة الطيبي يريد ان ما ذكره وجه لصحة الترك لا وجه
لنكتة الترك واجاب صاحب الكشف بان الزمخشري اشار به الى ان فائدة
عدم الذكر المبالغة في ذكر الايمان بالرسول دلالة على انهما شيء واحد على انه
اشير بذلك المبداء والمعاد الى الايمان بما يجب الايمان به اجمع انتهى يريد صاحب
الكشف ان تقرير الزمخشري يشعر بان مذكور بطريق ابلغ هو طريق الكناية و
هو الجواب الاول وخلاصة الجواب الثاني الذي هو العلاوة الاشارة الى ان فائدة
الترك هو الاغناء وعدم الحاجة الى ذكره ههنا قال مولانا العلامة والايمان
باليوم الآخر المتضمن للتصديق بالمعاد الجسماني لا يكون الا بطريق السمع فهو بهذا
الاعتبار يشتمل الايمان بنبينا عليه السلام لان المعاد الجسماني لم يذكر في غير
القرآن من الكتب السماوية هذا هو الوجه لعدم ذكر الايمان به عليه السلام
قلت وفيه ان من الكتب السماوية مثل الاناجيل الاربعة في مواضع كثيرة من
اصحاحها ذكر المعاد الجسماني وكذا في سفر حزقيل النبي قصة تشعر بذلك اشعارا
بينا وقد كانت اليهود والنصارى والمجوس يقرون بالمعاد الجسماني وفي
الاناجيل ان من لم يقل بالمعاد الجسماني من بني اسرائيل يسمونه زنديقا و
يعدونه من الزنادقة ثم قال مولانا واما قوله واقام الصلوة وآتى
الزكاة فلم يغن عنه لانهما يجوز ان يؤخذ من ساير الشرايع او يرد عليه ان
المراد بهما المفروضان علينا الموقتان ولا يمكن اخذهما من الشرايع المتقدمة
ولو سلم فشرايع من قبلنا ليس شرع لنا كما عرفت في موضعه فلا يثبت وجوبهما
علينا حال كونهما على الصفة المذكورة فلا يمكن اخذهما الا من الرسول
فلا اغنا في دلالتهما عليه **قوله** ولدلالة قوله واقام الصلاة وآتى الزكاة
في تفسير ابي الفرج ولم يذكر الرسول مع ان الايمان لا يتم الا به قلنا ان فيه دليلا
على الرسول لقوله واقام الصلاة اي الصلاة التي جاء بها الرسول قال الزجاج
قال الله تعالى ولم يخش الا الله قال الامام الواحدي ولم يخف في باب الدين

الا الله ولم يترك امر الله تعالى بخشية غيره قال القرطبي فان قيل ما من مؤمن
الا وقد خشي غير الله وما زال المؤمنون والانبياء يخشون الاعداء ومن
غيرهم قيل له ولم يخش الا الله مما يعبد فان المشركين كانوا يعبدون
الاوثان ويخشونها ويرجونها قال الامام النسفي في التيسير ولم يخش
الا الله اى لم يعمل ذلك كله الا لخشية الله وقيل اى لم يخش الا الله فلم يتخلف
من قتال المشركين بخشيتهم وهو اشارة الى ما قال اتخشونهم فالله احق ان
تخشوه وقال لا تخافوهم وخافون قال الامام القشيري عمارة المساجد التي
هي مواقف العبودية لا تتأتى الا بتخريب اوطان البشرية فالعابد يعمر
المساجد بتخريب اوطان شهوته والزاهد يعمره بتخريب اوطان امنيته و
العارف يعمره بتخريب اوطان علاقة والموحد يعمره بتخريب اوطان ملاحظة
ولكل منهم صنف مخصوص وكذلك زينتهم في الايمان مختلفة فايمان من
حيث البرهان وايمان من حيث البيان وايمان من حيث العيان وشتان
ما هم قوله ذكره بصيغة التوقع قطعا لاطماع المشركين في الاهتداء والانتفاع
باعمالهم وتوبيخا لهم بالقطع بانهم مهتدون فان هؤلاء مع كمالهم اذا
كان اهتداؤهم دائرا بين عسى ولعل فما ظنك باضدادهم ومنعا للمؤمنين
ان يغتروا باحوالهم ويتكلوا عليها في الكشاف تبعيد للمشركين عن مواقف
الاهتداء وحسم لاطماعهم في الانتفاع باعمالهم التي استعظموها وافتخروا بها
واملوا عاقبتها بان الذين آمنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرايع مع استشعار
الخشية والتقوى اهتداؤهم دائرة بين عسى ولعل فما بال المشركين
يقطعون انهم مهتدون ونائلون عند الله الحسنى وفي هذا الكلام ونحوه
لطف للمؤمنين في ترجيح الخشية على الرجاء ورفض الاغترار بالله انتهى قلت
والمص رحمه الله تعالى اشار بهذا السبك والتقرير الذي زاد فيه امورا
لم يذكرها الزمخشري في سبكه وتقريره وترك امورا ذكرها الزمخشري
في نسقه الى ان فيه اختلالا وقصورا من وجوه عديدة الاول انه لم ينص
على المدعى ولم يصرح به مع انه هو الاهم بل ذكر التعليل ودليل المدعى على وجه
يوهم انه المدعى والمقصود من سرد الكلام فقال اولا تبعيد للمشركين وحسم
لاطماعهم فعدل المص عن هذا النسق فقال اولا ذكره بصيغة التوقع تعيينا
للمدعى في هذا المقام وتنصيصا له اى ذكر اهتداء المؤمنين المتصفين بالاوصاف
المذكورة ثم سرد الادلة المبينة لهذه المدعى فقال قطعا وتوبيخا الثاني ان
لفظ التبعيد في تقرير الزمخشري ليس في نحره بناء على ان ليس المراد به هنا
تبعيد ذوات المشركين عن مواقف الاهتداء بل تبعيد اطماعهم وامانيهم عنها
بحيث لا بد وان يكون ذلك ملحوظا وهو ظاهر فالعنوان الموافق للمقام هو
ما يفيد قلع الطمع عنهم لا التبعيد لايهامه الجواز الاماني والاطماع منهم فاسقط
المص لفظ التبعيد في اثبات المدعى وذكر بدله لفظا هو نص في سلب الاطماع
والاماني منهم وهو لفظ القطع مثلا الثالث انه كان ينبغي له ان يذكر كلا الامرين

الامرين اعني طمعهم في الاهتداء وطمعهم في الانتفاع باعمالهم بما يفيد الحسم و
القطع فاذا لم يفعل ذلك فليذكر في الاول ما يفيد الحسم وفي الثاني ما يفيد
البعد مع انه عكس الامر وقلب الموضوع لان الاهتداء هو اساس الكل
واصل الاصول ومطمح الملل ومطمح النحل والانتفاع بالعمل من توابعه ومتعلقاته
فالوجه ان يذكر ما يفيد الحسم في الاول وما يفيد البعد في الثاني فالمص ذكر
لفظ القطع في كل من الدليلين مع غاية الايجاز في توفية المعنى المراد والرابع
انه يشعر سبك الزمخشري ههنا من حيث النظر في اوله وآخره ان للمدعى
التي اريد اثباتها ههنا ادلة اربعة ثالثها التوبيخ عليهم والتعريض لهم بسبب
انهم كانوا يقطعون في حق انفسهم انهم مهتدون ورابعها المنع للمؤمنين
من ان يعتبروا باحوالهم فالزمخشري ذكر كلا من الدليلين الاولين متعاقبا
في معرض الدعوى ولم يذكر الاخيرين لا بعنوان الدليل ولا في معرضه بل اورد
نسقا وتقريرا يؤخذ منه ان يكون كل منهما دليلا وعلة للدعوى التي
يقتضيها هذا المقام فالوجه ان يذكر الجميع لاثبات المدعى بعنوان الدليل وفي
معرضه كما فعله المص حيث قال اولا عقيب ذكر المدعى قطعا لاطماع المشركين في
الاهتداء اشارة الى الدليل الاول وثانيا والانتفاع باعمالهم اى وقطعا لاطماعهم
في الانتفاع باعمالهم اشارة الى الدليل الثاني وثالثا وتوبيخا لهم الخ اشارة
الى الدليل الثالث ورابعا ومنعا للمؤمنين الخ اشارة الى الدليل الرابع فان قلت
كان على المص ان يورد الادلة الاربعة متوالية غير مفصولة مع انه فصل
الرابع عن الثلثة المتوالية قلنا انما فصل الرابع بايراد دليل يبين الادلة
الثلثة لخفاء دلالة كل منها على الدعوى المذكورة فاورد عقيب الادلة
الثلثة الاول دليلا يكشف ويبين دلالة كل واحد من الثلثة على المطلوب
فقال فان هؤلاء مع كمالهم الخ فلاجرم اقتضى فصل الدليل الرابع عن الادلة
الثلثة الاول والخامس انه قال فما ظنك باضدادهم بدل قول الزمخشري
فما بال المشركين يقطعون انهم مهتدون ونائلون عند الله الحسنى وانما ترك
المص هذا النسق وذكر بدله ذلك لانه ربما يورد على نسقه بان ما ذكر في
فائدة ايراد كلمة عسى من قطع اطماع المشركين ممنوع وما ذكر في بيانه من ان
هؤلاء مع كمالهم الخ غير مسلم عندهم كيف وهم يحسبون انهم المهتدون و
ان ما هم عليه حق ونحن على الباطل انتهى فقول المص فما ظنك خطاب عام
لمن اتصف بالايمان وما يتبعه من الاوصاف الجليلة واخبار له بقطعه
تعالى اطماع المشركين في الاهتداء وكذا الكلام في التوبيخ مع انه يجوز ان يقال
في قول الزمخشري فما بال المشركين يقطعون انهم مهتدون ونائلون عند الله الحسنى
اخبار للمؤمنين ببطلان اعتقاد المشركين انهم هم المهتدون وفساد قطعهم
وجزمهم انهم نائلون عند الله الحسنى فح لا يرد على سبك الزمخشري ايضا قوله
تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن الخ اختلف المفسرون
في سبب نزول هذه الآية فذكروا اقوالا واصح الاقوال ما اخرجه مسلم وابو

داود وابن جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم وابن حبان والطبرانى وابو الشيخ وابن
مردوية عن النعمان بن بشير قال كنت عند منبر رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فى نفر من اصحابه فقال رجل منهم ما ابالى ان لا اعمل لله عملا بعد الاسلام
الا ان اسقى الحجيج وقال آخر بل عمارة المسجد الحرام وقال آخر بل الجهاد فى سبيل
الله خير مما قلتم فزجرهم عمر وقال لا ترفعوا اصواتكم عند منبر رسول الله وذلك
يوم الجمعة ولكن اذا صليت الجمعة دخلت على رسول الله فاستفتيته فيما اختلفتم
فيه فانزل الله اجعلتم سقاية الحاج الى قوله لا يهدى القوم الظالمين **قوله**
السقاية والعمارة مصدرا سقى وعمر اى مصدران من سقى وعمر مثل الصيانة
والوقاية **قوله** فلا يشبهان بالجثث بضم المثلثة وفتح الشين المعجمة وتشديد
الثاء اى كان العمارة والسقاية من قبيل المعانى والاوصاف فلا يصح تشبيههما
بمقولة الجثث والاجسام فلا بد من حرف التشبيه فى قوله تعالى سقاية الحاج
وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله عن ظاهره ويحمل الكلام على حذف المضاف
اما فى جانب المشبه او فى جانب المشبه به **قوله** ويؤيده قراءة من قراءة سقاة
الحاج وعمرة المسجد بضم السين جمع ساق مثل قضاة جمع قاض **قوله** اعظم
درجة عند الله من اهل السقاية والعمارة عندكم كذا فى تفسير الثعلبى والبغوى
وتبعهما الزمخشرى وقال الزجاج اعظم درجة من غيرهم قال الواحدى اعظم درجة
من الذين افتخروا بعمارة البيت وسقى الحاج ومن كل احد والظاهر انه يرجع الى
معنى الزجاج وكذا قول المص اعلى رتبة واكثر كرامة ممن لم يستجمع هذه الصفات
قال تعالى لهم فيها نعيم مقيم فى الوسيط قال الزجاج يعلمهم فى الدنيا ما لهم
فى الاخرة من الرحمة والرضوان والجنات التى فيها نعيم مقيم النعيم نقيض البؤس
وهو لين العيش والمقيم الدائم لا يزول **قوله** وتنكير المبشر به اشعار بانه وراء
التعيين والتعريف فى الكشاف وتنكير المبشر به لوقوعه وراء صفة الواصف و
تعريف المعرف **قوله** اكد الخلود بالتأبيد لانه قد يستعمل فى المكث الطويل قال
مولانا ابن تمجيد يعنى يستفاد معنى التأبيد من اصل معنى الخلود فانه دوام لا
آخر له والابد ما لا آخر له فتقييده به بناء على ان المراد بالخلود مطلق المكث الطويل
سواء كان له آخر او لا فصح تقييده بالابد ليقيد ان ذلك المكث بحيث لا ينقطع
امده انتهى فقول الشهاب يعنى ان التأكيد ههنا لدفع التجوز لا لان الخلود
حقيقة هو طول المكث كما قيل ان اراد من القائل مولانا ابن تمجيد فهو غير وارد
لانه صرح بان اصل معنى الخلود دوام لا آخر له وهو صريح فى ان معناه
الحقيقى هو ذلك فقوله بعده بناء على ان المراد بالخلود مطلق المكث يعنى
بطريق المجاز بقرينة تصريحه المقدم وان اراد من القائل غيره فليذكر قوله
بعينه حتى ننظر هل يرد والظاهر انه ايضا راجع الى معنى الزجاج ما ذكره ام لا
قوله او نعم الدنيا عطف على ما استوجبوه **قال** تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اباءكم واخوانكم اولياء قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى فى سبب نزولها خمسة
اقوال احدها انه لما امر المسلمون بالهجرة جعل الرجل يقول لاهله انا قد امرنا

انا قد امرنا بالهجرة ومنهم من يسرع الى ذلك ومنهم من يتعلق به عياله وزوجته
فيقولون ننشدك الله ان تدعنا الى غير شئ فيرق قلبه فيجلس معهم فنزلت
هذه الآية قاله ابو صالح عن ابن عباس والثانى انه لما امر الله المؤمنين بالهجرة
قال المسلمون يا نبى الله ان نحن اعتزلنا من خالفنا فى الدين قطعنا اباءنا وعشايرنا
وذهبت تجارتنا وخربت ديارنا فنزلت هذه الآية قاله الضحاك عن ابن عباس
والثالث انه لما قال العباس انا اسقى الحاج وقال طلحة انا احجب الكعبة فلا اهاجر
نزلت هذه الآية والتى قبلها هذا قول قتادة وقد ذكرناه عن مجاهد و
الرابع ان نفرا ارتدوا عن الاسلام ولحقوا بمكة فنهى الله تعالى عن ولايتهم
وانزل هذه الآية قاله مقاتل والخامس ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما
امر الناس بالجهاد لنصر خزاعة على قريش قال ابو بكر الصديق يا رسول الله نعاونهم
على قومنا فنزلت هذه الآية ذكره ابو سليمان الدمشقى والمص اقتصر من تلك
الخمسة على اثنين منها احدهما رواية الضحاك عن ابن عباس والثانى رواية
مقاتل تبعا لصاحب الكشاف قال الامام نقل الواحدى عن ابن عباس انه لما
امر المؤمنين بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله تعالى ايمانه حتى يجانب
الاباء والاقرباء ان كانوا كفارا واقول هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة
انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن وحمل هذه الآية على ما ذكروه والاقرب عندى
ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبرى عن المشركين
وبالغ فى ايجابه قالوا كيف يمكن هذا الانقطاع التام بين الرجل وابيه وامه
وابنه واخيه فذكر الله تعالى ان ذلك الانقطاع واجب بسبب كفرهم قال مولانا
سنان افول قد صرحوا بان المنزل بعد فتح مكة هو تمام السورة ولا ينافى
نزول بعض اياتها قبل فتحها وقد مر مثله غير مرة فيحتمل ان يكون نزول هذه
الآية قبل فتحها فحصل التوفيق واضمحل الاشكال فكأنه اشار الى ما ذكرنا من
التوفيق بقوله والاقرب دون والصواب لكن بقى الكلام فى ان جعل ما ذكره
سبب النزول ان كان بتقريب وتخمين منه فهو فاسد لا يعبأ به وان كان
بنقل من الثقات فما ذكره والاشارة اليه انتهى اقول قال الزمخشرى بعد
ذكره رواية الضحاك عن ابن عباس فهاجروا فجعل الرجل يأتيه ابنه او ابوه او
اخوه او بعض قرابته فلا يلتفت اليه ولا ينزله ولا ينفق عليه ثم رخص
لهم بعد ذلك انتهى قال العسقلانى فى تخريج احاديث الكشاف اخرجه الثعلبى
من رواية جويبر عن الضحاك انتهى فهذا الذى ذكره الامام سببا للنزول
يكون رواية الضحاك عن ابن عباس غايته انه لم يذكروا راويه ومخرجيه وممن
رويه احالة على ما ذكره صاحب الكشاف اذ عادته وعادة المصنف واكثر
المفسرين انهم ذكروا سبب النزول ولم يذكروا راويه ولا مخرجيه ولا ممن
رويه اعتمادا على ثبوته فى محله وروما للاختصار **قوله** وقيل نزلت نهيا
عن موالاة التسعة الذين ارتدوا ولحقوا بمكة قال العسقلانى فى تخريج احاديث
الكشاف ذكره الثعلبى ايضا عن مقاتل وسنده اليه فى اول الكتاب **قال** تعالى

بجعل انما ونهم بتقدير الاستفهام

ان استحبوا الكفر على الايمان قال مولانا العلامة اى اختاروه وآثروه على
الايمان فتعديته بعلى لتضمنه معنى الاختيار والايثار وكتب فى الحاشية
لا لاعتبار التحريض كما يوهم عبارة القاضى انتهى قال القاضى ان اختاروه وحرصوا
عليه فكلمة حرصوا يحتمل ان يكون بالصاد المهملة وتخفيف الراء وان يكون
بالضاد المعجمة وتشديد الراء فهذا التركيب ليس بنص فى الثانى على انا نقول ان
معنى التحريض هو الموافق لقوله يمنعونكم عن الايمان ويصدونكم عن الطاعة
ولتعليله المذكور بقوله ان استحبوا الخ كما يشهد به الذوق السليم **قال** تعالى
قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم الآية قال ابو حيان
قدم الاباء لانهم هم الذين يجب برهم واكرامهم وحبهم وثنى بالابناء لكونهم
اعلق بالقلوب ولما ذكر الاصل والفرع ذكر الحاشية وهى الاخوان ثم ذكر الازواج
وهن فى المحبة والايثار كالابناء ثم الابعد بعد الاقرب فى القرابة فقال و
عشيرتكم ثم ذكروا اموال اقترفتموها اى اكتسبتموها لان الاموال يعادل حبها
حب القرابة بل حبها اشد وكانت الاموال فى ذلك الوقت عزيزة واكثر الناس كانوا
فقراء قال مولانا ابو السعود لم يذكر الابناء والازواج فيما سلف لان موالاة
الابناء والازواج غير معتاد بخلاف المحبة **قوله** وقراء ابو بكر وعشيراتكم فى
الوسيط عشيرة الرجل اهله الادنون وقرئ وعشيراتكم وهو ردى وقال
الاخفش لا تكاد العرب تجمع عشيرة على عشيرات انما يجمعونها عشاير **قوله**
والامر عقوبة عاجلة او اجلة وقيل فتح مكة قال الامام الواحدى حتى يأتى الله
بامره والاكثرون قالوا يعنى فتح مكة يقول ان كنتم تؤثرون المقام فى دوركم
واهليكم وتتركون الهجرة فاقيموا غير مثابين حتى يفتح الله مكة فيسقط فرض
الهجرة والامر بالتربص امر تهديد فى تفسير ابى الفرج حتى يأتى الله بامره فيه
قولان احدهما انه فتح مكة قاله مجاهد والاكثرون والثانى انه العقاب قاله
الحسن فى الكشاف عن ابن عباس هو فتح مكة وعن الحسن هو عقوبة عاجلة و
آجلة انتهى فعلى هذا كان على المص ان يقدم التفسير بفتح مكة وان يسقط
كلمة التمريض والتزييف من البين لما تحققت انه قول الاكثرين والتفسير مبنى
على الروايات **قوله** وفى الآية تشديد عظيم وقل من يتخلص عنه قال الامام
النسفى فى التيسير قال القفال قطع وجوه العذر بهذا التعديد بهذا التعديد
والبسط من الكلام فلم يجب ترك الهجرة والجهاد فى سبيل الله لميل الى شئ من
الاشياء المميلة ولم يجعل ما يثقل على الانسان فراقه من آبيه وابن يتلذذ به
واخ يقصد بمعونته وزوجة يستكن الى صحبتها والفها وعشيرة يتعزز بهم
ويستعان على دفع الملمات بنصرتهم واموال مكتسبة قد اشتد فى تحصيلها
الوسع واتفق على جمعها العمر وتجشم على حملها الاسفار وخاف عليها الضياع
بالغيبة عنها وتجارة قائمة يرجو حصول ارباحها ومنازل عامرة نزهة مألوفة
يتحصن فيها من اذى الحر والبرد واعد فيها مواضع الشتاء والصيف حجة فى
مخالفة امر الله تعالى من الهجرة وجهاد الكفار واخبر ان من آثر طاعة الشيطان

الشيطان على طاعة الرحمن فليستعد لنزول امر الله فانه ينزل به ما لا يدفع له
ولا اعتصام منه وقال الامام القشيرى من نفقت سوق دينه كسدت اسواق
حظوظه وما لم يخل منك منازل الحظوظ لا يعمر بك مشاهد الحقوق **قوله** ولا
يمنع ابدال قوله اذا اعجبتكم كثرتكم منه ان يعطف على موضع فى مواطن فانه لا
يقتضى تشاركهما فى ما اضيف اليه المعطوف حتى يقتضى كثرتهم واعجابها
اياهم فى جميع المواطن فى الكشاف كيف عطف الزمان على المكان وهو يوم حنين
على المواطن الوقت كمقتل الحسين على ان الواجب ان يكون يوم حنين منصوبا
بفعل مضمر لا بهذا الظاهر وموجب ذلك ان قوله اذا اعجبتكم بدل من يوم حنين
فلو جعلت ناصبه هذا الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم تعجبهم فى جميع تلك المواطن
ولم يكونوا كثيرا فى جميعها فبقى ان يكون ناصبه فعلا خاصا به الا اذا نصب اذ
باضمار اذكر انتهى اراد المص بهذا الكلام الرد على الزمخشرى واختلف القوم
بعدهما فمن مصوب رأى الزمخشرى دون رأى المص ومن مصوب رأى المص
فمن اراد الاستقصاء فعليه باطراف الكشاف والقاضى لكنا ذكرنا واحدا
منها لعدم طوله قال فى الكشف عند قول الزمخشرى وموجب ذلك ان قوله
اذا اعجبتكم بدل من يوم حنين الخ ذكر فى التقريب وغيره فيه نظر واليد بان النصر
يوم حنين غير النصر فى المواطن الكثيرة والنكتة التى عليها مدار البحث ان
الاصل فى المعطوف ان يتقيد بما يتقيد به المعطوف عليه وبالعكس لان الفعل
واحد ولما ذكره الاصوليون فى الاستثناء المتعقب على الجمل ورجوعه الى الكل
من القياس على الظروف وساير التقييدات واذا كان كذلك لزم ما ذكره الا
اذا عطف الجملة على الجملة او جعل اذ غير بدل وقد سبق طرف منه فى سورة الانعام
الا ان ذلك غير لازم اذا قام دليله كما فى نحو قيام زيد وعمرو اذ من المعلوم
ان قياما واحدا بالشخص لا تقوم بهما فاذا تغاير لم يلزم الاشتراك فى
القيود بعده بدليل التغاير وههنا النصران متغايران والجواب انه يجب
قيام دليل التغاير فى القيد ايضا واذا قام فتقدير العامل خير من الانسحاب
لئلا يلزم المحذور وهو ما اشار اليه المص **قوله** وكانوا اثنى عشر الفا الواو للحال
والجملة حالية اخرج ابو الشيخ عن محمد بن عبيد بن عمير الليثى قال كان مع النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم اربعة الاف من الانصار والف من جهينة والف
من مزينة والف من اسلم والف من غفار والف من اشجع والف من المهاجرين
وغيرهم فكان معه عشرة الاف وخرج باثنى عشر الفا وفيها قال الله تعالى فى
كتابه ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا **قوله** والفان انضموا
اليهم من الطلقاء قال التفتازانى هم الاسارى الذين اخذوا يوم الفتح واطلقوا
قلت وهذا المعنى غير جيد والظاهر ان يقال هم اهل مكة سموا بذلك لانه
عليه الصلوة والسلام اطلقهم يوم فتح مكة عنوة ولم يقيدهم بالاسار **قوله**
هوازن وثقيف بالنصب مفعول حارب **قوله** وكانوا اربعة الاف قال الامام
الواحدى وعلى الهوازن مالك بن عوف النضرى وعلى ثقيف كنانة ابن عبد ياليل

بن عمرو بن عمير الثقفي في تفسير القرطبي وكانوا ثمانية الآف في قول الحسن ومجاهد
وبعث رسول الله عبد الله بن ابي حدرد عينا فاتاه واخبره بما شاهد منهم
فعزم رسول الله على قصدهم واستعار من صفوان بن امية بن خلف دروعا
قيل مائة درع وقيل اربعمائة درع واستلف من ربيعة المخزومي ثلثين او اربعين
الفا فلما قدم قضاه اياه ثم قال له النبي عليه السلام بارك الله في اهلك
ومالك انما جزاء السلف الوفاء والحمد لله اخرجه ابن ماجة في السنن **قوله**
قال النبي او ابو بكر او غيره من المسلمين في تفسير الحافظ ابي الفرج قال سعيد بن
مسيب القائل لذلك ابو بكر الصديق وحكى ابن جرير ان القائل لذلك رسول
الله وقيل بل العباس وقيل رجل من بني بكر انتهى فكل مما ذكره المص من الاقوال
مأثور من اصحاب الروايات واستبعد الامام القول الاول وقال لانه يوهم
الاعتماد على كثرة عدد المسلمين والاعجاب بكثرتهم ومن المعلوم انه عليه السلام
كان متوكلا على الله تعالى منقطع القلب عن الاسباب الظاهرة واجاب عنه
مولانا شيخ زاده فراجعه **قوله** لن يغلب اليوم من قلة قال العلامة الطيبي
هو ليس نفيا للمغلوبية وانما هو اثبات له ونفي للقلة يعني متى غلبنا كان
سببه غير القلة هذا من حيث الظاهر ليس بكلمة اعجاب لكنها كناية عنها
فكانه قال ما اكثر عددنا **قوله** فادرك المسلمين اعجابهم واعتمادهم على
كثرتهم اي لحق المسلمين شوم اعجابهم وشوم اعتمادهم على كثرتهم **قوله** حتى بلغ
فلهم مكة بفتح الفاء وتشديد اللام اسم للمنهزم يستوي فيه الواحد والجمع
قوله ليس معه الا عمه العباس اخذا بلجامه وابن عمه ابو سفيان بن الحارث
في تفسير الكواشي وروي انه كان يحمل على الكفار فيفرون ثم يحملون عليه فيقف
لهم فعل ذلك بهم بضع عشرة مرة قال العباس فكنت اكف البغلة لئلا تسرع
نحو المشركين وابو سفيان ابن عمه آخذ بركابه **قوله** فقال العباس وكان صيتا
صح بالناس صيتا بفتح الصاد وكسر المثناة التحتية وتشديدها اي شديد
الصوت وكذلك رجل صات وصح بكسر الصاد وسكون الحاء المهملتين قيل كان
العباس اذا صاح بالسباع يتشق مرارات السباع في اجوافها **قوله** يا اصحاب
الشجرة اي اصحاب بيعة الرضوان المذكورين في قوله تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة **قوله** يا اصحاب سورة البقرة قال الطيبي
اراد المذكورين في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون
وقيل الذين انزل عليهم سورة البقرة قال الجلال الظاهر ان المراد الذين حفظوا
سورة البقرة فانهم عظماء الصحابة قال انس بن مالك كان الرجل اذا قرأ
البقرة وآل عمران جد فينا **قوله** فكروا عنقا واحدا بضم النون وسكونها اي
رجعوا جماعة واحدة **قوله** فقال عليه السلام هذا حين حمي الوطيس قال في
النهاية الوطيس التنور وهو كناية عن شدة الامر واضطرام الحرب وذكر ابن
دريد في المجتبى وغيره ان اول من قاله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما
اشتد البأس يومئذ ولم يسمع قبله قال الطيبي وهو من احسن الاستعارات

الاستعارات في حاشية الشهاب وفيه نكتة اخرى قل من يتنبه لها وهي ما
قاله ياقوت في معجم البلدان ان اوطاس واد في ديار هوازن وبه كانت
وقعة حنين وفيها قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حمي الوطيس وذلك
حين استعرت الحرب وهو اول من قالها واسم الوادي اوطاس وهو منقول
من جمع وطيس كيمين وايمان ففيه تورية فانظر الفصاحته صلى الله تعالى
عليه وسلم ومقاصده في البلاغة ورميه بسهام البراعة الى اغراضها وهو
التنور **قوله** ثم اخذ كفا من تراب فرماهم الخ قال غير واحد من المحدثين واصحاب
السير ان الرمي في وجوه الكفار وقع منه عليه السلام مرتين مرة في غزوة
بدر ومرة اخرى في غزوة حنين وهي من اعلام النبوة لان كفا من تراب اشغل
عيون مقدار اربعة الآف من المشركين بحيث لم يتمكنوا من المحاربة والمدافعة
حتى انهزموا انهزاما جليا بحيث اسلموا انفسهم وذراريهم واموالهم
للاسر والقتل والنهب في تفسير الثعلبي قال يعلى بن عطا فحدثني ابناؤهم
عن ابائهم قالوا ما بقي منا احد يومئذ الا وامتلاءت عينه من ذلك التراب
وقال يزيد بن عامر وكان في المشركين يومئذ فانصرفنا ما يلقى احد منا احدا
وكان اعيننا عميت قال سعيد بن المسيب حدثني رجل كان في المشركين يوم
حنين قال فلما التقينا نحن واصحاب رسول الله لم يقفوا لنا حلب شاة
فلما كشفناهم جعلنا هم نسوقهم اذا انتهينا الى صاحب البغلة الشهباء
يعني رسول الله فتلقينا رجال بيض الثياب حسان الوجوه فقالوا لنا شاهت
الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا يعني الملائكة وفي الخبر ان رجلا
من بني نضر يقال له شجرة قال للمؤمنين بعد القتال اين الخيل البلق والرجال
عليهم ثياب بيض ما كنا نراكم فيهم الا كهيئة الشامة وما كان قتلنا الا
بايديهم فاخبروا بذلك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال تلك الملائكة
قوله وضاقت عليكم الارض بما رحبت برحبها اي سعتها لا تجدون فيها
مقرا تطمئن اليه نفوسكم من شدة الرعب او لا تثبتون فيها كمن لا يسعه
مكانه في الكشاف ما مصدرية والباء بمعنى مع اي مع رحبها وحقيقته
ملتبسة برحبها على ان الجار والمجرور في موضع الحال كقولك دخلت عليه
بثياب السفر اي ملتبسا بها لم احلها تعني مع ثياب السفر والمعنى لا تجدون
موضعا تستصلحونه لهربكم اليه ونجاتكم لفرط الرعب فكانها ضاقت عليكم
انتهى فكان المص ذكر قوله لا تجدون فيها مقرا تطمئن اليه نفوسكم من شدة
الرعب بدل قول الزمخشري لا تجدون موضعا تستصلحونه لهربكم اليه و
نجاتكم لفرط الرعب اذ الموضع الذي يستصلح للهرب اليه غير قليل في
الحنين بناء على ان معنى الاستصلاح هو الصلاحية للهرب اليه وعدم وجدان
موضع لا يمكن الهرب في حنين الظاهر انه خلاف الواقع فلذا اصلحه المص فقال
مقرا تطمئن اليه نفوسكم حتى لا يرد على تقريره ما يرد على تقرير الزمخشري
قلت ولعل نسق الزمخشري ابلغ من نسق المص واوفق للامتنان بالنصر للمؤمنين

حيث يشعر انه عرض لهم رعب شديد فى الغاية بحيث ظنوا بهذا الرعب انه
لا يمكن لهم وجود موضع يهرب اليه فبعد هذه الحالة الحاصلة لهم نصرهم
الله تعالى وقهر اعدائهم الذين هزموهم هزمة حصلت لهم بها هذه الحالة
فسبك الزمخشرى اقضى لحق البلاغة من سبك المص ههنا ويؤيد ما قلنا ان
الزمخشرى ذكر فى عنوان تقريره شيئا يشعر بذلك حيث قال لا تجدون موضعا
الخ فاسند عدم وجدان موضع يصلح للهرب الى المخاطبين الذين عرض لهم فرط
الرعب ثم ان الذوق يمج لفظ المقر الذى تطمئن اليه النفوس ههنا اذ دار الحرب
مطلقا ليس بمحل الاطمئنان بل هى موضع يتردد فيه بين القرار والفرار فما
ظنك بموضع منها يقع فيها الحرب ويسمى المعركة سيما حين تظاهرت غلبة العدو
وانهزام المسلمين فيها فنسق الزمخشرى وسبكه هو هو لا يقال قوله ثم
وليتم مدبرين لا يوافق سبك الزمخشرى لانا نقول ما قيل ثم تصوير لشدة
الهول الذى يقنط به عن تحقق الهرب وامكانه وما بعده تدارك لتوقع الهرب
وطمعه فلذا شرعوا فى التولى والادبار لا يقال قولك ان الذوق يمج لفظ المقر الخ
مخالف لقوله تعالى ثم انزل الله سكينته الآية لانا نقول نزول السكينة
عقيب هذا الانهزام امر خارق للعادة معجزة لرسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم وليس للمنهزمين علم به حال التولى والادبار لكونه امرا غائبا عنهم فهذا
القول من حيث العادة للموجودين فى دار الحرب سيما فى المعركة سيما حالة التولى
والانهزام فلا غبار قال الزجاج انزل الله عليهم السكينة حتى عادوا وظفروا
واراهم فى ذلك اليوم من اياته ما زادهم يقينا فى الدين **قال** تعالى ثم انزل الله
سكينته على رسوله وعلى المؤمنين قال الامام واعلم ان هذا القول يدل على ان
الفعل موقوف على حصول الداعى ويدل على ان حصول ذلك الداعى ليس الا من
قبل الله تعالى اما بيان الاول فهو ان حال انهزام القوم لم يحصل داعية الثبات
والسكون فى قلوبهم فلاجرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم وانهزموا
ولما حصلت السكينة التى هى عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على ان
حصول الفعل موقوف على حصول الداعية واما بيان الثانى وهو ان حصول تلك
الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى
المؤمنين والفعل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعى فى القلب
من جهة العبد لتوقف على حصول داع آخر ولزم التسلسل وهو محال انتهى قلت
وهذا هو الذى يقصم ظهور اهل الاعتزال فى زعمهم ان العبد موجد لفعله الاختيارى
وهو مستقل فى ذلك وكان يقول حذاقهم ومهرتهم لولا الداعى والعلم لتم
الدست لنا وقد كان الامام يورد الداعى والعلم كثيرا فى مواضع من هذا الكتاب
وغيره الزاما لهم ويقول كلما عارضونا بشبهة التنعيم والتعذيب والمدح
على فعل ليس العبد فيه مستقلا نعارضهم بالعلم والداعى **قوله** واعادة الجار
للتنبيه على اختلاف حاليهما فانهم انهزموا ثم كروا بخلافه عليه الصلوة والسلام

والسلام فانه ما ولى ظهره الى جانب المشركين قط **قوله** وقيل هم الذين ثبتوا
مع الرسول ولم يفروا زيفه لان النظم الشريف نص بان المنهزمين نصرهم الله تعالى
خلال توليهم وادبارهم والنصر يستلزم لشمول السكينة والتأييد بنزول الملائكة
لهم ايضا قال مولانا سعدى فعلى هذا القول يكون كلمة ثم للتراخى الرتبى ولترتيب
الاخبار انتهى وفيه نظر اذ يجوز ان يكون قلوب المتثبتين مع الرسول مشحونة بالاضطراب
والخوف مع ثبات اجسامهم معه عليه السلام وذلك الى وقت نزول السكينة ونزول
الملائكة ويؤيده ما فى سورة الاحزاب من قوله واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب
الحناجر الآية **قال** تعالى وعذب الذين كفروا قال الامام واحتج بهذا على ان فعل
العبد خلق الله تعالى لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو
تعالى نسب هذه الاشياء الى نفسه وبينا ان قوله ثم انزل سكينته على رسوله
يدل على ذلك فصار مجموع هذين الكلامين دليلا بينا فى هذه المسئلة وقالت
المعتزلة انما نسب تعالى ذلك الفعل الى نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه
غير مرة **قوله** والاسر والسبى اى سبى النساء والذرارى **قوله** روى ان ناسا
منهم جاؤا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث قال العسقلانى فى
تخريج احاديث الكشاف ذكره الثعلبى بغير سند وهذه القصة قد ذكرها ابن
اسحق فى المغازى من رواية الزهرى عن عروة عن المسور ومروان ورواه الطبرانى
وغيره من رواية زهير بن صرد وفيه الشعر الذى انشده زهير قال الجلال السيوطى
واصله عند البخارى من حديث مسور بن مخرمة ومروان بن الحكم بنحوه **قوله**
ما كنا نعدل بالاحساب شيئا الحسب ما يعده الانسان من مفاخر ابائه كنوا
بذلك عن اختيار الذرارى والنساء على استرجاع الاموال لان تركهم فى ذل
الاسر يقضى الى الطعن فى احسابهم **قوله** فشانه بالنصب اى فليلزم شانه وامره
قوله ومن لا اى ومن لا يطيب نفسه ان يرده بغير بدل فليحطنا ما عنده من
السبى بغير بدل معجل وليكن قرضا علينا اى وليكن الذى عطاه ايانا قرضا
متقررا فى ذمتنا يجب اداؤه علينا هذا هو الظاهر وقال الشيخ زكريا اى
بمنزلة القرض **قوله** فمروا عرفاءكم فليرفعوا الينا عريف القوم مقدمهم ومباشر
مصالحهم وامورهم ومشاهم فليرفع عرفاؤكم خبركم الينا وليخبروا انكم قد
رضيتم **قال** تعالى انما المشركون نجس فى تفسير الثعلبى قال الضحاك وابو عبيدة
قذر وقال ابن الانبارى خبث يقال رجل نجس وامراة نجس ورجلان وامراتان
نجس ورجال ونساء نجس لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر فاما النجس بكسر النون
وجزم الجيم فلا يقال الا اذا قيل معه رجس فاذا افرد قيل نجس بفتح النون وكسر
الجيم او نجس بضم الجيم وقرا ابن السميقع انما المشركون انجاس كقولك اخباث
على الجمع واختلفوا فى معنى النجس والسبب الذى من اجله سماهم بذلك فروى عن
ابن عباس باسناد واه ما المشركون الا رجس خنزير او كلب وهذا غير مرضى
من القول لمعنيين احدهما انه روى عنه من وجه غير حميد فلا يصح و
الآخر ان هذه النجاسة الحكم لا نجاسة العين لان اعيانهم لو كانت نجسة

كالكلب والخنزير لما ظهر الاسلام والاستوى في النهي عن دخول المشركين
المسجد الحرام وغيره من المساجد واحتج من قال اعيانهم نجسة بما روى ان
عمر بن عبد العزيز كتب ان امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد
المسلمين واتبع نهيه قول الله تعالى انما المشركون نجس وبما روى عن الحسن
انه قال لا تصافحوا المشركين فمن صافحهم فليتوضأ وقال قتادة سماهم نجسا
لانهم يجنبون ولا يغتسلون ويحدثون ولا يتوضؤن فمنعوا من دخول المسجد
لان الجنب لا ينبغي ان يدخل المسجد قوله واكثر ما جاء اي نجس بكسر النون و
سكون الجيم تابعا لرجس فيقال رجس نجس قال الفراء اذا قالوه مع الرجس
اتبعوه اياه قالوه رجس نجس بالكسر قوله وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون
بالفروع في الكشاف ونهي المشركين ان يقربوه راجع الى نهي المسلمين عن تمكينهم
منه واجرى القاضي الامر على ظاهره وقال فيه دليل على ان الكفار مخاطبون
بالفروع وقال صاحب الانتصاف وقد يستدلون بها يعني الشافعي ومن
تبعه على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرايع وخصوصا بالمناهي فان ظاهر
الآية توجه النهي الى المشركين الا انه بعيد لان المعلوم من المشركين انهم لا
ينزجرون بهذا النهي والمقصود تطهير المسجد الحرام بابعادهم عنه فلا يحصل
هذا المقصود الا بنهي المسلمين عن تمكينهم من قربانه ويرشد الى ان المخاطب
في الحقيقة المسلمون تصدير الكلام بخطابهم في قوله يا ايها الذين امنوا وختمه
ايضا بخطابهم بقوله وان خفتم عيلة وكثيرا ما يتوجه النهي على شيء والمراد
خلافه اذا كانت ثمة ملازمة كقولك لا ارينك ههنا ولا تموتن الا وانتم
مسلمون انتهى قال العلامة الطيبي بعد نقل هذا الكلام من صاحب الانتصاف
هذا كلام متين قوله من المكاسب والارفاق جمع رفق وهو المنفعة قوله
ووفق اهل تبالة وجرش فاسلموا تبالة بفتح التاء والتخفيف الموحدة بلدة
صغيرة باليمن وجرش بضم الجيم وفتح الراء مخلاف من مخاليف اليمن والمخلاف
في اليمن كالرستاق في العراق وتبالة يضرب بها المثل في الاستصغار والاستحقار
واصله ان الحجاج بن يوسف استعمل على عمل عاملا عليها وذلك قبل ان يلي العراق
فلما اتاها استصغرها ولم يدخلها فضرب بها المثل فقيل اهون من تبالة على
الحجاج وكذا وفق اهل جدة وضعفا قوله فامتازوا لهم في مقدمة الادب
امتار غلة اورد فاهل تبالة وجرش لما اسلموا جاؤا بالغلال لاهل مكة قوله
قيده بالمشيئة لينقطع الامال الى الله ولينبه على انه متفضل في ذلك قال
مولانا العلامة قيده بالمشيئة لا لينبه على انه متفضل في ذلك لان قوله
فضله صريح فيه بل لينقطع الامال اليه ولينبه على وجه اختلاف الاحوال
والاعوام والاشخاص والاقوام وقد تصدى بعض من المتأخرين للجواب بما لا
حاصل له فان اردت الوقوف فراجع الحاشية مولانا سنان وحاشية الشيخ
نعمة الله وانظر ما ترى قوله كما بيناه في اول البقرة وهو ما قال في تفسير قوله تعالى
وبالآخرة هم يوقنون اي يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من ان الجنة لا

من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم
الا اياما معدودة واختلافهم في نعيم الجنة اهو من جنس نعيم الدنيا
او غيره وفي دوامه وانقطاعه وقال في تقديم الصلة وبناء يوقنون على
هم تعريض عن عداهم من اهل الكتاب بان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق
ولا صادر عن ايقان في الكشاف نفى عنهم الايمان بالله لان اليهود مثنية و
النصارى مثلثة وايمانهم باليوم الآخر لانهم فيه على خلاف ما يجب انتهى ولقد
اورد العلامة الطيبي ههنا كلاما هو في غاية الحسن والبراعة فلم ارد ان ذكره
فقال شكر الله تعالى سعيه انما علق قوله نفى عنهم الايمان بهذا لان قوله و
قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله جملة مفسرة لقوله
لا يؤمنون بالله على طريقة اعجبني زيد وكرمه وكلا الامرين تلة اهل الكتاب
وارد على سبيل الاستطراد لذكر المشركين لجامع الاشراك ومن ثم لما فرغ من
كلامهم عاد الى نوع آخر من قبائح المشركين وهو القول بالنسيء وجعل قوله ان
عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله توطئة لذكره والجامع بينه
وبين ما قبله وهو قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام ان كل واحد
منهما حديث في الحرمة لتعظيم المكان والزمان والمنع من هتك المشركين تينك
الحرمتين وتوبيخهم بذلك قال تعالى ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله من الميتة
والدم ولحم الخنزير كذا في الوسيط قال مولانا العلامة لم يقل ورسوله لانه
عليه السلام لم يحرم شيئا الا بالوحي على المذهب الصحيح فليس المعنى ما حرم الله
بالكتاب ورسوله بالسنة كما في هذا التوزيع من ايهام استقلاله عليه السلام
في التحريم انتهى وفيه نظر لانك قد تحققت فيما سبق مرارا انه عليه السلام
يعمل بالرأي والاجتهاد في التحليل والتحريم عندنا امامنا ابي حنيفة وابي يوسف الا
ان الامام يقول ينتظر الوحي والا فان لم يرد وحي يعمل بالاجتهاد وابو يوسف
يقول لا احتياج الى الانتظار بالوحي بل له عليه السلام ان يعمل اولا بالاجتهاد و
ان يعمل بالوحي قوله الثابت الذي هو ناسخ الاديان ومبطلها وعن قتادة ان
الحق هو الله تعالى والمعنى ولا يدينون دين الله تعالى اي الاسلام قوله عن
يد مواتية اي موافقة قوله او عن غنى فلا يد تكون ممنا عن المقدرة وهذا
ايضا وجه زاده المص على وجوه مذكورة في الكشاف قوله وعن يدهم بمعنى
مسلمين بايديهم غير باعثين بايدي غيرهم ولذلك منع من التوكيل فيه زيادة
وجه على وجوه الكشاف قوله وعن يد قاهرة عليهم والمراد من اليد اليد
الآخذة لا اليد المعطية كما في الوجهين الاولين قوله او من الجزية بمعنى نقدا
مسلمة عن يد الى يد وعن انعام عليهم فان ابقاءهم بالجزية نعمة عظيمة في
الكشاف عن يد اما ان يراد يد المعطي او الآخذ فمعناه على اراده يد المعطي حتى
يعطوها عن يد اي عن يد مواتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط بيده
بخلاف المطيع المنقاد ولذلك قالوا اعطى بيده اذا انقاد الا ترى الى قولهم نزع
يده عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة عن عنقه او حتى يعطوها عن يد

الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا على يد احد ولكن عن يد المعطى الى يد الآخذ و
اما على ارادة يد الآخذ فمعناه حتى يعطوها عن يد قاهرة مستولية او عن
انعام عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم نعمة عظيمة عليهم انتهى
فالزمخشرى حمل قوله عن يد على وجوه اربعة والمص حمله على وجوه ستة فزاد
وجهين آخرين على وجوه الكشاف احدهما ما ذكره بقوله او عن يدهم الخ والثانى
ما ذكره بقوله او عن غنى كما تحققت قال صاحب التقريب معترضا على الكشاف
وفى الوجوه نظر لان الكلام فى اعطى عن يد ولا يفيد كون اعطى يده او بيده
بمعنى انقاد اذ لو ورد اعطى عن يد بمعنى ذلك لكان كافيا وايضا هذه
المضمرات الثلث لا دلالة عليها الا قرينة الجزية وايضا على تقدير جعل اليد
للآخذ كان حقه الى يد فاما ان يكون على اقامة بعض حروف الجر مقام بعض
او على ان التقدير عن جهة يد قاهرة او عن جهة انعام نحو كساه عن العرى
والله اعلم انتهى لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام ان صاحب التقريب اشار
الى جوابى الايرادين بعد ذكر كل منهما منفردا ولم يورد جوابا صريحا مع الاشارة
الى الايراد الاول الا ان كلامه فى سبك هذه الاشارة وقع بحيث لا يخلو
عن التلميح الى الجواب حيث شرع فى بيان الايراد وانتقل الى ايراد آخر بدون اتمام
الايراد فنقول الظاهر ان مراده لو ورد اعطى عن يده بمعنى اعطى بيده او بمعنى
اعطى يده لكان كافيا فى الدلالة على المعنى المراد بدون حاجة الى تطويل الكلام
فى افادة المرام مع انه احتاج فى بيان المراد الى سرد الكلمات والجواب ان قوله
حتى يعطوا الجزية عن يد لما احتمل عنده خمس احتمالات اراد ان يتميز كل من
المعانى عن الآخر وذلك يكون بالكشف والايضاح لكل من المعانى على انا نقول
ان صاحب الكشاف اعرف الناس باستعمالات التراكيب العربية وبورودها
عند العرب العاربة واوثقهم فى النقل والرواية عن العرب فلولا تفرس
ورود مثله فى المعنى الذى ذكره لما اورده فى بيان افصح الكلام وابلغه
فقوله اذ لو ورد اعطى عن يد بمعنى ذلك لكان كافيا قلنا نعم الا انه
لما كان للتركيب عنده محتملات آخر سوى هذه المعنى اورد عند ذكره
كلمات معدودة ليتضح بها المعنى وليتميز هذا المعنى عن غيره كما فعل مثل ذلك
عند ذكر غيره ايضا وكان صاحب التقريب لما تفطن ما ذكرنا ذكر الاشكال
بدون الاتمام اشارة الى اندفاعه فيكون مقصوده من ذكر الايرادات الثلث
تشحيذ الاذهان مع اندفاعها عنده بقرينة سبكه ونسقه وقال مولانا
سنان وعندى ان معنى عن يد صادرا عن انقياد اى بسببه فاليد بمعنى
الانقياد وعن للسببية اما الاول فلما ذكره صاحب القاموس حيث قال
فى اثناء عد معانى اليد والاستسلام والذل واما الثانى فلما ذكره ابن
هشام فى مغنى اللبيب فى معانى كلمة عن من ان الرابع من معانيها التعليل نحو
وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وما نحن بتاركى آلهتنا عن
قولك فتبين ح انه لا حاجة الى ما تكلفه الزمخشرى بقوله لان من ابى وامتنع

وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك قالوا اعطى بيده اذا انقاد
انتهى كلام ابن هشام وانه مع كونه مستغنى عنه وان امر البيان معكوس
حيث يرد عليه اعتراض صاحب التقريب بان كلامنا فى اعطى عن يده ولا يفيد
كون اعطى يده او بيده بمعنى انقاد لبعد جعل عن مزيدة او بمعنى الباء او
بان قيد مواتية اضمار لا دليل عليه وهذا بعينه يرد على ما ذكره المص ايضا
وعلى تقديرنا لا يرد شئ من هذين الاعتراضين انتهى كلام مولانا وكان مولانا
اكتفى فى سبك صاحب التقريب بالنظر الجليل بدون خبرة لما صنعه فى سياق
الايرادات من الاشارات الى اندفاعها والا فسبك صاحب التقريب ونسقه
من اول تقريره الى آخره ينادى باعلى صوت بان ما ابرزه من الايرادات مدفوع
بالقرائن المقالية والحالية المنفهمة عن المقام وبالقواعد المقررة عند ائمة
العربية فجعل كلام صاحب التقريب منشاء التزييف كلامى الزمخشرى والمص
غفلة عظيمة وذهول تام عن مراد صاحب التقريب بهذا الكلام مع وضوحه
وظهوره عن سبكه ظهورا تاما واما ايراد ابن هشام فجوابه ما قد علمت
من ان هذا المعنى محتمل واحد من الاحتمالات الخمسة الممكنة فى هذا التركيب
اعنى حتى يعطوا الجزية عن يد فلا بد من كلمات مسرودة عند ذكر هذا المحتمل
الواحد حتى يتضح ويتميز عن المحتملات الآخر اتضاحا وافيا وتميزا تاما
ثم انا نقول ان عند مولانا ان ايرادات صاحب التقريب واردة غير
مندفعة ومن جملة الايرادات ان اعطى عن يد لم يرد بمعنى اعطى بيده اذا انقاد
وقد كان المعنى الذى استشهده بكلام قاموس وبكلام ابن هشام مآله
ورود اعطى عن يد بمعنى اعطى بيده فان صح قول صاحب التقريب بان اعطى
عن يد لم يرد فى كلامهم بمعنى اعطى يده او بيده لم يصح ما ذكره مولانا من الوجه
وان لم يصح بل كان مدفوعا لم يرد تزييفه على الزمخشرى والمص وترجيحه لما
ذكره من المعنى ولقد احسن الشهاب حيث قال بعد ذكر هذا التزييف والترجيح
لمولانا سنان انه لم يدر ان ما قاله بعينه كلام الزمخشرى فقد اتعب نفسه
من غير فائدة انتهى لكنا نقول انه افرط فى القدح على صاحب التقريب حيث قال
اتباعا للمولى التفتازانى فاعتراض صاحب التقريب بانه لا دلالة على هذه الاضمارات
ليس بشئ لما تحققت انه قال وايضا هذه المضمرات الثلث لا دلالة عليها
اللهم الا قرينة الجزية فذكر صاحب التقريب الايراد مع الجواب الدافع له فيكون
الايراد مع جوابه اظهار المهارة فى المناظرة وتشحيذ الاذهان لا لبيان فساد
كلام الزمخشرى فلا ينبغى للمناظر ان يقاوم مثله بمثل هذا القدح والطعن
ثم قال الشهاب عند قول المص او عن يدهم انتهى خالف المص الزمخشرى فى جعله
وجها واحدا لما فيه من الجمع بين المعنى الحقيقى وغيره فسلم نسقه مما يرد على
نسق الزمخشرى انتهى وفيه نظر لان استعمال حتى يعطوا الجزية عن يد فى معنى حتى
يعطوها عن يد الى يد بمعنى الاداء بالنقد دون النسيئة وبمعنى الاداء بالنفس
دون التوكيل كل من المعنيين سيان فى الانفهام عن هذا التركيب بحيث لا مزية

لاحدهما على الآخر فجعل احدهما حقيقة والآخر مجازا غير ظاهر بل الظاهر ان
كلا منهما حقيقة شرعية وان كان مجازا لغويا على ان الجمع ولو على ما ذكره انما
هو في ابراز حاصل المعنى لا في ارادة معنى عن يد وهو ظاهر لان ارادة كل من
المعاني الخمسة في لفظ عن يد على وجه الانفراد دون الانضمام وقال الشيخ زكريا
عند قوله ولذلك منع من التوكيل فيه هذا قول ضعيف والمعتمد خلافه تنبيه
اخرج ابن ابي حاتم وابو الشيخ عن قتادة في قوله عن يد قال عن قهر واخرج ابن
ابي حاتم عن سفيان بن عيينة في قوله عن يد قال من يده ولا يبعث بها مع
غيره واخرج ابن ابي حاتم وابو الشيخ عن ابي سنان في قوله عن يد قال عن قدرة
انتهى قال الحافظ ابو الفرج في تفسيره وفي قوله عن يد ستة اقوال احدها عن
قهر قاله قتادة والسدى وقال الزجاج عن قهر وذل والثاني انه النقد
العاجل قاله شريك وعثمان بن مقسم والثالث انه اعطاء المبتدى بالعطاء
لا اعطاء المكافي قاله ابن قتيبة والرابع ان المعنى عن اعتراف للمسلمين بان ايديهم
فوق ايديهم والخامس عن انعام عليهم بذلك لان قبول الجزية منهم انعام
عليهم حكاه الزجاج والسادس يؤدونها بايديهم ولا ينفذونها مع رسلهم
ذكره الماوردى انتهى فالوجوه التي ذكرها الزمخشري والمصليس واحد
من هذه الوجوه رأيا منهما بل هي مأثورة عن ائمة التفسير بل عن الصحابة
والتابعين فقول مولانا العلامة عن يد حال من الضمير واليد مجاز عن
القوة والقدرة والمراد قدرة المعطى وفائدته الاشارة الى انه لا جزية
على الفقير العاجز عن الكسب وهذه الاشارة من مقتضيات المقام فلا وجه
لتفويتها بحمل القيد المذكور على معنى آخر كمعنى الانعام عليهم ومعنى الطاعة
والانقياد ومعنى التسليم بنفسه على ان هذين المعنيين الاخيرين من لوازم
القيد الآتي فلا حاجة لافادته الى زيادة قيد آخر ومن ههنا تبين انه
لا وجه لان يكون المراد من القدرة على تقدير الحمل عليها قدرة الآخذ وامر
معنى نقدا مسلمة عن يد الى يد على انه حال من الجزية فلا يناسب المقام لما
عرفت ان الغاية حقيقة هي التقبل والالتزام دون الاعطاء بالفعل انتهى
ففيه نظر من وجوه تظهر جميعها من تقرير اثناء المتقدمة كرارا ومرارا و
منشاء امثال هذه المقالات هو التسامح والتساهل في المراجعة الى مقالات
ائمة التفسير والحديث قوله او انعام عليهم على ان يكون عن يد عبارة عن
انعامه لا عن قدرته واستيلائه فان لفظ اليد كما يستعمل في القدرة يستعمل
في النعمة ايضا قوله توجاء عنقه اى تضرب قفاه باليد يقال وجاءت عنقه
وجاء اى ضربته قوله ويؤيده ان عمر لم يكن يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد
عبد الرحمن بن عوف انه عليه السلام اخذها من مجوس هجر اخرجه البخاري
الى ههنا واما قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب فحديث آخر اخرجه مالك
في الموطأ والشافعي في الام عنه عن جعفر عن ابيه عن عمر انه قال ما ادرى
ما اصنع في امرهم فقال له عبد الرحمن بن عوف لسمعت رسول الله صلى الله

تعالى عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب كذا ذكره الجلال السيوطي
قوله لان لهم شبهة كتاب فالحقوا بالكتابيين اخرج عبد الرزاق في المصنف عن
على بن ابي طالب انه سئل عن اخذ الجزية عن المجوس فقال والله ما على الارض
اليوم احد اعلم بذلك مني ان المجوس كانوا اهل كتاب يعرفونه وعلم يدرسونه
فشرب اميرهم الخمر فسكر فوقع على اخته فرآه نفر من المسلمين فلما اصبح قال ذو جته
انك قد صنعت بها كذا وكذا وقد رآك نفر لا يسترون عليك فدعا اهل
الطمع فاعطاهم ثم قال لهم قد علمتم ان آدم قد انكح بنيه بناته فجاء اولئك
الذين رأوه فقالوا ويلا للابعد ان في ظهرك حد الله فقتلهم اولئك الذين
كانوا عنده ثم جاءت امرأة فقالت له بلى قد رايتك فقال لها ويحا لبغي
بني فلان فقالت اجل والله لقد كانت لغية ثم تابت فقتلها ثم سرى على ما
في قلوبهم وعلى كتبهم فلم يصبح عندهم شئ انتهى قال القرصي وفي قوله رسول
الله سنوا بهم سنة اهل الكتاب دليل على انهم ليسوا باهل كتاب وعلى هذا
جمهور الفقهاء وقد روى عن الشافعي انهم كانوا اهل كتاب فبدلوا واظنه
ذهب في ذلك الى شئ روى عن على بن ابي طالب من وجه ضعيف يدور على ابي سعيد
البقال ذكره عبد الرزاق وغيره قال ابن عطية وروى انه قد كان بعث في
المجوس نبي اسمه زرادشت والله اعلم قال الله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله
الآية اخرج احمد وابن اسحق وابن جرير وابن ابي حاتم وابو الشيخ وابن مردويه عن
ابن عباس قال اتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سلام بن مشكم ونعمان
بن اوفى وابو انس وشاس بن قيس ومالك بن الضيف فقالوا كيف نتبعك وقد
تركت قبلتنا وانت لا تزعم ان عزير ابن الله فانزل الله في ذلك وقالت اليهود الآية
واخرج ابن المنذر عن ابن جريج في قوله وقالت اليهود عزير ابن الله قالها رجل
واحد اسمه فنحاص انتهى فعلى هذا القول يكون الكلام من قبيل بنى فلان قتلوا فلانا
مع ان القاتل واحد منهم فنسب فعل الواحد الى الجميع وعلى قول هؤلاء الاعلام
الظاهر ان هذا القول قول جميع اليهود الذين كانوا في المدينة في عهد الرسول
عليه السلام لان الذين ذكروا في رواية هؤلاء الاعلام وهم اعيان اليهود
واشرافهم واحبارهم فاذا قالوا ذلك وهم قادة القوم فالظاهر قول القوم
جميعا ثم ان تلك الرواية راجحة على رواية ابن جريج من وجوه لكون المخرجين
هؤلاء الجهابذة وروايتهم عن ابن عباس بطريق الدفع لا بطريق الوقف وبان
هذين القولين من اليهود والنصارى سبب لنزول هذه الآية ثم ان هذا القول
من يهود المدينة وقع اقتداء منهم لليهود الذين كانوا في عهد عزير وشاهدوا
منه حفظ التورية حفظا مطابقا لما في اسفار التورية فقوله تعالى وقالت
اليهود عزير ابن الله يحتمل قول واحد من يهود المدينة وهو قول ابن جريج وهو
اضعف الاقوال او قول احبار اليهود والموجودين في المدينة وتبعهم في ذلك
السفلة وهو اقوى الاقوال وقول الموجودين في عهد عزير وتبعهم في ذلك يهود
المدينة وتقرير الزمخشري بمجموعه يشعر الاقوال الثلثة اشعارا بينا وتقرير

المص يشعر القولين الاخرين ولم يشعر قول الواحد الآ بضرب من التكلف فقول
مولانا سنان كلمة من فى الموضعين للتبعيض دون التبيين لان الظاهر
عدم صدور القول من جميع متقدميهم ولا من جميع من فى المدينة والزمخشرى
خصّ القول باهل المدينة منهم ولا دليل عليه ولهذا تردّد المص فيه فرّدده
بين الطائفتين منهم انتهى كلام من لم يمعن النظر فى كلام الزمخشرى و
الا فكلام الزمخشرى صريح فى الاقوال الثلثة دون المص والضمير فى كلهم
فى قول الزمخشرى وهو قول ناس من اليهود ممّن كان بالمدينة وما هو بقول
كلهم راجع الى اليهود يعنى ليس كل اليهود يقولون هذا القول لان اليهود
الذين كانوا قبل عزير لم يقولوا هذا وانّما حدث هذا القول فى اليهود بعد
وقعة عزير فاللام فى قوله من اليهود للاستغراق الحقيقى وكلمة من فيه للتبعيض
وفى قوله ممّن كان بالمدينة للتبيين بيان للناس فى قوله قول ناس والسلب
فى قوله وما هو بقول كلهم مصروف الى اليهود الذى يراد به الاستغراق
الحقيقى لا الى اليهود الذين كانوا بالمدينة وكذا المراد فى قول المص ممّن كانوا
بالمدينة الظاهر انّ المراد منه جميع من فى المدينة من اليهود لان النفى المنفهم
من قول المص انّما قاله بعضهم ليس بمصروف على من فى المدينة من اليهود لما
علمت ايضًا فعلى هذا يكون كلمة من فى قوله ممّن كانوا بالمدينة بيانية بيانا
للبعض فى قوله انّما قاله بعضهم والمراد من قول المص من متقدّميهم ليس جميع
المتقدّمين بل المتقدّمون بالنسبة الى يهود المدينة فالزمخشرى والمص
والمص ساكتان عن سلب وقوع هذا القول من جميع يهود المدينة ومتفق
ان فى السلب بمعنى رفع الايجاب الكلى الشامل لجميع اليهود شرقا وغربا ومن عهد
موسى عليه السّلام الى اخر الزمان **قوله** والدّليل على انّ هذا القول كان فيهم
انّ الآية قرئت عليهم فلم يكذبوا مع تهالكهم على التكذيب كتب مولانا العلا
فى هامش تفسيره ههنا ردًّا على الزمخشرى والمص من قال والدليل على انّ هذا
القول كان فيهم انّ الآية قرئت عليهم فلم يكذبوا مع تهالكهم على التكذيب
فقد استضاء بالمصباح عند طلوع الصباح حيث لم يقلع بما نطق به الكلام
المعجز وتمسّك بسكوت العاجز انتهى قلنا ليس مراد الزمخشرى والمص من ايراد
هذا الدليل العقلى ههنا ليحصل به العلم لاهل الاسلام بصدور هذا القول
من اليهود بل ليحصل به الالزام والابهات من المؤمنين لليهود الموجودين
فى زماننا هذا اذهم كانوا يتبرّؤن عن هذه المقالة اليوم ويدّعون انّهم
موحّدون مثل المؤمنين ويقدحون النصارى بالشرك والقول بانّ
المسيح ابن الله وقد كان هذه المقالة فاشية بينهم بعد وقعة عزير حتى انّ
يهود المدينة تعلّلوا فى دخولهم فى دين رسولنا عليه السّلام بانكاره عليه
السّلام هذه المقالة فلمّا طال الامد وبعد العهد انطفت هذه المقالة
ونسيت فلاجرم انكر اليهود الموجودون اليوم صدور هذه المقالة المنكرة
من اوائلهم وقدمائهم فى تفسير القرطبى قال النقاش لم يبق يهودى يقولها

يقولها بل انقرضوا فلمّا لم ينفع الاحتجاج عليهم بكتابنا لعدم ايمانهم به عدل
الزمخشرى والمص عن الاحتجاج به الى الاحتجاج بالدليل العقلى ابهاتًا لليهود
وافحامهم والمعنى انّ الآية اعنى قالت اليهود عزير ابن الله قرئت عليهم اى
على يهود المدينة الموجودين فى عهد رسول الله فسمعوها ولم يقدروا على
تكذيبها مع انّهم اشدّ الكفرة حرصًا واقويهم شغفا على تكذيب القرآن **قوله**
اولانّ الابن وصف والخبر محذوف مثل معبودنا او صاحبنا وهو مزيّف
لانّه يؤدّى الى تسليم النسب والانكار للخبر المقدّر فى الكشاف اولانّ الابن
وقع وصفا والخبر محذوف وهو معبودنا فيتمحّل عنه مندوحة انتهى فالزمخشرى
والمص زيّفا هذا الاحتمال بناء على ما نقل عن عبد القاهر الجرجانى انّه قال
فى دلائل الاعجاز انّ الاسم اذا وصف بصفة ثمّ اخبر عنه فمن كذّب ذلك
الخبر انصرف التكذيب الى الحكم باتّصاف المحكوم عليه بالمحكوم به ويكون اتّصاف
المحكوم عليه بالوصف الذى نسب اليه مسلّمًا فلو تعلّق الانكار بقولهم عزير
ابن الله معبودنا لتوجّه الانكار الى كونه معبود الهم ويكون توصيفه بانّه
ابن الله مسلّمًا ومن المعلوم انّ ذلك كفر ولقد كثر القيل والقال ههنا واختلف
الاقوال فمن مزيّف رأى الجرجانى ومصوّب له وقد اشبع الكلام فى الحواشى والاطراف
على الكشّاف والقاضى فتركت التفصيل ههنا حوالة عليها الّا انّى اقول مدار
التزييف لطعن الامام عبد القاهر الجرجانى على الاعتماد على قول الرازى صاحب
الكبير فى تفسيره ولقد علم القاضى والدّانى والموافق والمخالف انّ صاحب الكبير
ليس من فرسان علم البلاغة ولا له مذاق لمذاق الامام عبد القاهر فجعل كلام
مثله معيارًا ودستورًا فى تزييف مثل الامام عبد القاهر منشأه جلالة
مثل ابن الخطيب عند الناس فى كل فنّ مع انّه راجل فى العربيّة واللّغات والمواد
الشرايع والمرويّات فاذا وقع الطعن عن مثل الامام عبد القاهر وامضاه
مثل الزمخشرى الذى امامته وجلالته فى فنّى الفصاحة والبلاغة كنار على علم
ثمّ اقتفى اثره مثل المصنّف الذى هو صاحب الذوق السّليم والطبع المستقيم
كان مثل هذا التزييف مصداق قول القائل ولولا تخلّل الغاب عن اسامة لا بى
الشبلين لما هدر الثعالة ابو الحصين **قوله** امّا تأكيد لنسبة هذا القول
اليهم ونفى للتجوّز عنها او اشعار بانّه قول مجرّد عن برهان وتحقيق مماثل للمهمل
الذى يوجد فى الافواه ولا يوجد مفهومه فى الاعيان فى الكشّاف فان قلت كل
قول يقال بالفم فما معنى قوله ذلك قولهم بافواههم قلت فيه وجهان احدهما
ان يراد انّه قول لا يعضده برهان فما هو الّا لفظ يفوهون به فارغ من معنى
تحته كالالفاظ المهملة التى هى اجراس ونغم لا تدلّ على معان وذلك انّ القول
الدال على معنى لفظه مقول بالفم ومعناه مؤثّر والقلب وما لا معنى له مقول
بالفم لا غير والثانى ان يراد بالقول المذهب كقولهم قول ابى حنيفة يريدون مذهبه
وما يقول به كانّه قيل ذلك مذهبهم ودينهم بافواههم لا بقلوبهم لانّه لا حجّة معه
ولا شبهة حتى يؤثّر فى القلوب وذلك انّهم اذا اعترفوا انّه لا صاحبة له لم يبق

شبهة فى انتفاء الولد انتهى وانما اقتصر المص على الوجه الاول من الوجهين المذكورين
فى الكشاف واسقط الوجه الثانى لانه لم يكن له فائدة معتدة زائدة على الوجه
الاول بل ان لوحظ يرجع اليه مآلا ومحصلا وذكر المص بدل الوجه الثانى وجها
وجيها وقدمه فى الذكر فيكون سبك المص اكثر تنقيحا وازيد تلخيصا من سبك
الزمخشرى مع الفائدة الزائدة عليه **قوله** فحذف المضاف واقيم المضاف اليه
مقامه فى الكشاف يضاهئون لابد من حذف مضاف تقديره يضاهى قولهم
قولهم ثم حذف المضاف واقيم الضمير المضاف اليه فانقلب مرفوعا **قوله** والمراد
قدماؤهم على معنى ان الكفر قديم فيهم فى تفسير الثعلبى قال القتيبى يريد ان من
كان فى عصر النبى عليه السلام من اليهود والنصارى يقولون ما قال اولوهم فى
تفسير الحافظ ابى الفرج قال الزجاج يضاهئون اى يشابهون قول من تقدمهم
من كفرهم **قوله** او المشركون الذين قالوا الملائكة بنات الله فى تفسير الامام الثعلبى
والوسيط والبغوى قال مجاهد يضاهئون قول المشركين حين قالوا اللات والعزى
ومنات بنات الله **قوله** او اليهود على ان الضمير للنصارى فى الكشاف وقيل
الضمير للنصارى اى يضاهى قولهم المسيح ابن الله قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم
منهم انتهى والمص كما ترى اسقط صيغة التمريض هنا لانه قول قتادة والسدى
حتى ان الامام الثعلبى والبغوى كل منهما قدمه على سائر الاقوال قال مولانا
ابو السعود يضاهئون قول الذين كفروا من قبل اى من قبلهم وهم المشركون الذين
يقولون الملائكة بنات الله او اللات والعزى بنات الله لا قدماؤهم كما قيل اذ لا
تعدد فى القول حتى يتأتى التشبيه وجعله بين قولى الفريقين مع اتحاد المقول
ليس فيه مزيد مزية وقيل الضمير للنصارى اى يضاهى قولهم المسيح ابن الله قول اليهود
عزير ابن الله لانهم اقدم منهم وهو ايضا كما ترى فانه يستدعى اختصاص الرد والابطال
بقوله تعالى ذلك قولهم بافواههم بقول النصارى انتهى وفيه ان القول بان
اليهود الذين كانوا فى عهد نبينا يقولون ذلك اقتداء بمن تقدمهم من اليهود و
كذا النصارى الذين كانوا فى عهد نبينا يقولون ذلك اقتداء بقدمائهم من اليهود
ليس قولا احدثه الزمخشرى والمص وانما ذكر هذا القول اقتداء لابن قتيبة والزجاج
وقد علم القاصى والدانى انهما امامان جليلان فى الدراية والرواية يأخذ قول
كل منهما من جاء بعدهما من المفسرين من اصحاب الروايات مثل الثعلبى والواحدى
والبغوى والقرطبى وابو الفرج فخرج الزمخشرى والمص عن عهدة هذا القول قوله اذ
لا تعدد فى القول حتى يتأتى التشبيه مدفوع اذ القول بالتشبيه بين القولين اعنى
الصادر من اليهود فى عهد والصادر من اليهود قبلهم لا يخالف قواعد العربية ولا
قواعد الكلام بل ولا قواعد الفلسفة لاكتساب كل من القولين التعدد والتغاير
من محلهما وذلك هو المصحح للتشبيه بلا مرية وكذا الكلام فى لفظ المسيح ابن الله فانه
باعتبار صدوره عن الاواخر غيره باعتبار صدوره عن الاوائل فبذلك يصح
التشبيه بلا مرية لكونه عرضا يكتسب التغير من المحل القائم به فقوله وجعله
بين قولى الفريقين مع اتحاد المقول ليس فيه مزيد مزية كلام خال عن التحصيل

عن التحصيل اذ قول عزير ابن الله من حيث نسبته الى الفريق الذين كانوا فى عهد
النبى من اليهود صنف تحته اشخاص لا تقد كثرة ومن حيث نسبته الى الفريق
الذين كانوا فى عهد عزير من اليهود صنف تحته كثرة ايضا فجعل الصنف الاول
مشبها والصنف الثانى مشبها به ولا شك انهما متغايران ذاتا وكذا
الكلام بعينه فى قول البيضاوى المسيح ابن الله وكذا قوله فى القدح على رجوع الضمير
للبيضاوى وهو ايضا كما ترى فانه يستدعى اختصاص الرد والابطال بقوله
تعالى ذلك قولهم بافواههم بقول النصارى مدفوع لما قد تحققت انه ليس قولا
احدثه الزمخشرى وانما هو قول مروى عن اسمعيل السدى وهو من علماء التابعين
وفقهائهم اخذ التفسير عن ابن عباس وهو موثوق فى روايته وكذا قتادة اجل
من ان يذكر جلالته عند الحفاظ وهو ايضا من علماء التابعين وعظمائهم
فخرج الزمخشرى عن عهدة هذا القول فاذا صحت الرواية عن الصحابة و
التابعين فلا يعلل فيها بعد ذلك بمثل ما ذكره من التعليل كما تحققت ذلك
مرارا وعلامة صحة القول انه اخذه عامة المفسرين من اصحاب الروايات نقلا
عنهما ثم انا تنزلنا عن ذلك فنقول ان قول النصارى المسيح ابن الله استقبح
وانكر لمشابهة هذا القول من النصارى لقول اليهود اولا عزير ابن الله فيكون
هو اشد فسادا وبطلانا على مقتضى هذا النظم الشريف والسبك المنيف و
نقول ايضا ان وجه التخصيص تلميح الى ان القولين ليسا على سواء لان قول اليهود
عزير ابن الله صدر عن اليهود بعد وقعة عزير وبقى بينهم الى بعثة النبى الا انه
انقطع بعد ذلك لطول العهد كما سمعت حتى ان اليهود انكروا صدور هذا
القول عن اليهود بخلاف قول النصارى المسيح ابن الله فانه بقى فى ملل النصارى
الى يومنا هذا شرقا وغربا بعدا وقربا واصروا على ذلك اصرارا واستكبروا استكبارا
فقول مولانا سنان عند قول المص او اليهود على ان الضمير للنصارى فيه ان
الظاهر ان الضمير فى قولهم وفى افواههم كونه عبارة عن اليهود والنصارى فتخصيص
ضمير يضاهئون بالنصارى خروج عن الظاهر واخلال ببلاغة القرآن وجعل
الكل عبارة عن النصارى ايضا خلاف الظاهر لان الحكم بقوله ذلك قولهم
بافواههم عام للكل وايضا المضاهات بين القولين استفيدت من نفس
حكاية القولين فلا حاجة فى افادتها الى قوله يضاهئون قول الذين كفروا
مرادا به اليهود فتأمل فكأن مولانا كان ذاهلا عن كون هذا المعنى مرويا
عن السدى وقتادة او عما ذكرنا من وجهى الدفع فلعل قوله فتأمل اشارة
الى ما ذكرنا من وجوه الدفع ومن المشتغلين بالقيل والقال من قال واما كون
المضاهى النصارى ومن قبلهم اليهود فخلاف الظاهر مع ان مضاهاتهم علمت من
صدر الآية وكذا اخره المص لكنه منقول عن قتادة **قال** تعالى اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله قال عدى بن حاتم اتيت رسول الله وفى عنقى
صليب من ذهب فقال يا على اطرح هذا الوثن من عنقك فطرحته انتهيت اليه
وهو يقرأ اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله حتى فرغ منها فقلت

انا لسنا نعبدهم فقال اليس يحرّمون ما احلّ الله فتحرّمونه ويحلّون ما حرّم الله
فتستحلونه قال قلت بلى قال ذلك عبادتهم انتهى وقد روى هذا الحديث بطرق
متعددة والفاظ مختلفة فى الكشاف انتهيت الى رسول الله وفى عنقى صليب
من ذهب فقال اليسوا يحرّمون ما احلّ الله فتحرّمونه ويحلّون ما حرّمه فتحلّونه
قلت بلى فتلك عبادتهم انتهى وبهذا اللفظ اخرجه الواقدى من طريق عامر بن
سعد عن عدىّ بن حاتم فى حاشية التفتازانى فى كلام الزمخشرى حذف واحد
بأبى كلامه قال فتلا رسول الله عليه السّلام الآية فقلت انهّم لم يعبدوهم
الخ ثمّ قال والحديث على ما فى الكتب عن عدىّ بن حاتم فذكر الحديث نحو ما ذكرناه
اوّلا قلت يشعر هذا الكلام منه انّ المذكور فى كتب الحديث كلّها نحو ما ذكرنا و
ليس كذلك لانّ فى بعضها وهو ما اخرجه الواقدى من الاحاديث نحو ما ذكره
الزمخشرى بعينه كما تبيّنت وكذا فى حاشية الكشف انّ المص اختصر الحديث لانّ
الفاء فصيحة تؤدت بانّه قال لم تكن نعبدهم او نحوا من ذلك فقال اليس يحرّمون
انتهى وليس الزمخشرى حذف ههنا شيئا من الحديث كما يشعر به كلامه بل هو
وجد الحديث فى تخريج الواقدىّ هكذا فنقله كما وجده بعينه بلا حذف شئ منه
فى حاشية الشيخ زكريّا الاحبار العلماء والرهبان العبّاد والاوّل مختصّ باليهود
والثانى بالنصارى قاله ابن عادل نقلا عن اكثر المفسّرين قلت وكذا ذكره
ابو حيّان فقال والاحبار علماء اليهود واحده حبر والرهبان عبّاد النصارى
الذين زهدوا فى الدنيا وانقطعوا عن الخلق فى الصوامع **قوله** بان جعلوه ابناً لله
قال مولانا سعدى لعلّ الاولى بان عبدوه ليعمّ كلّ النصارى انتهى العموم على
حاله ايضا لانّ اليعقوبيّة والنسطوريّة والملكانيّة يقولون انّه ابن الله
مع انّ اليعقوبيّة يقولون المسيح هو الله لما ورد فى اناجيلهم ابن الله فهذا من
جملة مناقضاتهم وقد قال فى الكشّاف امّا المسيح فحين جعلوه ابنا لله فقد
اهّلوه للعبادة الاترى الى قوله قل ان كان للرحمن ولد فانا اوّل العابدين **قوله**
اى وما امر المتّخذون او المتخذون اربابا الاول بكسر الخاء المعجمة والثانى بفتحها
فعلى الاوّل المراد اليهود والنصارى ومشركوا العرب وعلى الثانى هو عزير والمسيح
والملائكة **قوله** فيكون كالدليل على بطلان الاتخاذ فى الكشاف امرتهم بذلك
ادلّة العقل والنّصوص فى الانجيل والمسيح عليه السّلام انّه من يشرك بالله
فقد حرّم الله عليه الجنّة قال مولانا العلّامة وما امروا اى وما امر المتخذون
قيل يجوز ان يكون المعنى وما امر المتّخذون اربابا فيكون كالبرهان على
بطلان الاتخاذ وكأنّ هذا القائل غافل انّ المراد الرّب فى غير المسيح عليه السّلام
لم يتّخذ على الحقيقة انتهى ويوحدّوه فكيف يصحّ ان يكونوا اربابا وهم مأمورون
مستبعدون مثلهم انتهى اقول ليس الغفلة فى الزمخشرى والمص وحاشاهما
عنها فى هذا المقام بل راعى كلّ منهما فى تفسير هذه الآية الكريمة ما ورد فى مشكوة
النّبوة ومعدن الفتوّة فى بيان الآية وفى حلّ شبهة طرأت على عدىّ بن حاتم
عند استماع هذه الآية عن النبى صلّى الله تعالى عليه وسلّم فدفع عليه السّلام

فدفع عليه السّلام شبهة عدىّ بن حاتم رضى الله تعالى عنه وبيان ذلك
انّه فهم من قوله تعالى اتّخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله انّ
اليهود اتّخذوا احبارهم اربابا والهة يعبدونهم واشتغلوا بعبادتهم و
جعلوا انفسهم عابدين لهم وجعلوهم معبودين لانفسهم وكذا النّصارى
جعلوا رهبانهم آلهة يعبدونهم فاتّخذوهم معبودين وانفسهم عابدين
فاستصعب معنى الآية على عدىّ لانّه كان نصرانيّا قبل دخوله فى الاسلام
مثل تميم الدّارى وسلمان الفارسىّ ويعلم يقينا انّ قوم النّصارى لم يجعلوا
رهبانهم آلهة يعبدونهم من دون الله فاستشكل معنى الآية فقال يا
رسول الله انا معاشر النّصارى لسنا نعبدهم فاذا لم تكن لهم عابدين ولم
نتّخذهم معبودين لنا فما معنى قوله تعالى اتّخذوا احبارهم ورهبانهم
اربابا من دون الله فشرع رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم يبيّن المراد
بهذه الآية الكريمة حتّى يضمحلّ شبهة عدىّ وتيضح مراد الشّارع الاعظم
من هذه الآية ومحصّل الجواب الذى ذكره رسول الله انّه اذا استحلّ اليهود
ما حرّمه الله تعالى عليهم بنصّ التّورية اقتداء القول احبارهم وحرّموا ما
احلّ الله لهم بنصّ التّورية اتباعا لتحريم احبارهم وكذا النّصارى اذا استحلّوا
ما حرّمه الله تعالى عليهم بنصّ الانجيل وحرّموا ما احلّ الله لهم بنصّ الانجيل
اقتداءً لرهبانهم فالشّارع الاعظم جعل اليهود والنّصارى بسبب
تركهم امر الله فى التّحليل والتّحريم آلهة واقتداءهم فيهما باحبارهم و
رهبانهم كافرين مارقين من الدّين وسجّل عليهم بانّهم ممّن اتّخذوا من
دون الله وبانّهم اتّخذوا بذلك احبارهم ورهبانهم اربابا وآلهة من
دون الله فهم وان لم يشتغلوا بعبادة الاحبار والرّهبان لكنّهم
بسبب ذلك التّرك والاقتداء مستوون عند الله تعالى للذين يشتغلون
بعبادتهم ويعتقدون انّهم ارباب وآلهة ينبغى ان تتّخذ معبودا فالايمان
ما جعل الشّارع ايمانا والكفر ما جعله الشّارع كفرا الا له الخلق والامر ثمّ
مدار هذا الكفر من اليهود والنّصارى على طاعتهم لاحبارهم ورهبانهم
فسّر ليعبدوا فى قوله تعالى وما امروا الّا ليعبدوا الله بقوله ليطيعوا و
يدلّ على ما ذكرنا قول الامام الواحدى فى الوسيط بعد ذكر الحديث بسنده
المتّصل الى رسول الله وهذا بيان انّ مخالف امر الله فى التّحليل والتّحريم كالمشرك
فى عبادة الله تعالى لانّ استحلال ما حرّم الله كفر بالاجماع انتهى فظهر من
جميع ذلك انّ اليهود والنّصارى فى طاعتهم لاحبارهم ورهبانهم بمثل
هذه الطّاعة متّخذون ايّاهم آلهة عند الله فالشّارع جعله كفرا ومروقا
عن الدّين كما جعل عبادة المسيح كفرا ومروقا عن الدّين فكلّ منهما كفر وشرك
ومروق عن الدّين عند الله مع اختلافهما وتغايرهما فقول مولانا العلّامة
وكانّ هذا القائل غافل انّ الرّبّ فى غير المسيح لم يتّخذ على الحقيقة مدفوع بانّ
الشّارع جعل اتّخاذ الاحبار والرّهبان والمسيح اربابا وآلهة من نوع واحد

كما ان الاخير كفر وشرك ومروق عن الدين عند الله تعالى غايته ان الاخير
صنف من الكفر كما ان الاخيران صنفان آخران من الكفر فقول مولانا سعدي
عند قول المص ليطيعوا فيه بحث ثم قوله عند قول المص واما اطاعة الرسول
الخ لو ابقى ليعبدوا على ظاهره ولم يفسره بقوله ليطيعوا لم يتوجه هذا كان
اتباعا لقول مولانا العلامة وقد علمت ان كفر اليهود والنصارى وشركهم
في اتخاذهم الاحبار والرهبان آلهة نشاء من طاعتهم اياهم بمثل هذه الطاعة
وكذا اتخاذهم المسيح الها نشاء من طاعتهم للرهابين والقسيسين لانهم
اجتمعوا من الاقطار وعقدوا المجالس سبع مرة في حق المسيح بامر قسطنطين
الملك فبعد الاختلافات والمطارحات اتفقوا على ان اتخذوه الها فوضعوا
الامانات يقرؤنها في صلوتهم وجوبا وفيها الوهية المسيح وكونه ابن الله
تعالى فاتخاذ المسيح الها الصادر عن النصارى نشاء عن الطاعة للرهابين
والقسيسين ايضا فتركوا النصوص الاناجيل ههنا ايضا الدالة على ان المسيح
لم يفعل شيئا من عند نفسه بل هو عبد مأمور يفعل كما امر وانه رسول ارسل
من عند الله لدعوة الخلق الى دين الله اسوة لاخوانه المرسلين فمنشاء الفساد
في الاتخاذات الثلث جميعا ليس الا طاعة المخلوق بترك طاعة الخالق فلله در
المص قد اظهر ههنا اليد البيضاء حيث فسر ليعبدوا بقوله ليطيعوا فلعله
راجع اسفار الانبياء واسفار التورية والاناجيل فشكر الله تعالى سعيه
قوله او القرآن او نبوة محمد عليه السلام فنور الله استعارة شبه بها حجته
الدالة على وحدانيته وتقدسه عن الولد او القرآن او نبوته عليه السلام
فذكر المشبه به وترك المشبه ووجه التشبيه ههنا هو السطوع والظهور و
الاطفاء بافواههم ترشيح **قال** تعالى بافواههم قال مولانا العلامة اطفاء نور
الله بافواههم تهكم بهم في ارادتهم ابطال الاسلام بقولهم في القرآن هذا سحر
قوله وقيل انه تمثيل لحالهم في طلبهم ابطال نبوة محمد عليه السلام بالتكذيب
بحال من يطلب الخ وهذا الوجه هو الذي اختاره الزمخشري واقتصر عليه والمص ذكره
على وجه التمريض ولم التفت له **قوله** نور عظيم منبث في الافاق كل من العظمة
والانبثاق مستفاد من اضافة النور الى الله **قوله** بنفخه متعلق بالاطفاء
والضمير اذ في نزيده وبنفخه الى النور **قوله** لانه في معنى النفي في الكشاف كيف
جاز ابى الله الا كذا ولا يقال كرهت او ابغضت الا زيدا قلت قد اجري ابى مجرى
لم يرد الا ترى كيف قوبل يريدون ان يطفئوا بقوله ويابى الله وكيف اوقع موقع
ولا يريد الله الا ان يتم نوره في حاشية الشهاب انما قدر المص لا يرضى ولم يقدر
لا يريد كما قدره الزمخشري لان المراد بارادة اتمام نوره خاصة هي الارادة
على وجه الرضى بقرينة قوله ولو كره الكافرون لا الارادة المجامعة لعدم الرضى
كما هو مذهبنا بخلاف من يسوي في فسر كلام المص كلام الزمخشري غفل عن
ارادته انتهى وفيه ان الارادة والرضا متلازمان عند الاشعرية والمعتزلة
وان المص اشعري حتى اذا ورد عليهم النقض بقوله تعالى ولا يرضى لعباده

بعباده الكفر قصدوا دفعه بان المراد من العباد هم المؤمنون ذكره امام الحرمين
في كتابه الموسوم بالارشاد والذي خالفهم من اهل السنة هو فريق الماتريدية
يقولون ان الارادة لا تستلزم الرضا لما انه تعالى يريد كفر الكافر ومعصية
العاصي ولا يرضاه ولا يحبه على انا نقول هذه الارادة الملحوظة في يابى الله
هي الارادة المتعلقة باتمام نوره تعالى وهي ارادة خاصة كما عرفته وان
هذه الارادة مجامعة للرضى عند الفرق الثلثة اعني الاشاعرة والماتريدية
والمعتزلة على اتفاق منهم **قوله** لدلالة ما قبله عليه وهو يتم نوره حذف
هو لدلالة قوله الا ان يتم نوره عليه **قوله** او على اهلها فيخذلهم ناظر **قال**
تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلوا اموال الناس بالباطل ويصدون
عن سبيل الله في تفسير القرطبي قيل انهم كانوا يأخذون من اموال اتباعهم ضرايب
وفروضا باسم الكنايس والبيع وغير ذلك مما يوهمونهم ان النفقة من الشرع
والتزلف الى الله وهم خلال ذلك يحجبون تلك الاموال كالذي ذكره سلمان
الفارسي عن الراهب الذي استخرج كنزه ذكره ابن اسحق في السير وقيل كانوا
يأخذون من غلاتهم واموالهم ضرايب باسم حماية الدين والقيام بالشرع
وقيل كانوا يرتشون في الاحكام كما يفعله اليوم كثير من الولاة والحكام وقوله
بالباطل يجمع ذلك كله ويصدون عن سبيل الله اي يمنعون اهل دينهم عن الدخول
في دين الاسلام واتباع محمد عليه الصلوة والسلام قال الحافظ ابو الفرج وفي
المراد بسبيل الله ههنا قولان احدهما الايمان برسول الله قاله ابن عباس والسدي
والثاني انه الحق في الحكم **قال** تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة قال الحافظ
ابو الفرج اختلفوا فيمن نزلت على ثلثة اقوال احدها انها نزلت عامة في اهل
الكتاب والمسلمين قاله ابو ذر والضحاك والثاني انها خاصة في اهل الكتاب
ذكره معاوية بن ابي سفيان والثالث انها في المسلمين قاله ابن عباس والسدي
قال القرطبي وقول ابي ذر هو الصحيح لانه لو كان المراد اهل الكتاب خاصة لقال
ويكنزون بدون والذين فلما قال والذين فقد استأنف معنى آخر انتهى وفيه
نظر لان قول ابي ذر رضي الله تعالى عنه ليس مجرد شمول الآية لاهل الكتاب و
المسلمين لان ادخار الذهب والفضة مطلقا حرام عنده بهذه الآية سوى
ادى زكاته اولا وسادات الصحابة لم يقبلوا قوله مثل عمر وعثمان وابن مسعود
وابن عباس وطلحة وزبير وغيرهم وقالوا جميعا بعد ما ادى زكاته فليس
بكنز او عدا عليه ولو دفنه تحت سبع ارضين او كان مثل الجبال كثرة فالآية
للمسلمين او لاهل الكتاب والمسلمين لكن لا كما قال ابو ذر بل كما قال السادات
من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد قال امامنا الاعظم والهمام
الاقدم ما جاءنا عن الصحابة فنأخذ بعضا ونترك بعضا ثم قال الحافظ
فان قيل كيف قال ينفقونها وقد ذكر شيئين فعنه جوابان احدهما ان المعنى
يرجع الى الكنوز والاموال والثاني انه يرجع الى الفضة وحذف الذهب لانه
داخل في الفضة ذكر القولين الزجاج وقال الفراء ان شئت اكتفيت باحد المذكورين

كقوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا وقوله واذا رأوا تجارة
او لهوا انفضوا اليها وانشد انى ضمنت لمن اتانى ما جنى وابى وكان
وكنت غير غدور ولم يقل غدورين وانما اكتفى بالواحد لاتفاق المعنى قال
ابو عبيد والعرب اذا اشركوا بين اثنين قصروا فخبروا عن احدهما استغناء
بذلك وتخفيفا لمعرفة السامع بان الآخر قد شاركه ودخل معه فى ذلك
الخبر قوله ويجوز ان يراد به الكثير من الاحبار والرهبان الخ اخرج ابن الضريس
عن ابن الاحمر ان عثمان بن عفان لما اراد ان يكتب المصاحف ارادوا ان
يلقوا الواو التى فى براءة والذين يكنزون الذهب والفضة قال لهم ابى لتلحقنها
او لاضعن سيفى على عاتقى فالحقوها قوله وان يراد المسلمون الذين يجمعون
المال قال مولانا سعدى لعل الاولى ان يراد ما يعم الكثير من الاحبار وغيرهم
من المسلمين الكانزين الغير المنفقين وحديث عمر وغيره لا يقتضى التخصيص
بالمسلمين انتهى قلنا هكذا ورد الرواية عن ابن عباس والسدى بالتخصيص
بالمسلمين لا بالتعميم كما تحققت فلهذا ذكره الزمخشرى والمص اقتداء للرواية
بالتخصيص والروايات مروية عن قائليها كما وردت بلا زيادة ولا نقصان
وذكر التفتازانى فى تدارك التعميم فقال المراد به المسلمون ويدخل الاحبار و
الرهبان بالطريق الاولى ورد بانه لا حاجة اليه مع وجود الوجه الظاهر
وهو الحمل على العموم ابتداء فتامل انتهى وفيه ان الرواية ورد بالتخصيص لا
بالتعميم فلعل وجه التامل اشارة الى ذلك فى الوسيط اكثر المفسرين على ان
هذا مستأنف نازل فى هذه الامة وقال قوم انها فينا وفيهم قوله فليس
بكنز اى بكنز اوعد عليه فان الوعيد على الكنز مع عدم الانفاق فيما امر الله ان
ينفق فيه اخرج احمد والترمذى وحسنه وابن ماجة وابن ابى حاتم وابن شاهين
فى الترغيب فى الذكر وابو الشيخ وابن مردويه وابو نعيم فى الحلية عن ثوبان قال
لما نزلت والذين يكنزون الذهب والفضة كنا مع رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فى بعض اسفاره فقال بعض اصحابه لو علمنا اى المال خير فنتخذه
فقال افضله لسان ذاكر وقلب شاكر وزوجة مؤمنة تعينه على ايمانه و
فى لفظ يعينه على امر الآخرة انتهى لا يقال مقتضى هذا الحديث ان لا يدخر شئ
من الاموال مثل الدراهم والدنانير وسائر ما يقتضى للتمول والتعيش لانا
نقول ليس الكلام ههنا فى اصل الحل والجواز لان الاصحاب لم يسئلوا رسول الله
عن اصل الجواز بل عن افضل ما يقتنيه اهل الله ورجال الله فخرج الجواب من
مشكوة النبوة ومعدن الفتوة على وفق السؤال فقال افضل المال الخ بصيغة
افعل التفضيل مع دلالة جوهر الحروف على الفضل وسمى اللسان الذاكر والقلب
الشاكر مالا على طريق المجاز اللغوى لانه ما يكتسب به امر الدين والدنيا وكذا
المراة الصالحة تعينه على دينه فيكون الكلام من قبيل قوله تعالى وتزودوا فان
خير الزاد التقوى قوله لان المراد بهما دنانير ودراهم كثيرة كما قال على اربعة
الآف وما دونها نفقة وما فوقها كنز فى الكشاف وما روى عن على اربعة

اربعة الاف وما دونها نفقة فما زاد فهو كنز كلام فى الافضل انتهى فعلى هذا كان
على المص ان لا يفسر الآية ههنا بما روى عن على رضى الله تعالى عنه حيث بنى
تفسير الآية ههنا آنفا على الفاضل دون الافضل واثبت ذلك باحاديث وردت
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نحو ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها
ما بقى من اموالكم ونحو ما ادى زكوته فليس بكنز ثم اورد الشبهة على هذا الوجه
بنحو قوله عليه السلام من ترك صفراء او بيضاء كوى بها وتصدى لرفع الشبهة
بقوله فالمراد ما لم يؤد حقها وايد الدفع بما ورد فى الصحيحين فكل هذا صريح
فى ان المقصود من بيان الآية ههنا هو بيان الفاضل دون الافضل فالتصدى
مع ذلك لبيان الآية بحديث على خروج عن المقصود وخلط للكلام بين المقصود
وغيره فالصواب ههنا سبك الزمخشرى ونسقه فقول مولانا ابى السعود
وانما قيل عليها والمذكور شيئان لان المراد بهما دنانير ودراهم كثيرة كما قال
على رضى الله تعالى عنه اربعة الآف وما دونها نفقة وما فوقها كنز اقتداء لقول
المص وغفلة عما ذكرنا قوله اولانهم ازوروا عن السائل واعرضوا عنه
الازورار عن الشئ العدول من الزور بالتحريك وهو الميل قال تعالى وترى الشمس
تزاور عن كهفهم قوله على ارادة القول اى يقال لهم قال تعالى هذا ما كنزتم
لانفسكم اشارة الى ان جمعهم وادخارهم لها لم يكن لاكتساب التقريب بها
الى الله تعالى نحو بناء القناطر والجسور والجوامع والمساجد والمدارس واجراء
المياه فى المواضع المحتاج اليها وتجهيز الغزاة ومواساة الفقراء وابناء السبيل
بل لمجرد الاغراض النفسانية والامانى الشيطانية قوله لمنفعتها وكان عين
مضرتها وسبب تعذيبها فى الكشاف وقوله لانفسكم اى كنزتموه لتنتفع به
نفوسكم وتلتذ به وتحصل لها الاغراض التى حامت حولها وما علمتم انكم كنزتموه
لتستضر به انفسكم وتستعذب وهو توبيخ لهم تنبيه قال الحافظ ابو الفرج
ابن الجوزى فى كتابه الموسوم بتلبيس ابليس قد ذكر ابو عبد الرحمن السلمى فى
كتاب سنن الصوفية باب كراهة ان يخلف الفقير شيئا فذكر الحديث للذى
مات من اهل الصفة وخلف دينارين فقال رسول الله كيتان قال الحافظ وهذا
احتجاج من لا يفهم الحال فان ذلك الفقير يزاحم الفقراء فى اخذ الصدقات و
حبس ما معه فلذلك قال كيتان ولو كان المكروه نفس الادخار لما قال صلى الله
تعالى عليه وسلم لسعد انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة
يتكففون ولما كان احد يخلف شيئا وقد قال عمر بن الخطاب حيث رسول الله
ما ابقيت لاهلك فقلت مثله فلم ينكر عليه رسول الله قال ابن جرير الطبرى
فهذا الحديث دليل على بطلان ما يقوله جهلة المتصوفة انه ليس للانسان
ادخار شئ فى يومه لغده وان فعل ذلك فقد اساء الظن بربه ولم يتوكل
عليه حق توكله قال ابن جرير وكذلك قوله عليه السلام اتخذوا الغنم فانها
بركة فيه دلالة على فساد قول من زعم من المتصوفة انه لا يصح لعبد التوكل على
ربه الا ان يصبح ولا شئ معه من عين ولا عرض ويمسى كذلك الا ترى كيف اخر

رسول الله لازواجه قوت سنة **قوله** اى وبال كنزكم او ما تكنزونه الاول
على ان يكون كلمة ما مصدرية والثانى على ان تكون موصولة وعلى الوجهين
لابد من تقدير المضاف لان المعنى المصدرى وكذا عين الاموال المكنوزة ليست
بمذوقة **قوله** ويؤيد الاول ما روى انه عليه السلام حاصر الطايف وغزا
هوازن بحنين فى شوال وذى القعدة قال مولانا سنان لعله ثبت عنده
ذلك يرشدك اليه ما ذكره الامام محمد فى الاصل انه عليه السلام حاصر
الطايف من مستهل المحرم اربعين يوما وفتحها فى صفر وهو نوع من القتال وقال
بعض شراح الهداية فهذا دليل واضح على النسخ فلا وجه للرد على المص بما
ذكره الواقدى من انه عليه السلام خرج الى غزوة هوازن وثقيف فى
سادس شوال وهزم الكفار فهرب اميرهم مالك بن عوف مع بقيتهم وتحصنوا
بالطايف فتبعهم النبى عليه السلام مع المسلمين وحاصرهم بقية الشهر فلما
دخل ذو القعدة وهو شهر حرام انصرف منهم فاتى الجعرانة وقسم بها السبايا
والاموال فاحرم منها بعمرة ذكره النسفى فى تيسيره نقلا عن الواقدى انتهى
قال مولانا العلامة قيل ويؤيده ما روى انه عليه السلام غزا هوازن
بحنين وحاصر الطائف فى شوال وذى القعدة وفيه نظر لان غزاه هوازن
كان فى شوال فلا تأييد فيه واما محاصرة الطايف فقيل انه عليه
السلام حاصره بقية الشهر المذكور فلما دخل ذو القعدة انصرف عنه و
اتى الجعرانة واحرم منها بعمرة وكتب فى الحاشية التفصيل يطلب من التيسير
فى تفسير قوله تعالى ويوم حنين انتهى فظهر ان من رد على المص بما ذكره
الواقدى هو مولانا العلامة اخذ هذا الرد على المص من تفسير التيسير للامام
النسفى حيث نقل فيه هذا القول من الواقدى عند تفسير قوله تعالى ويوم حنين
قلت ان ما ذكره العلامة فى رد المص هو قول الواقدى وما ذكره المص من
وقوع الحرب من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى شوال وذى القعدة
هو قول قتادة والزهرى وسفيان الثورى وعطاء الخراسانى ويعلم من له
خبرة بصناعة الحديث وارباب الروايات ان الواقدى ممن يختلف فيه بخلاف
هؤلاء الاعلام فانهم موثوقون عند الكل ومخالفة احد للثقات اذا كان
ثقة فيه تردد فكيف اذا كان ذلك الاحد غير موثوق مثل الواقدى فما ذكره
المص من الرواية لا يؤاخذ ولا يرد بما ذكر من مثل الواقدى من الرواية لان
رواية مثله لا يقاوم ولا يزاحم رواية هؤلاء الاعلام واما ما نقل عن
الاصل من انه عليه السلام حاصر الطائف من مستهل المحرم اربعين يوما و
فتحها فى صفر فبعد مخالفته لقول هؤلاء الاعلام فيه مخالفة من وجه آخر
لعامة كتب الاحاديث وكتب السير التى رأيناها اذ المذكور فى تلك الكتب انه
عليه السلام حاصر الطائف ولم يتيسر له فتحها فى تلك الغزوة فبعد مدة
دخل اهلها فى الاسلام فلعل المذكور فى الاصل من تحريفات الناسخين والله
اعلم بالصواب **قوله** اى تأخير حرمة الشهر اشار الى ان النسى مصدر

مصدر كالمسيس **قوله** كانوا اذا جاء شهر حرام وهم محاربون احلوه
وحرموا مكانه شهرا آخر حتى رفضوا خصوص الاشهر واعتبروا مجرد
العدد قال ابو حيان كانت العرب لا عيش لاكثرها الا من الغارات واعمال
سلاحها فكانت اذا توالت عليهم الاربعة الحرم صعب عليهم واملقوا
كان بنو فقيم من كنانة اهل دين وتمسك بشرع ابرهيم فانتدب منهم
القلمس وهو حذيفة بن عبيد فقيم فنسأ الشهور للعرب ثم خلفه على
ذلك ابنه عباد ثم ابنه قلع ثم ابنه امية ثم ابنه عوف ثم ابنه جنادة بن
عوف وعليه قام الاسلام وكانت العرب اذا فرغت من حجتها جاء اليه من
شاء منهم مجتمعين فقالوا انسئنا شهرا اى اخر عنا حرمة الشهر المحرم
فاجعلها فى صفر فيحل المحرم فيغيرون فيه ويعيشون ثم يلتزمون حرمة
صفر ليواطئوا عدة ما حرم الله عدة الاشهر ويسمون ذلك الصفر المحرم
ويسمون ربيع الاول صفرا وربيع الآخر ربيعا اول وهكذا فى سائر الشهور
يستقبلون نسيئهم فى المحرم الموضوع لهم فيسقط على هذا حكم المحرم الذى
حلل لهم وتجيئ السنة من ثلثة عشر شهرا اولها المحرم المحلل ثم المحرم الذى
هو فى الحقيقة صفر ثم استقبال السنة كما ذكرنا وقول المص كانوا اذا جاء
شهر حرام يعنى اذا حان مجيئ شهر حرام وقوله وهم محاربون اى وهم
ارادوا ان يحاربوا **قوله** وقرئ النسى بوزن النهى **قوله** بحذفها اى بحذف
الهمزة **قوله** والنسئ بالهمزة **قوله** وثلثتها مصادر نساه اذا اخره فى
الكشاف والنسئ مصدر نساه اذا اخره يقال نساه نسئا ونساء
ونسيئا كقولك مسه مسا ومساسا ومسيسا وقرئ بهن جميعا وقرئ
النسى بوزن الندى وهما تخفيف النسئ والنسيئ قال مولانا سعدى عند
قول المص وقرئ النسى بحذفها فيه ان الاولى ان يقال انه تخفيف النسئ
كما قال الزمخشرى فانه لو صح ما ذكره المص يحتاج حذف الكسرة من العين الى
بيان وجهه واجاب عنه مولانا سنان بان المص لم يجعله مهموزا مخففا
بل ناقصا يائيا لغة فى نسئ بالهمزة واشار اليه بقوله بحذفها اى بغير
همز حيث لم يقل بابدالها ياء انتهى وفيه نظر لانه يأبى عنه قول المص وثلثتها
مصادر نساه اذا اخره وكذلك قول المص وقرئ النسئ بحذفها ثم قول
مولانا سعدى لو صح ما ذكره المص يحتاج حذف الكسرة من العين الى بيان
وجهه كلام لا حاصل له اذ ليس للعين فى اصل الكلمة مكسورة حتى يحتاج المص
الى بيان وجهه بل العين وهو السين فى اصله كان ساكنا فبقى على حاله فى ترك
الهمزة ايضا فليس فى العين كسرة لا اصلا ولا فرعا وكان مولانا اشتبه
عليه كلام الزمخشرى فظن ان اصل نسيا مثل نهيا كان نسيئا مثل مسيسا
وليس كذلك بل اصل مثل نهى نساء مثل نهى ايضا وانما الفرق باثبات الياء
واسقاطها **قوله** قيل اول من احدث ذلك جنادة ابن عوف الكنانى الخ وفيه
انه ليس باول من احدث ذلك لما سمعت ان الذى احدثه اولا هو حذيفة بن

عبيلا بن فقيم وهو الجد الاعلى لجنادة بن عوف فهو تبع فى ذلك لاحاده
واحدا بعد واحد الى ان انتهى المتوبة اليه بعد موت ابيه عوف كما تحققت
قوله واللام متعلقة بيحرمونه على مذهب البصريين من اعمال الثانى من
المتنازعين ومتعلقة بيحلونه على مذهب الكوفيين من اعمال الاول منهما
قوله او بما دل عليه مجموع الفعلين اى مثل يفعلونه او يرتكبونه قوله
هداية موصلة الى الاهتداء فى حاشية ابن تمجيد انما قيد النفى بالهداية
المخصوصة لان مطلق الهداية ثابت غير منفى عن كافة الناس لقوله هدى
للناس وبينات من الهدى والفرقان فان القرآن انما نزل لان يهدى كافة
الناس الى الحق والرسول انما ارسل للدعوة العامة قال مولانا العلامة
والله لا يهدى تنزيل وجود ما لا يترتب عليه اثره منزلة العدم كتب فى
الحاشية ومن لم تتبينه لهذا ارتكب التقييد فقال هداية موصلة الى الاهتدا
انتهى وفيه ان ما ذكره ليس بادنى تكلفا منه على ان جعل الهداية ههنا من
قبيل العلم المذكور فى قوله تعالى ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون
بمجة الطبع التسليم اذ هى مما نسب اليه تعالى ثم بعد ذلك كله ان هذا الجعل
يشعر مذهب الخصم اشعارا بينا ومن الذاهلين ههنا من قال وقد يجعل
نفى الهداية من قبيل تنزيل وجود ما لا يترتب اثره منزلة العدم قال تعالى
ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله الآية فى تفسير القرطبى ما لكم حرف استفهام معناه
التقرير والتوبيخ والتقدير اى شئ يمنعكم عن كذا كما تقول ما لك عن فلان
معرضا والتقدير اى شئ يمنعك ولا اختلاف فى ان هذه الآية نزلت عتابا
على تخلف من تخلف عن رسول الله فى غزوة تبوك وكانت سنة تسع من
الهجرة بعد الفتح بعام والنفر هو التنقل بسرعة من مكان الى مكان لامر يحدث
يقال فى ابن آدم نفر الى الامر ينفر نفيرا وقوم نفور ومنه قوله تعالى ولوا على
ادبارهم نفورا قوله اثاقلتم تباطأتم تفاعل من البطوء واصل اثاقلتم
تثاقلتم كما قرئ به على الاصل فادغمت التاء فى الثاء واجلبت همزة الوصل
للتوصل الى الابتداء بالساكن قوله واثاقلتم على الاستفهام اى بفتح الهمزة
على انها همزة الاستفهام وهمزة الوصل سقطت فى الدرج قال صاحب التقريب
العامل فى اذا ما دل عليه اثاقلتم وهو ثقلتم لان الاستفهام يمنع من عمله فيه
ومعينا الفعل فى ما لكم اى ما تصنعون قوله كأنه ضمن معنى الاخلاد والميل اى
اثاقلتم مائلين الى ارضكم والاقامة فيها لبلوغ ثمارها وطيب ظلالها و
الاخلاد هو الميل فعطف الميل عليه بطريق التفسير قال مولانا ابن تمجيد يريد
المص بقوله كأنه ضمن الخ ان ظاهر الكلام يقتضى ان يقال اثاقلتم فى الارض
لكن عدل عما يقتضيه الظاهر الى لفظ الى لتضمين التثاقل فى الارض معنى الميل
المناسب لكلمة الى فكأنه قيل اثاقلتم عن النضير مائلين الى ارضكم ويحتمل
ان يراد بالارض الدنيا كناية والمعنى ملتجئ الى الدنيا كما فى قوله تعالى لكنه
اخلد الى الارض ليطابق قوله عز وجل ارضيتم بالحيوة الدنيا انتهى قلت الوجه

الوجه الاول قول الزجاج والوجه الثانى قول الضحاك قوله وقيظ مع بعد
الشقة يقال قاظ يومنا اى اشتد حره قوله بالاهلاك بسبب قظيع كقحط
وظهور عدو قال الامام الثعلبى والامام البغوى يعذبكم عذابا اليما فى الاخرة
وقيل هو احتباس القطر عنهم وسأل نجدة بن نفيع ابن عباس عن هذه الآية
فقال ان رسول الله استنفر حيا من احياء العرب فتثاقلوا عنه فامسك عنهم
المطر وكان ذلك عذابهم انتهى قال الامام الواحدى فى الوسيط قال الزجاج هذا
وعيد شديد فى التخلف من الجهاد قال المفسرون هذه الآية خاصة فيمن استنفره
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فلم ينفر قوله مطيعين كاهل اليمن وابناء
فارس فى الكشاف ويستبدل بهم قوما آخرين خيرا منهم واطوع قال مولانا سنان
لم يقل اطوع ولا وصفهم بخير كما فعله الزمخشرى لان المناسب لعدم نفارهم
اثبات اصل الاطاعة لهؤلاء القوم لا زيادتها ولا خيريتهم منهم مع ان الظاهر
ان الواقع عكسه انتهى قلت ولعل الزمخشرى اثر هذا السبك لان من المتخلفين
الثلثة الذين خلفوا وكانوا من خيار الانصار سيما كعب بن مالك وهو من النقباء
ليلة العقبة وكذلك من المتخلفين من لم يعتذروا بالمعاذير الكاذبة وهم
طائفة من المتخلفين وهم المرادون بقوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم
الآية فالظاهر ههنا هو سبك الزمخشرى لانه اقتدى فى سبكه هذا للامام
الثعلبى والامام البغوى حيث قال وكل منهما يستبدل قوما غيركم خيرا منكم واطوع
قوله وقيل الضمير للرسول الخ قال صاحب الانتصاف ويقرب اعادة الضمير الى الرسول
ان الضمير فى قوله الا تنصروه عقيب ذلك عائد اليه اتفاقا انتهى قلنا نعم الا
ان الضمير فى قوله يعذبكم ويستبدل عائد اليه تعالى ثم بعد ذلك ذيل الكلام
بقوله تعالى والله على كل شئ قدير ثم اورد ما بعد هذا الكلام بطريق الفصل
لا بطريق الوصل قوله فحذف الجزاء وهو قوله فسينصره قوله واقيم ما هو كالدليل
عليه مقامه وهو قوله تعالى فقد نصره الله وانما لم يجعله جزاء الشرط اذ لا يصلح
لذلك بناء على ان النصرة الواقعة قبل وقوع مضمون الشرط لا يصح كونها جزاء
مترتبا على وقوع مضمون الشرط فى المستقبل ثم الظاهر للمص اسقاط كاف التشبيه
عن قوله كالدليل لان الدليل عند علماء العربية واهل الاصول ما يلزم من العلم به
العلم بشئ آخر واللزوم عندهم ليس بمعنى اللزوم المعتبر عند اهل الميزان اى امتناع
انفكاك الشئ عن الشئ بل بمعنى التحقق غالبا وما قاله مولانا سنان وتبعه
الشهاب وانما قال كالدليل لانه لا يلزم من احدى النصرتين الاخرى اذ هو
فعال لما يريد لكنه جرى على عوايد كرمه وان الكريم لا يقطع احسانه انتهى يرد
عليه انه ان اريد من قوله لا يلزم واللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فسلم ولا
يضرنا وان اريد اللزوم المعتبر عند اهل الشرع واهل العربية والاصول فهو فاسد
قوله وان لم تنصروه فقد اوجب الله له النصر حتى نصره فى مثل ذلك الوقت فلن
يخذله فى غيره فى الكشاف فان قلت كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط
قلت فيه وجهان احدهما ان لا تنصروه فسينصره من نصره حين لم يكن معه الا رجل

واحد ولا اقل من الواحد فدل بقوله فقد نصره الله الى انه سينصره فى المستقبل
كما نصره فى ذلك الوقت والثانى انه اوجب النصرة وجعله منصورا فى ذلك
الوقت فلن يخذل من بعده فى الانتصاف والتميز بين هذين الوجهين عسر و
الذى يتحرى منه انه فى الوجه الاول وعد بنصر مستقبل اكده الله تحقيقه
بوجود نظيره قبل وفى الوجه الثانى ليس وعدا باتيان النصر ولكن اخبار
عن استصحاب نصر ماض والامر فيهما متقارب انتهى وفيه نظر اذ قوله فلن
يخذله فى غيره من متفرعات ما قبله على قول الزمخشرى وتبعه المص
ولا شك ان الزمخشرى اعرف الناس بمقتضيات التراكيب وبموجبات اساليب
المقالات وقد ارتضيه المص ايضا وتبعه فيكون الثانى ايضا وعدا بنصر
على ابلغ وجه واكده فقوله ليس وعدا باتيان النصر الخ مخالف لنسق هذين
الامامين الجليلين ثم تقارب الوجهين ههنا غرضنا لان المقصود بيان
الجزاء المقدر ويكفى فيه تغاير اللفظين مع اتحاد المعنى فيهما على ان قوله
والامر فيهما متقارب آب عن قوله ليس وعدا باتيان النصر قال الامام الثعلبى
ان لا تنصروه فقد نصره الله هذا اعلام من الله سبحانه انه المتكفل بنصر
رسوله واظهار دينه اعانوه او لم يعينوه وانه قد نصره حين كان اولياؤه
قليلا واعداؤه كثيرا فكيف به اليوم وهو فى كثرة من العدد والعدد قال
الشيخ زكريا والحاصل ان الجزاء على الاول محذوف لاقامة ما يقوم مقامه
وعلى الثانى مذكور بالتقدير الذى ذكره انتهى وهو غير ظاهر بل الظاهر ان الجزاء
على كلا التقديرين محذوف قوله واسناد الاخراج الى الكفرة لان همهم باخراجه
او قتله تسبب لاذن الله تعالى له بالخروج فيكون اسناد الفعل اسناد الشئ
الى سببه فى الكشاف اسند الاخراج الى الكفار كما اسنده اليهم فى قوله من قريتك
التى اخرجتك لانهم حين هموا باخراجه اذن الله تعالى له فى الخروج فكانهم اخرجوه
انتهى وزاد المص او قتله زيادة على الكشاف اقتداء للامام الثعلبى وتبعه البغوى
حيث قال اذ اخرجه الذين كفروا من مكة حين مكروا به وارادوا تثبيته وهموا
بقتله وقد اقتصر الامام الواحدى عليه حيث قال فى بيان قوله تعالى اذ اخرجه
الذين كفروا حين قصدوا اهلاكه وتبعه ابو الفرج قوله وقرئ ثانى اثنين
بالسكون اى باسقاط الفتحة عن الياء فى ثانى قوله والغار نقب فى اعلى ثور
يعنى الغار المذكور ههنا فى النظم الشريف قوله مكثا فيه ثلثا اى رسول الله
وابو بكر مكثا فى الغار ثلثا قال مولانا ابن تمجيد اى مكث رسول الله عليه
السلام وابو بكر فى ذلك الغار ثلث ساعات انتهى وهو غلط فاحش وذهول
عظيم عما ورد فى كتب الاحاديث حتى فى صحيح البخارى ومسند الامام احمد و
تفسير ابن ابى حاتم وغيرها ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مكث فى الغار
ثلث ليال واعجب منه انه ذكر الامام فى تفسيره انه عليه السلام مكث فى الغار
بضعة عشر يوما ونقل ذلك عن تفسير ابى بكر الاصم سبحان الله وهو اجل فى
الروايات وقد كانت مؤلفات كثيرة فى السير مثل سيرة موسى بن عقبة وسيرة

عقبة وسيرة محمد ابن اسحق وسيرة ابن هشام وسيرة الواقدى وغيرها
مما هو مقبول عند المتقدمين والمتأخرين ومعتمد الحفاظ والائمة فروى
الامام عن رجل ليس هو مظنة لمعرفة الاحاديث واحوال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فروى منه شيئا كان يخالف اقوال هؤلاء الائمة الذين هم
رجال هذه الصنعة اللهم الهمنى رشدى واعذنى من شر نفسى قال تعالى اذ يقول
لصاحبه لا تحزن ان الله معنا روى الواحدى والبغوى وابو الفرج والشعبى قال
عاتب الله اهل الارض جميعا فى هذه الآية غير ابى بكر انتهى قال سفيان بن عيينة
خرج ابو بكر بهذه الآية من المعاتبة فى قوله ان لا تنصروه وقال ابن عطية بل
خرج بها كل من شاهد غزوة تبوك وانما المعاتبة لمن تخلف فقط قال مولانا
العلامة ولا يخفى ما فى التعبير المذكور من التعظيم للصديق اذ المعنى احد اثنين
والعدول الى ما ذكر للاشعار بانه عليه السلام كان تاليا لابى بكر فى دخولهما
فى الغار وقد كان كذلك قال مولانا ابو السعود وجعله عليه السلام ثانيهما
لمشى الصديق امامه ودخوله فى الغار اولا لكنسه وتسوية البساط كما ذكر
فى الاخبار تمحل مستغنى عنه انتهى وفيه نظر لانه قاس هذا التركيب على قوله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فكما ان قوله تعالى ثالث ثلثة
معناه احد الثلثة من غير اعتبار كونه ثالثا وتاليا للاثنين منها كذلك
معنا قوله ثانى اثنين احد اثنين من غير اعتبار كونه ثانيا مع انه ان سلم
ذلك فى الاول لم يسلم فى الثانى لاشعار التركيب التلو بحسب الاستعمال سيما
والقرائن دالة على التلو كما عرف هوية ثم انه لم يتحقق فيه قرينة صارفة
كما تحقق فى الاول لان النصارى لم يقولوا بان المسيح روح القدس سابقان
ذاتا ووجودا على الرب تعالى شانه قال ابن الحاجب فى الكافية وفى الثانى
ثالث ثلثة اى احدها وفى شرح الكافية مثل الرضى وغيره اى فى المفرد المتعدد
باعتبار حاله يقال ثالث ثلثة اى احدها لكن لا مطلقا بل باعتبار وقوعه
فى المرتبة الثالثة والرابعة والخامسة والا يلزم جواز ارادة الواحد الاول
من عاشر العشرة وذلك مستبعد جدا ومن العجايب ما وقع ههنا عن الامام فى
تفسيره فقال ههنا الرابع انه تعالى سماه ثانى اثنين فجعله ثانى محمد حال
كونهما فى الغار فبنى على هذا الكلام الفاسد الخارق لاجماع المفسرين مقالات
كثيرة مؤدية الى الالهاب سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن
يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وهذا حديث صحيح صححه غير واحد من
الحفاظ والى الله المشتكى ان اهالى زماننا لا يعدون الرجل عالما الا كان له
معرفة بالفلسفة والفلسفيات فيصفونه بالاتقان والتحقيق ويعتبرون
مقالاته وان كان اجهل الناس بالشرايع والشرعيات وبالعلوم العربية والفلسفيات

نسئل الله العفو والعافية في الوسيط قال الحسين بن فضل من انكر ان يكون
عمر او عثمان او واحدا من الصحابة كان صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فهو مبتدع ومن انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله كان كافرا
لانه رد نص القرآن قوله امنة الذي يسكن عندها القلوب في الكشاف
سكينة ما القي في قلبه من الامنة التي سكن عندها وعلم انهم لا يصلون
اليه قوله او على صاحبه وهو الاظهر لانه كان منزعجا في الوسيط قال
ابن عباس في رواية سعيد بن جبير على ابي بكر فاما النبي فكانت السكينة
عليه قبل ذلك في تفسير ابي الفرج وهو قول علي بن ابي طالب وابن عباس
وحبيب بن ابي ثابت واحتج من نصر هذا القول بان النبي عليه السلام
كان مطمئنا قال مولانا سعدي بل الاول هو الاظهر المناسب للمقام وانزال
السكينة لا يلزم ان يكون لرفع الانزعاج بل قد يكون لدفعه كما سبق في قصة
حنين والغار للتعقيب الذكري انتهى وفيه نظر اذ قوله عليه السلام ما ظنك
باثنين الله ثالثهما وقوله تعالى اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا كل
منهما نص صريح في انه عليه السلام مطمئن القلب لا انزعاج له بوجه في
هذا المقام ولا شك ان ارجاع ضمير عليه الى النبي آب عن كل من القولين فيحتاج
الكلام ههنا ح الى الاعتذار بان يقال انه من قبيل الدفع دون الرفع مع انه
كما لا حاجة الى الرفع ههنا كذلك لا حاجة الى الدفع ايضا لان الدافع ههنا هو
السكينة وهو قد حصل قبل ولم يزل بعد وكذا قوله تعالى فانزل الله سكينته
بالفاء التفريعية يأبى كل الاباء عن الارجاع المذكور حتى يحتاج المقام الى الاعتذار
والاحتياج الى القول فانه محمول على التعقيب الذكري فقوله هو الاظهر المناسب
للمقام خلاف الواقع ثم انه لم يظهر صارف فيما سبق كما ظهر ههنا على انا
نقول يحتمل ان يكون ذكر النبي هناك للتبرك مع اختصاص السكينة هنالك
للمؤمنين فيكون الكلام ح من قبيل قوله فاعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه وللرسول ولذي القربى الآية مع انا نقول بعد ذلك ان صرف الضمير
عن النبي الى ابي بكر رواية عن علي كرم الله وجهه وعن ابن عباس كما تحققت فدار
التفسير على الرواية ومن الذاهلين ههنا عن حقيقة الحال الحائمين حول
القيل والقال من قال فان قلت مجرد اثبات الانزعاج لا يقتضي ظهور رجوع
الضمير اليه بل لا بد معه من نفيه عن النبي عليه السلام قلت المراد بقوله كان
منزعجا انه ثبت انزعاجه وعلم ذلك بخلاف النبي فانه لم يعلم له الانزعاج
ولم يثبت فرجوع الضمير الى ما علم ازعاجه اولى من رجوعه الى ما ليس بمعلوم
الانزعاج ولا حاجة فيه الى انتفائه عن النبي عليه السلام ولو انتفى ذلك
عنه لما صح رجوع الضمير اليه مع انه جوزه انتهى فهذا الكلام من القائل
تسويد الاوراق بتلفيق كلمات لا طائل تحتها قال الحافظ ابو الفرج اذا وقع
الاتفاق ان هاء الكناية في ايده ترجع الى النبي فكيف تفارقها هاء عليه
وهما متفقان في نظم الكلام فالجواب ان كل حرف يرد الى الاليق به والسكينة

والسكينة انما يحتاج اليها المنزعج ولم يكن النبي منزعجا واما التأييد بالملائكة
فلم يكن الا للنبي ونظير هذا قوله لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه يعني
النبي وتسبحوه يعني الله عز وجل فلله در المص ما ادق نظره وما امتن مع المحافظة
والمراعاة للروايات الواردة في المقام فشكر الله تعالى سعيه وكساه جلابيب
رضوانه قوله اوليعينوه على العدو ويوم بدر والاحزاب وحنين قال ابن
عباس واقتصر عليه في الكشاف والذي ذكره المص اولا هو قول الزجاج قوله
فتكون الجملة معطوفة على قوله نصره الله تفريع على الوجه الثاني المروي عن ابن
عباس واما على الوجه الاول المنقول عن الزجاج فهو معطوف على قوله فانزل الله
وما قاله مولانا سنان لا يخفى ان هذا على كل من الوجهين لا على الوجه الثاني
فقط فلا وجه للفاء لايهامه الاختصاص بالوجه الثاني ففيه نظر ظاهر قوله
يعني الشرك او دعوة الكفر تفسير لكلمة السفلى بالشرك والعليا بالتوحيد
منقول عن ابن عباس في الوسيط وهذا قول اكثر المفسرين وقال ابن كيسان كلمة
الذين كفروا ما قدروا بينهم في الكيد به ليقتلوه فلم ينالوا املهم وكلمة الله وعد
الله انه ناصره وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء انتهى وقول المص او دعوة
الكفر وفي كلمة الله او دعوة الاسلام كان اتباعا للكشاف ولم اجده بهذا اللفظ
في كتب الاحاديث ولا في التفاسير المبنية على الروايات مثل تفسير ابن ابي حاتم
وابن جرير وابن المنذر وغيرهم قوله والمعنى وجعل ذلك بتخليص الرسول عن
ايدي الكفار فانه المبدأ قال مولانا سنان الظاهر ان كون كلمة الله هي العليا
داخل في المشار اليه فيدخل في حيز الجعل فيناسب قراءة النصب مع ان قيام
سياق كلامه في قراءة الرفع قلت هو داخل لكن لا من حيث تسليط الجعل
المذكور عليه بل من حيث ان كون كلمة الذين كفروا السفلى يستلزم كون كلمة
الله هي العليا ولا ينافي هذا قراءة الرفع فتأمل انتهى في حاشيه ابن تمجيد قال
ابو البقاء النصب ضعيف لان فيه دلالة على ان كلمة الله كانت سفلى فصيرت
عالية وليس كذلك وان التوكيد بالضمير المرفوع بالمنصوب بعيد اذ القياس
اياها اقول بيان الضعف بان فيه دلالة على ان كلمة الله كانت سفلى فصيرت
عالية ضعيف فانه يقال سبحان من كبر الفيل وصغر البعوض بمعنى سبحان
من خلق الفيل كبيرا وخلق البعوض صغيرا لا ان الفيل كان صغيرا فكبره الله
وان البعوض كان كبيرا فصغره الله كذا ما في الآية فان المعنى صيرهما من اول
الامر كذلك وامثال هذا كثيرة في كلام العرب وكذا تأكيد الضمير بضمير يخالف
اعرابه اعرابه في المحل جائز واقع في الاستعمال كما في نحو مررت بك انت وفي قوله
عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فان الضمير
المرفوع وهو انت في الموضعين وقع تأكيدا للضمير المجرور في بك وعليك قوله
فان المبدأ له اي فان تخليص الرسول هو المنشأ لذلك المجعول قوله او
بتأييده اياه بالملائكة في هذه المواطن عطف على قوله بتخليص الرسول
قال تعالى انفروا خفافا وثقالا في تفسير ابي الفرج ابن الجوزي سبب نزولها

ان المقداد جاء الى النبى وكان عظيما سمينا فشكى اليه وسئاله ان يأذن له
فنزلت هذه الآية قاله السدى وفى معنى خفافا وثقالا احد عشر قولا
احدها شيوخا وشبابا رواه انس عن ابى طلحة وبه قال الحسن والشعبى و
عكرمة ومجاهد وابو صالح وشمر بن عطية وابن زيد فى آخرين والثانى رجالة
وركبانا رواه عطا عن ابن عباس وبه قال الاوزاعى والثالث نشاط وغير
نشاط رواه العوفى عن ابن عباس وبه قال قتادة ومقاتل والرابع اغنياء و
فقراء ذوى عن ابن عباس ثم فى معنى هذا الوجه قولان احدهما ان الخفاف
ذو العسرة وقلة العيال والثقال ذوى العيال والميسرة قاله الفراء والثانى
ان الخفاف اهل الميسرة والثقال اهل العسرة حكى عن الزجاج والخامس ذوى
عيال وغير عيال قاله زيد بن اسلم والسادس ذوى ضياع وغير ذوى
ضياع قاله ابن زيد والسابع ذوى اشغال وغير ذوى اشغال قاله الحكم
والثامن اصحاء ومرضى قاله مرة الهمدانى وجويبر والتاسع غرابا ومتاهلين
قاله يمان ابن رباب والعاشر خفافا الى الطاعة وثقالا عن المخالفة والحادى
عشر خفافا من السلاح وثقالا اى الاستكثار منه ذكره الثعلبى فصل روى
عطاء الخراسانى عن ابن عباس ان هذه الآية منسوخة بقوله وما كان المؤمنون
لينفروا كافة وقال السدى نسخت بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى قوله
حتى نزل ليس على الاعمى حرج قال مولانا سنان فيه اشكال وهو ان هذه السورة
لما كانت آخر ما نزل لم يصح ان يكون نزول آية سورة اخرى اعنى هذه الآية
لدفع الحرج اللازم من الامر بالنفر خفافا وثقالا والحل انها آخر ما نزل
من السورة كما مر غير مرة فلا ينافيه نزول آية بعد هذه السورة هى بعض
من سورة اخرى ثم انهم قالوا هذه الآية اعنى انفروا خفافا وثقالا انسخت
بتلك الآية اعنى ليس على الاعمى حرج انتهى قلت والاحسن فى الجواب ان يقال
ان هذه الآية اعنى انفروا خفافا اول آية نزلت من سورة التوبة على ما روى
غير واحد من اصحاب الحديث مثل الفريابى وابى الشيخ وابن ابى شيبة وابن
المنذر واول السورة وآخرها نزلت بعد هذه الآية كما لطفت به هؤلاء
الاعلام فيجوز نزول آية بعد هذه الآية السابقة على جميع الآيات براءة
سواء كانت الآية النازلة بعدها من سورة براءة او من سورة اخرى
قوله بما امكن لكم منهما كليهما او احدهما ذلكم خير لكم من تركه قال مولانا
العلامة ذلكم خير لكم من الجهاد باحدهما ومن قال من تركه فلم يصب وكتب
فى الحاشية وكذا لم يصب فى قوله بما امكن لكم فيهما او احدهما انتهى فى تفسير
الحافظ ابى الفرج عند قوله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم قال القاضى
ابو يعلى وجب الجهاد بالمال والنفس جميعا لمن كان له مال وهو مريض
او مقعد او ضعيف لا يصلح للقتال فعليه الجهاد بان يعطيه غيره فيغزو به
كما يلزمه الجهاد بنفسه اذا كان قويا وان كان له مال وقوة فعليه
الجهاد بالنفس والمال ومن كان معدما عاجزا فعليه الجهاد بالنصح لله

لله ورسوله لقوله تعالى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا
لله ورسوله قوله ذلكم خير لكم فيه قولان احدهما ذلكم الجهاد خير لكم من تركه
والتثاقل عنه والثانى ذلكم الجهاد خير حاصل لكم ان كنتم تعلمون ما لكم من
الثواب انتهى قال الامام الواحدى فى الوسيط وجاهدوا باموالكم وانفسكم فى
سبيل الله هذا يدل على ان الموسر يجب عليه الجهاد بالمال اذا عجز عن الجهاد
بالبدن لزمانة او علة فوجوب الجهاد بالمال كوجوب بالبدن انتهى فظهر
ان قول الزمخشرى والمص بما امكن لكم منهما كليهما او احدهما ليس قولا
محدثا من عندهما بل معنى مروى عن نبى تفسيره على الروايات وكذا قول المص
خير لكم من تركه معنى اخذه من تفسير يبتنى على الرواية قال الامام النسفى ذلكم
خير لكم اى من تركه وليس هذا للتفضيل بل لاثبات اصل الخير اى ذلكم صلاح
وخير لكم وتركه فساد وشر لكم انتهى قال الامام القشيرى انفروا خفافا اى
فى حال الحضور قلبكم فلا يمسكم نصبكم لمجاهدات وثقالا اذا رددتم اليكم
فى مقاسات لقب المكابرات فان البيعة اخذت منكم فى المنشط والمكره
خفافا اذا كنتم محمولين فى حال الجمع وثقالا اذا كنتم متحملين فى اوان التفرقة
خفافا اذا جردتم عن رق المطالبات وثقالا اذا كان على قلوبكم ثقل الحاجات
قال تعالى لو كان عرضا قريبا فى تفسير ابى الفرج قال المفسرون نزلت فى المنافقين
الذين تخلفوا عن غزوة تبوك قال تعالى وسفرا قاصدا فى تفسير الامام الثعلبى
وموضعا قريبا قال المبرد قاصدا اذا قصد مثل تامر ولابن ورامح وقيل هو طريق
مقصود فجعلت صفته على تقدير فاعل كقوله عيشة راضية وماء دافق قوله
يقولون لو كان لنا استطاعة العدة او البدن فى الكشاف بالله متعلق بسيحلفون
او هو من جملة كلامهم والقول مراد فى الوجهين اى سيحلفون يعنى المتخلفين
عند رجوعك من غزوة تبوك معتذرين يقولون بالله لو استطعنا لخرجنا
معكم او سيحلفون بالله يقولون لو استطعنا قوله لخرجنا معكم ساد مسد
جوابى القسم والشرط قال ابو حيان ليس هذا بجيد بل للنحويين فى هذا مذهبان
احدهما ان لخرجنا هو جواب القسم وجواب لو محذوف على قاعدة اجتماع القسم
والشرط اذا تقدم القسم على الشرط وهو اختيار ابن عصفور والآخر ان
لخرجنا هو جواب لو وجواب القسم هو لو وجوابها وهذا اختيار ابن مالك
واما انه سد مسدهما فلا اعلم احدا ذهب اليه قال ويحتمل ان يؤول كلامه
على انه لما حذف جواب لو ودل عليه جواب القسم جعل كانه سد مسدهما
قوله وهو بدل من سيحلفون لان الحلف الكاذب ايقاع للنفس فى الهلاك
قال ابو حيان هذا بعيد لان الاهلاك ليس مرادفا للحلف ولا هو نوع منه
ولا يجوز ان يبدل فعل من فعل الا ان يكون مرادفا له او نوعا منه وقال
الحلبى يصح على انه بدل الاشتمال وذلك لان الحلف سبب للاهلاك فهو مشتمل
عليه فابدل المسبب من سببه لاشتماله عليه وله نظاير كثيرة منها قوله ان
على الله ان تبايعا تؤخذ كرها او تجئ طايعا فتؤخذ بدل من تبايع بدل الاشتمال

بالمعنى المذكور وليس احدهما نوعًا من الآخر انتهى قال الجلال السيوطى وهذا معنى
قول المص لانّ الحلف الكاذب ايقاع للنفس فى الهلاك قوله او حال من فاعله
فى الكشّاف ويحتمل ان يكون حالا من قوله لخرجنا اى لخرجنا معكم وان اهلكنا
انفسنا والقيناها فى التهلكة بما نحمّلها من المسير فى تلك الشقّة وجاء به
على لفظ الغايب لانّه مُخْبِرٌ عنهم الاترى انّه لو قيل سيحلفون بالله لو استطعنا
لخرجنا لكان سديدا يقال حلف ليفعلنّ ولافعلنّ فالغيبة على حكم الاخبار
والتكلّم على الحكاية انتهى قال مولانا سنان وامّا جعل يهلكون حالا من فاعل
لخرجنا معكم كما جوّزه الزمخشرى فتمحّل صريح غير مناسب لبلاغة القرأن وما
ذكره من التنظير ليس بنظير فتأمّل انتهى قلت وهو تهوّر واجتراء عظيم من مثل
مولانا على مثل الزمخشرى الذى هو المعيار والدّستور فى معرفة ما يناسب
بلاغة القرأن وما لا يناسبه ثمّ انّه قد استشهد الزمخشرى على ما ذكره
بشاهدين يشهد كلّ منهما على ما ذكره شهادة بيّنة نعم هو لا يساوى الوجه
الاوّل كما اعترف هو به الّا انّه لا يقال مع ذلك انّه غير مناسب لبلاغة
القرأن ولعلّ ترك المص ذلك للاكتفاء وطلبا للايجاز لا لانّه غير مناسب
لبلاغة القرأن لما سبق من المص ما يقارب منه فى سورة الاعراف فى قوله
تعالى سيغفر لنا قال مولانا ابو السّعود او حال من فاعل خرجنا جيئ به على
طريقة الاخبار عنهم كأنّه قيل نهلك انفسنا اى لخرجنا معك مهلكين
انفسنا كما فى قولك خلف ليفعلنّ مكان لافعلنّ انتهى وقد علم القاضى
والدانى انّ مولانا ابو السّعود ممن فرسان ميدان البلاغة فذكر هذا الوجه
عديلا لكون يهلكون حالا من فاعل سيحلفون مع ترك ذكر الجواز والاحتمال
فيه كما ذكره الزمخشرى تلميحا الى انّه ليس فيه ما يخلّ بالفصاحة وان كان
دون رتبة الوجه الاوّل فى الوضوح فنبّه على ذلك بالتأخير فالزمخشرى نبّه
على ذلك بقوله يحتمل ومولانا بذكره مؤخّرا ولكلّ وجهة هو موليها فرحم
الله عن الجميع ولقد ظننت حين كتبت هذا المحلّ انّ مولانا سنان ابو عذرة
هذه الشبهة ثمّ وقفت على انّها وقعت اقتداء لابى حيّان فنقلتها ههنا
بعينها قال وامّا كونها حالا من قوله لخرجنا فالذى نظهر انّ ذلك لا يجوز
لانّ قوله لخرجنا فيه ضمير المتكلّم فالذى يجرى عليه انّما يكون بضمير التكلّم فلو
كان حالا من ضمير لخرجنا لكان التّركيب نهلك انفسنا اى مهلكى انفسنا وامّا
قياسه ذلك على حلف بالله لافعلنّ وليفعلنّ فليس بصحيح لانّه اذا اجراه على
ضمير الغيبة لا يخرج منه الى ضمير المتكلّم لو قلت حلف زيد ليفعلنّ وانا قايم
على ان يكون وانا قايم حالا من ضمير ليفعلنّ لم يجز وكذا عكسه حلف زيد
لافعلنّ يقوم تريد قايما لم يجز وامّا قوله وجاء به على لفظ الغايب لانّه
مخبر عنهم فمغالطة ليس مخبرا عنهم بقوله لو استطعنا لخرجنا معكم بل هو
حاك لفظ قولهم ثمّ قال الاترى انّه لو قيل سيحلفون بالله لو استطاعوا
لخرجوا لكان سديدا الخ كلام صحيح لكنّه تعالى لم يقل ذلك اخبارا عنهم بل

بل حكاية والحال من جملة كلامهم المحكى فلا يجوز ان يخالف بين ذى الحال
وحاله لاشتراكهما فى العامل لو قلت قال زيد خرجت يضرب خالدا تريد
اضْرِبُ خالدا لم يجز ولو قلت قالت هند خرج زيد اَضْرِبُ خالدا تريد خرج
زيد ضاربا خالدا لم يجز انتهى قلت قال ابن الاثير فى المثل السّاير حين ابدى
بدايع المعانى وروايع النكت فى بعض آية من القرأن لعلّك تقول انّ النحوى
لا يسلّم هذه المعانى البديعة لظنّه انّها مخالفة لاصولهم وقواعدهم
لانّا نقول ليس امثال هذه النكات ممّا يدركه النحوى وانّما جلّ عنايتهم
فى وجوه الاعراب انتهى وفى كتاب البيان والتبيين للجاحظ ولم ار غاية
النحويّين الّا كلّ شعر فيه اعراب ولم ار غاية رواة الاشعار الّا كلّ شعر فيه
غريب او معنى صعب يحتاج الى الاستخراج ولم ار غاية رواة الاخبار الّا كلّ
شعر فيه الشاهد والمثل ورأيت عامّتهم فقد طالت مشاهدتى لهم لا يقفون
على الالفاظ المتخيّرة والمعانى المنتخبة وعلى الالفاظ العذبة والمخارج
السّهلة والدّيباجة الكريمة وعلى الطبع المتمكّن وعلى السّبك الجيد وعلى كل
كلام له ماء ورونق وعلى المعانى التى اذا صارت فى الصّدور عمرتها من
الفساد القديم وفتحت للسان باب البلاغة وذلّت الاقدام على مرافق الالفاظ
واشارت الى حسان المعانى ورأيت البصير بهذا الجوهر من الكلام فى رواة
الكتّاب اعمّ وعلى السنة حذّاق الشعراء اظهر انتهى وقد علم الموافق والمخالف
انّ ابا حيّان رجل نحوى لغوى مقرئ الّا انّه ليس له قدم راسخ فى فنّى الفصاحة
والبلاغة ولا هو معدود من المهرة والحذّاق فى صناعة المعانى والبيان
مثل الزمخشرى الذى هو فارس هذا الميدان وابو عذرة هذا الشان وابن
بجدة هذا الايوان فان شككت فى قولى هذا فانظر فى تواليف ابى حيّان
فانّك تجد اغلبها ركيك التركيب سمج العبارة وهى لنشق تلوق المتسبك فلو كان
له ذوق مثل ما للزمخشرى لما صدر منه امثال هذه التراكيب فاذا المرجع و
الملاذ فى معرفة ما يناسب بلاغة القرأن وما لا يناسبها الى مثل الزمخشرى
لا الى مثل ابى حيّان الذى جيبه الغلو التام فى وجوه الاعراب عن الملك والملكة
فى صناعتى المعانى والبيان ولقد سمعت عن بعض الفضلاء انّه كان ينكر هذين
الفنّين واحتياج النّاس اليهما الّا انّى ما رأيت هذا الكلام فى تواليفه الآن
والله اعلم بالصّواب واليه المرجع والمآب قوله كناية عن خطائه فانّ العفو
من روادفه فى الكشّاف كناية على الجناية لانّ العفو رادف لها ومعناه
اخطأت وبئس ما فعلت قال العلامة الطيبى قوله اخطأت وبئس ما فعلت
خطاء فاحش له وبئس ما فعل ولا اعلم كيف ذهب الى هذا القول الشنيع وانّه
العلم فى استخراج لطايف المعانى وذهب عنه انّ فى امثال هذه الاشارات
وهو تقديم العفو على الذنب اشعار بتعظيم المخاطب وتوقير حرمته قال على بن
الجهم يخاطب المتوكّل عفا الله عنك الا حرمة • تجود بفضلك ابن العلاء •
الم تر عبدا عدا طوره • ومولى عفاه ورشدا هدى • ومن سفيان بن

عينية انظروا الى هذا اللطف بدأ بالعفو قبل ان يعيّره بالذنب وامثال
هذا الذنب ممّا يتمنّى حصوله الا يرى الى قول بعض الصحابة عند نزول قوله
تعالى اذ همّت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما ما يسرّنا انّا لم نهم
بالذى هممنا به واخبرنا الله بانّه ولينا ثمّ قال وربّما يستعمل فيما لم يسبق
ذنب ولا يتصوّر كما تقول لمن تعظّمه عفا الله عنك ما صنعت فى امرى ورضى
الله عنك ما جوابك عن كلامى ومنه ما روى المص عن النبى صلّى الله تعالى
عليه وسلّم لقد عجبت من يوسف وكرمه وصبره والله يغفر له حين سئل
عن البقرات العجاف والسمان ولو كان مكانه ما اخبرتهم حتّى اشترط ان يخرجونى
الحديث مذكور فى سورة يوسف وهو لا يشعر الّا بالتعظيم انتهى قلت ومنه
ما ذكره على بن جهم اذ هو ايضا لا يشعر الّا بالتعظيم وكذا ما يستعمل فيما لم يسبق
ذنب فى الكشف عند قول الزمخشرى عفا الله عنك كناية عن الجناية ومعناه
اخطأت وبئسما فعلت اراد انّ الاصل ذلك وابدل بالعفو تعظيما لشانه
صلّى الله تعالى عليه وسلّم تنبيها على لطف مكانه ولذلك قدّم العفو على
ذكر ما يوجب الجناية وليس تفسيره هذا بناء على انّ العدول الى عفا الله
لا للتعظيم حتّى يخطّأ، وامّا المستعمل لمجرّد التعظيم فهو اذا كان دعاء الاخبار
على انّ الدعاء قد يستعمل للتعريض بالاستقصار كقوله عليه الصلوة و
السلام رحم الله اخى لوطا لقد كان ياوى الى ركن شديد وتحقيقه ان لا
يخلو عن حقارة شان المخاطب او الغائب حسب اختلاف الصيغة وامّا
التعظيم او التعريض فليس بمطّرد بل قد وقد انتهى اى قد يكون للتعظيم وقد
لا يكون له بل للتعريض انتهى قال صاحب الانتصاف عند هذا القول الزمخشرى
وليس له ان يفسّر هذه الآية بهذا التفسير وهو بين احد امرين امّا ان لا
يكون هو المراد وامّا ان يكون هو المراد ولكن قد اجلّ الله نبيّه الكريم عن
مخاطبته بصريح العيب ولطف به فى الكناية افلا تتأدّب بادب الله تعالى
وخصوصا فى حقّ المصطفى صلّى الله تعالى عليه وسلّم فالزمخشرى على كلا
التقديرين ذاهل عمّا يجب من حقّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم انتهى قلت اراد
العلّامة الطيبى بهذا الكلام المذكور ههنا بيان فساد تفسير الزمخشرى
ههنا وبطلانه والتشنيع عليه بانّه ذهل ذهولا تامّا عمّا اشار اليه
النظم الشريف بتعظيمه وتوقيره وذلك بتقديم العفو على ذكر ما تركه اولى ثمّ
ايّد هذه الاشارة الشريفة بقوله بقول على بن الجهم فيما يخاطب به الخليفة
المتوكّل وبقول الامام المجتهد الثبت الحافظ قدوة الائمّة سفيان بن عيينة
فهو على فرض كونه ذنبا ممّا يتمنّى حصوله وبقول الصحابى فى نزول قوله تعالى
اذ همّت طائفتان الآية وبورود استعمال مثل هذا التركيب عند العرب
الموثوق بعربيّتهم بدون ملاحظة صاحبه وبدون ارادته سبق الذنب
والجناية ثمّ بعد هذا كلّه ذكر صدور مثله عن الزمخشرى فيما رويه عن النبى
فى سورة يوسف فتلخّص من جميع ما ذكره العلّامة انّ الزمخشرى اخطاء ههنا

ههنا خطاء فاحشا وذهل ذهولا عظيما فيما ذكره فى تفسير قوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم من قوله كناية عن الجناية لانّ العفو رادف لها ومعناه
اخطأت وبئس ما فعلت فقول صاحب الكشف فى دفع تشنيع العلّامة
الطيبى وتوجيه كلام الزمخشرى اراد انّ الاصل ذلك وابدل بالعفو الخ
كلام فى غاية السقوط بحيث يمجّه الطباع السليمة ويستهجنه العارف باساليب
الكلام ثمّ انّ فى كلامه اضطراب واختلال بالآخرة يعرف ذلك بالتأمّل الصادق
ثمّ قول المص ههنا كناية عن خطائه فى الاذن فانّ العفو من روادفه محلّ
توقّف لما سمعت من قول على بن الجهم فيما خاطب به المتوكّل ومن قول العرب
العاربة فى استعمال امثال هذه التراكيب بدون سبق ذنب وبدون ملاحظته
ومن الحديث المروى عن رسول الله وكذلك ما اورده العلّامة الطيبى فى
اوّل كلامه وقد تركناه رومًا للايجاز من قوله تصديقا لقول الزمخشرى
كناية عن الجناية وهو كذلك وبنحوه ما يعزى الى الشافعى فى قوله اوّل الوقت
رضوان الله وآخره عفو الله انّ العفو يؤذن بسبق الذنب فيه خدشة
ظاهرة اذ السبك عن السبك مع ما اورد بعده امثالا للنظم الشريف
لا يلاحظ فيها سبق الذنب على ما تحقّقت بل لا يلائم فالاعتراف بانّ العفو
مؤذن بسبق الذنب فى كلّ مادّة على الاطلاق قد آب عمّا ذكره بعده من
الاحتجاجات فالاولى اسقاط هذا القول من البين ولقد احسن ههنا مولانا
ابو السعود عفا الله عنك صريح فى انّه سبحانه وتعالى عنه قد عفا عنه
عند استيذان المتخلّفين فى التخلّف معتذرين بعدم الاستطاعة واذنه
اعتمادا على ايمانهم ومواثيقهم بخلوّها على المزاحم من ترك الاولى والافضل
الذى هو التأنّى والتوقّف الى انجلاء الامر وانكشاف الحال وكذا مولانا سنان
ممّن احسن ههنا حيث قال وبهذا التقرير تبيّن انّه لا متمسّك فى الآية لمجوّزى
صدور الذنب عن الانبياء بعد النبوّة وانّه ليس بكناية عن الجناية ولا عن
الخطاء فى الاذن لما عرفت انّه من باب التلطّف يرشدك اليه ما روى عن النبى
عليه السلام فذكر ما نقله الطيبى عن الكشاف فى سورة يوسف **قوله** اى
ليس من عادة المؤمنين ان يستأذنوك فى ان يجاهدوا نفى العادة مستفاد
من نفى فعل المستقبل المراد به الاستمرار على نحو فلان يقرى الضيف ويحمى الحريم
قال التفتازانى حمله على نفى الاستمرار ولو حمله على الاستمرار النفى كما فى اكثر
المواضع اى عادتهم عدم الاستيذان لم يبعد **قوله** وانّ الخلّص منهم يبادرون
اليه ولا يوقفونه على الاذن فيه فضلا ان يستأذنوا فى التخلّف منه قال
صاحب الانتصاف وهذا الادب يجب ان يقتفى مطلقا فلا يليق بالمرء
ان يستأذن اخاه فى ان يسدى اليه معروفا ولا بالمضيف ان يستأذن
ضيفه فى ان يقدّم اليه طعاما فانّ الاستيذان فى هذا المواطن امارة التكلّف
وصلوات الله على خليله وسلامه لقد بلغ من كرمه وادبه مع ضيوفه انّه لا
يتعاطى شيئا من اسباب التهيّؤ للضيافة بمرأى منهم فلذلك مدحه الله على لسان

رسوله بهذه الخلة الجميلة والاداب الجليلة فقال تعالى فراغ الى اهله فجاء
بعجل سمين اى ذهب على خفاء منهم كيلا يشعروا به والمهتم بامر ضيفه بمرئ
منه ربما تعمد ذلك كالمستأذن له فى الضيافة فهذا من الاداب التى ينبغى
ان يتمسك بها ذو المروة واولو الفتوة واشد من الاستيذان فى الخروج
للجهاد ونصرة الدين التثاقل عن المبادرة اليه بعد الحض عليه والمناداة
واسوأ احوال المتثاقل وقد دعى الناس الى الغزاة ان يكون متمسكا بشعبة
من النفاق نعوذ بالله من التعرض لسخطه انتهى فى الوسيط قال الزجاج اعلم الله
نبيه ان علامة النفاق فى ذلك الاستيذان من الامام فى الجهاد غير مذموم
فى تفسير ابى الفرج روى عن ابن عباس انه قال نسخت هذه الآية بقوله لم يذهبوا
حتى يستأذنوه الى الاخر الآية قال ابو سليمن الدمشقى وليس للنسخ ههنا مدخل
لامكان العمل بالاثنين وذلك انه انما عاب على المنافقين ان يستأذنوه
عن الجهاد من غير عذر واجاز للمؤمنين الاستيذان بما يعرض لهم من حاجة و
كان المنافقون اذا كانوا معه فعرضت لهم حاجة ذهبوا من غير استيذانه
انتهى قلت اذا صحت رواية النسخ عن ابن عباس فلا وجه لما قاله ابو سليمن لانه
رأى ومثله لا يصادم الرواية سيما اذا صحت قوله شهادة لهم بالتقوى وعدة
لهم بثوابه قال العلامة الطيبى اما الشهادة فمن وضع الظاهر موضع المضمر
او ارادة الجنس فالمتقين فيدخلون فيه دخولا اوليا واما العدة فان مقتضى
العلم بعد ذكر اعمال العباد خيرا او شرا اما الوعد بالثواب او الوعيد بالعقاب
قوله والوازع عنه اى الدافع والمانع عن الجهاد قوله الايمان وعدم الايمان بهما
اى الباعث على الجهاد الايمان والمانع عنه عدم الايمان بالله واليوم الآخر قوله
يترددون فى الكشاف يترددون عبارة عن التحير لان التردد ديدن المتحير
كما ان الثبات والاستقرار ديدن المتبصر قوله وقرئ عُدَّه بحذف التاء عند
الاضافة بضم العين وتشديد الدال مضافا الى الضمير العائد الى الخروج يعنى
عدته فعل بالعدة ما فُعل بالعدة بحذف تاء التانيث الذى جيئ به عوضا
عن الواو فى مصدر وعد استغناء عنه بالمضاف اليه فشبه به تاء العُدّة
وان لم تكن عوضا عن شئ فحذف عند الاضافة وفى الكواشى وقرئ عُدَّه
جمع عُدّة على عُدد ثم ادغم الدال فى الدال ثم اضافه الى الضمير الخروج انتهى
فكلام المص يشعر بانه مفرد مضاف الى الضمير وكلام الكواشى مشعر بانه جمع
مضاف فبين الكلامين منافاة لكن كلام المص موافق لكلام الزمخشرى
وهو اعرف بالتراكيب العربية واستعمالاتها واوثق من صاحب الكواشى قوله
استدراك عن مفهوم قوله ولو ارادوا الخروج كانه قال ما خرجوا ولكن
تثبطوا فى الكشاف فان قلت كيف موقع حرف الاستدراك قلت لما كان
قوله ولو ارادوا الخروج معطيا معنى نفى خروجهم واستعدادهم للغزو قيل
ولكن كره الله انبعاثهم كانه قيل ما خرجوا ولكن تثبطوا عن الخروج لكراهة
انبعاثهم كما تقول ما احسن الى زيد ولكن اساء اليه انتهى قال ابو حيان وليست

الآية نظير هذا المثال لان المثال واقع فيه لكن بين ضدين والآية
لكن واقعة فيها بين متفقين من جهة المعنى والانبعاث الانطلاق والنهوض
قال مولانا سعدى فى صحة الاستدراك على ما قالوا بحث والظاهر ان لكن ههنا
للتأكيد قوله تمثيل لالقاء الله تعالى كراهة الخروج فى قلوبهم او وسوسة الشيطان
بالامر بالقعود او حكاية قول بعضهم لبعض او اذن الرسول لهم فى تفسير ابى
الفرج وقيل اقعدوا فى القائل لهم ذلك ثلثة اقوال احدها انهم الهموا ذلك
خذلانا لهم قاله مقاتل والثانى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قاله
غضبا عليهم والثالث انه قول بعضهم لبعض ذكرهما الماوردى وفى المراد
بالقاعدين قولان احدهما انهم القاعدون بعذر كالنساء والصبيان ذكره
على بن عيسى والثانى انهم القاعدون بغير عذر قاله ابن السائب انتهى قلت
الظاهر للمص ان يقول او قول الرسول غضبا عليهم بدل قوله او اذن الرسول لهم
قوله يحتمل المعذورين وغيرهم المعذورين مثل النساء والصبيان والمرضى و
الزمنا والعميان كما يشعر بذلك كلام ابى الفرج وغير ان يثبت ويتحقق المعذورين
من قعدوا من اهل المدينة بغير عذر شرعى منهم قوله ولا يستلزم ذلك ان يكون
لهم خبالا اى ان يثبت ويتحقق للمؤمنين الذين خرجوا مع رسول الله خبال
قوله لان الزيادة باعتبار اعم العام اذ التقدير ما زادوكم شيئا كما ذكره
قبل الا ما زادوكم خيرا الا خبالا قوله ولا حل هذا التوهم اى توهم ان للمؤمنين
الذين خرجوا مع رسول الله خبالا مع انه ليس كذلك قوله جعل الاستثناء منقطعا
لعدم دخوله ح فى المستثنى منه اذ التقدير ما زادوهم خيرا الا خبالا قوله وليس
كذلك اى وليس الاستثناء منقطعا قوله لانه لا يكون مفرغا اى لان الاستثناء
المنقطع لا يصح ان يكون مفرغا فى الكشاف الا خبالا ليس من الاستثناء المنقطع
فى شئ كما يقولون لان الاستثناء المنقطع هو ان يكون المستثنى من غير جنس
المستثنى منه كقولك ما زادوكم خيرا الا خبالا والمستثنى منه فى هذا الكلام
غير مذكور واذا لم يذكر وقع الاستثناء من اعم العام الذى هو الشئ فكان
الاستثناء متصلا لان الخبال بعض اعم العام كانه قيل ما زادوكم الا خبالا و
الخبال الفساد والشر قال ابو حيان لو خرجوا فيكم الآية لما خرج عليه السلام
ضرب عسكره على ثنية الوداع وضرب عبد الله بن ابى عسكره اسفل منها
ولم يكن باقل العسكرين فلما سار تخلف عنه عبد الله بمن تخلف فنزلت
ثم قال وهذا الاستثناء متصل وهو مفرغ اذ المفعول الثانى لزاد لم يذكر
وقد كان فى هذه الغزوة منافقون ولا شك ان لهم خبالا فلو خرج
هؤلاء لتألبوا فزاد الخبال قال مولانا سعدى تظهر انه لا فساد فى
هذا الاستلزام ولو ثبت انتهى اقول وفيه نظر لانه اراد من هذا الاستلزام
الذى ذكره القاضى بقوله ولا يستلزم ذلك ان يكون لهم خبال فاسد فهو صحيح
بالاتفاق من الجميع اى من ذهب الى كون الاستثناء ههنا منقطعا او من ذهب
الى كونه متصلا اما من ذهب الى الانقطاع فلانه انما ذهب اليه لفراره

عن هذا الفساد واما من ذهب الى الاتصال فلانه قال بانه على تقدير
الاتصال ايضا لم يثبت هذا الاستلزام اى لو خرج المنافقون الذين
تخلفوا مع رسول الله يتحقق زيادة الخبال الا اما اصل الخبال فلتحققه فى
فى المؤمنين بدون خروج المنافقين واما الزيادة فلتحقق بخروجهم مع
الاصحاب فاتفق الجمع على ان هذا اللازم فاسد فعند من حمل على الانقطاع
يلزم هذا اللازم لو حمل على الاتصال وعند من حمل على الاتصال مثل الزمخشرى
والمص ومن تبعهما لا يلزم هذا اللازم وان حمل على الاتصال بناء على ان
الخبال استثناء من اعم الاحوال كما بينه المص وان اراد مولانا من هذا
الاستلزام الاستلزام الذى ذكره ابو حيان فسلم انه لا فساد فى هذا
الاستلزام لو ثبت لانه لم يلزم من ذلك نسبة الخبال الى اصحاب
رسول الله الذين خرجوا معه عليه السلام فى هذا الغزو واللازم الفاسد
هو نسبة الخبال الى هؤلاء الاصحاب والآية مظنة لتوهم تلك النسبة
باتفاق من الموافق فى الاتصال والمخالف فيه وليس الزمخشرى والمص
ومن خالفهما فى الاتصال قائلين بفساد الملازمة التى ذكرها ابو حيان
وانما الذى يهربون عنه الملازمة التى توهم فيها نسبة الخبال الى المؤمنين
الذين خرجوا مع رسول الله فى هذا الغزو فان اراد ابو حيان ايضا بهذا
القول الرد والاعتراض على الزمخشرى ومن تبعه فهو فاسد ايضا لانهم لم
يقولوا بفساد هذا اللازم حتى يقابلهم ابو حيان بصحته كما تحققت وان
اراد به بيان الواقع فالموافق والمخالف ليسوا فى صدد ذلك اللزوم ودفعه
لعدم الحاجة اليه وفى تفسير الحافظ ابى الفرج فان قيل كان الصحابة كان
فيهم خبال حتى قيل ما زادوكم الا خبالا فالجواب انه من الاستثناء المنقطع
والمعنى ما زادوكم قوة لكن اوقعوا بينكم خبالا انتهى فالآية مظنة توهم
المعنى الفاسد فذهب بعضهم فرارا عن ذلك الى الاستثناء المنقطع مثل
الحافظ ابى الفرج واضرابه وذهب بعضهم الى ان الاستثناء متصل لكن يحمل
الاستثناء عن اعم الاحوال فالكل مجمعون على ان المحل مظنة لتوهم المعنى
الفاسد قال الامام النسفى فى التيسير وليس معناه انهم كانوا فى فساد و
المنافقون زادوا فى فسادهم لكن معناه لو خرجوا فيكم ما زادوكم قوة ولكن
اوقعوا افسادا انتهى ويؤيد الايهام المذكور ان مرجع الضمير البارز فى
زادوكم المنافقون ولفظة كم عبارة عن المؤمنين الذين خرجوا مع رسول
الله ففاعل الزيادة المنافقون الذين قدر خروجهم وموقع الزيادة
ومحلها هم المؤمنون على ظاهر النظم ولا مجال لحمل المؤمنين هنا على
المعنى الاعم اى سواء كان مؤمنا فى الصورة او فى الحقيقة لمكان المقابلة
بالمنافقين ومن الذاهلين فى هذا المقام الشهاب الخفاجى حيث قال و
قد التزم بعضهم صحة الاستلزام لانه كان فى تلك الغزوة منافقون
لهم خبال فلو خرج هؤلاء واجتمعوا بهم زاد الخبال فلا فساد فى هذا

فى هذا الاستلزام لو ثبت انتهى فنقل مثل مولانا سعدى عن كون ظاهر الآية
موهما لخلاف المقصود كما تحققت وكأن مولانا سنان ايضا لم يفهم ههنا
حق الفهم مرادى الزمخشرى والمص حيث اورد ههنا كلاما ليس فيه شفاء
لعليل ولا رواء لغليل قوله ولا سرعوا ركائبهم بينكم بالنميمة والتضريب والهزيمة
والتخذيل من وضع البعير وضعا اذا اسرع قال الطيبى يعنى انه من الاستعارة
التبعية شبه سرعة افسادهم لذات البين بالنمائم بسرعة سير الركائب
ثم استعير لها الايضاع وهو اسراع البعير واصل الاستعارة ولا وضعوا ركائب
نمائمهم خلالكم ثم حذف النمائم واقيم المضاف اليه مقامها لدلالة سياق
الكلام على ان المراد النميمة ثم حذف الركائب قال المولى التفتازانى ولو قدر و
لا وضعوا النمائم على انها استعارة مكنية والايضاع تخييل لكفى انتهى ويخطر
بالبال وجه لم اجد فى كلام احد ينطق به وهو ان يحمل ولا وضعوا خلالكم على معناه
الحقيقى لا على الاستعارة مطلقا والمعنى ولاسرعوا ركائبهم فى ذهابهم مع
العسكر ملتبسين بالنميمة والتضريب والهزيمة والتخذيل ولا اقول جريان هذا
المعنى الحقيقى فى النظم الشريف فقط بل جريانه فى سبك الزمخشرى والمص
الواقع فى بيان هذا النظم الشريف ولم اجد فى سبكهما شيئا يأبى عن حمله على
المعنى الحقيقى فليس المراد من لفظ ركائبهم فى سبكى الزمخشرى والمص النمائم
بل ما ركبوا عليهم من البعران فلم يكن ح فى الركائب استعارة مكنية ولا فى
اوضعوا استعارة تخييلية قوله والجملة حال من الضمير فى اوضعوا اى لا وضعوا
حال كونهم باغين اى طالبين الفتنة لكم والمراد بالفتنة افتراق الكلمة
قال تعالى وفيكم سماعون لهم يجوز ان يكون حالا من فاعل يبغونكم ومن
مفعوله لاشتمال هذه الجملة على ضمير كل واحد منهما ويجوز ان يكون مستأنفا
قوله ضعفة يسمعون قولهم فعلى هذا يكون اللام فى لهم للتقوية لكون
العامل ليس باصيل قوله او نمامون يسمعون حديثكم للنقل اليهم فعلى هذا
يكون اللام فى لهم للتعليل اى سماعون حديثكم لاجل النقل اليهم قوله كما تخلفوا
عن تبوك اى وهو هذه الغزوة قوله والآيتان لتسلية الرسول والمؤمنين
اى آية لو خرجوا وآية لقد ابتغوا الفتنة من قبل قوله وبيان ما ثبطهم الله
لاجله وبيان بالجر عطف على تسلية الرسول والمؤمنين قوله وكره انبعاثهم
اى ولبيان ما كره انبعاثهم لاجله قوله وهتك استارهم هو مع ما بعده
بالجر عطف على بيان ما ثبطهم الله قوله وازاحة اعتذارهم اى ولدفع اعتذارهم
قوله تداركا لما فوت الرسول بالمبادرة الى الاذن تعليل للتسلية وما
عطف عليه وما فوته هو هتك استارهم وكشف اسرارهم ودفع اعتذارهم
وهذا الكلام من المص اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما الامام فى تفسيره
اما السؤال وهو ان خروجهم مع النبى اما مصلحة فلم كره انبعاثهم وثبطهم
او مفسدة فلم عاتب نبيه عليه السلام فى اذنه لهم ثم اورد لدفع هذه
الشبهة جوابين الاول مبنى على انه عليه السلام لم يأذن لهم فى القعود

والثاني مبني على انه عليه السلام اذن لهم في القعود وذكر في هذا التقدير
وجوها اربعة والجواب الذي اشار اليه المص لدفع هذه الشبهة هو خلاصة
الجواب الذي ذكره الامام في الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرها
الامام المبنية على تقدير اذنه عليه السلام في القعود لهم هذا وذكر
الامام في الجواب الاول عن هذه الشبهة نقلا عن تفسير ابي مسلم الاصفهاني
ما هو من العجب العجاب ولولا اجلالا لذا الامام عند الانام وارتضائه لهذا
المنقول لما تعرضت لبيان فساده لانه اظهر بطلانا وابين فسادا بحيث
لا يحتاج عند اهله الى البيان فاذكر هذا الكلام بعينه من الامام ثم انبه
على بطلانه وفساده ارغاما للمتفلسفين وشفقة للمبتدئين القاصرين
في الاحاديث والاثار والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال الامام بعد
ايراد هذه الشبهة والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة
بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الاية بشرح تلك المفاسد وهو قوله لو
خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا الاية بقي ان يقال فلما كان الاصوب الاصلح ان
لا يخرجوا فلم عاتب الرسول في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال
ليس قوله لم اذنت لهم انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان قد اذن لهم في
القعود بل يحتمل ان يقال انهم استاذنوه في الخروج معه فاذن لهم فيه وعلى
هذا التقدير فانه يسقط السؤال قال ابو مسلم والدليل عليه ان هذه
الاية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك على انه صلى الله
تعالى عليه وسلم اذن لهم في الخروج معه وتاكد ذلك بسائر الايات منها
قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا
معي ابدا ومنها قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى قوله قل لن تتبعونا
فهذا دفع هذا السؤال على طريقة ابي مسلم انتهى وانت خبير بان هذا القول
من ابي مسلم الاصفهاني قول خارق لاجماع المفسرين الذين بنوا تفاسيرهم على
الروايات مثل عبد الرزاق وابن جرير وابن ابي حاتم وابو الشيخ والنحاس في
ناسخه ومثل الامام الثعلبي والواحدي والبغوي وابي الفرج والقرطبي وغيرهم
فكلهم مجمعون ومتفقون على ان المراد من اذنه عليه السلام في قوله تعالى
لم اذنت لهم اذنه عليه السلام للمنافقين فيما استاذنوه وما استاذنوه
منه عليه السلام في قصده عليه السلام لغزوة تبوك الا لتخلفهم عنها
سبحان الله افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فهب ان ابا مسلم
رجل معتزلي لا يتقيد بالروايات في دين الله وائمة العمدة عنده في القول
في دين الله رايه وهواه لكن الامام يدعي انه من اهل الحق واهل الحق سيما
الاشاعرة سداهم ولحمتهم في الاصول الدينية وتفسير الايات التقيد بالروايات
الواردة عن رسول الله وعن الصحابة والتابعين فبعد ذلك اتبع واقتدى
رجل لا يتقيد في الاصول الدينية وفي تفسير الايات بالروايات بل اتخذ
الهه هواه وان عقله راجح عنده على كتاب الله وسنة رسول الله ثم احتجاجه

ثم احتجاجه بالايات التي ذكرها في اثبات مدعاه الباطل دليل واضح وبرهان
ساطع على انه اجهل خلق الله في معرفة الايات وصناعة التفسير اذ ليس
في تلك الايات دليل بوجه على مدعاه الباطل ههنا فيا سبحان الله كيف
يتصدى تفسير كتاب الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
صاحب مثل هذه البضاعة المزجاة وافي لمن جعل مثله قدرة في
تفسير كتاب الله المجيد **قوله** او في الفتنة بنساء الروم لما روي ان جد بن
قيس قال قد علمت الانصار اني مولع بالنساء فلا تفتني ببنات اصفر
ولكني اعينك بمالي فاتركني في الكشاف ايذن لي في القعود ولا تفتني
ولا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فاني ان تخلفت بغير اذنك
اثمت وقيل ولا تلقني في الهلكة فاني اذا خرجت معك هلك مالي وعيالي
وقيل قال الجد بن قيس قد علمت الانصار اني مستهتر بالنساء فلا تفتني
ببنات الاصفر يعني نساء الروم انتهى قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي ومنهم
يعني المنافقين من يقول ائذن لي في القعود عن الجهاد وهو الجد بن
قيس وفي قوله ولا تفتني اربعة اقوال احدها لا تفتني بالنساء قاله ابن
عباس ومجاهد وابن زيد والثاني لا تكسبني الاثم بامرك اياي بالخروج
وهو غير ميسر لي فاثم بالمخالفة قاله الحسن وقتادة والزجاج والثالث
لا تكفرني بالزامك اياي الخروج قاله الضحاك والرابع لا تصرفني عن شغلي
قاله ابن بحر انتهى قلت فالمعاني الثلثة التي ذكرها الزمخشري كل منها مروي
عن الائمة كما رايت الا ان المعنى الذي ذكره المص في المرتبة الثالثة اقتداء
للزمخشري هو المعنى المرفوع الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وثبت
بطرق متعددة ورواه غير واحد من الصحابة فمن له معرفة بصناعة الحديث
يعلم انه لا يدانيه في الصحة والرفع والثبوت غيره من المعاني المذكورة ههنا
فكان على المص تقديم هذا المعنى على غيره وكان على الزمخشري اسقاط صيغة
التمريض مع التقديم والعجب ان مولانا ابو السعود عند ذكره هذا المعنى الذي
هو اصح المعاني واثبتها في هذا الباب لم يقنع بتاخيره عن المعنيين فقط مثل
المصنف بل اورده بصيغة التمريض مثل الزمخشري وما ذلك الا لتساهله
وقلة التفاته في صناعة الحديث ثم ان الزمخشري والمص لم يذكرا قول
الضحاك بل اقتصرا على الاقوال الثلثة لانه غير خارج في الحقيقة عن المعنى
الذي ذكراه اولا وهو قول الحسن وقتادة والزجاج كما علمت وقد ذكر الامام
النسفي ههنا معاني ثلثة لم يذكر قائلها فقال وقيل اراد بالفتنة الردة
اذا دعوته الى النصرانية وقيل اراد به انا عسى ان نواقعهن قبل القسمة
فوقعنا في الفتنة اي الاثم وقيل اراد به انا لنشتغل بهن ونفتتن بهن
فشغلنا ذلك عن طلب المعاش وعن الخروج للجهاد انتهى جد بن قيس
بالجيم والدال المشددة من اهل المدينة من بني سلمة فلما نزلت هذه الاية
قال رسول الله لبني سلمة من سيدكم يا بني سلمة قالوا جد بن قيس غير انه

الجيل جبان فقال النبى عليه السلام واى داءٍ ادْوَى من البخل بل سيدكم
الفتى الابيض الجعد بشر بن البراء ابن معرور انتهى وكان منافقاً وهو الذى
ترك البيعة حين بايع الاصحاب بيعة الرضوان فى الحديبية فبقى وحده مختفياً
تحت بعيره ومولع بفتح اللام بمعنى كثير الشغف والمحبة لهن اومو افعتهن
من غير حل وبنوا الاصفر وبنات الاصفر جيل يقال لهم الروم قال الامام الثعلبى
وانما سموا بذلك لان الحبشة غلبت على ناحية الروم فولدت لهم بنات
قد اخذن من بياض الروم وسواد الحبشة قال مولانا ابن كمال يقال
لهم بنوا الاصفر ويقال لنسائهم بنات الاصفر والاصفر رجل من الحبشة ملك
الروم فاتخذ من نسائهم كل حسناء فولدت له بنين وبنات اخذت من
بياض الروم وسواد الحبشة والسواد والبياض اذا اجتمعا حدث صفرة
انتهى وفى هذا الكلام اضطراب اذ اول كلامه يدل على ان الاضافة من
قبيل نسبة القوم الى جده الاعلى وآخره يدل على انها من قبيل نسبة الشئ
الى ما وصف به فبنوا الاصفر على هذا بنو اللون الاصفر اى ما لا ذهو
مصاحبوه واما على الاول اولاده وانسابه وكلام الامام الثعلبى يشعر
بان الاضافة من قبيل نسبة الشئ الى ما وصف به فآخر كلام مولانا موافق
لقول الثعلبى واوله مخالف له **قوله** اى ان الفتنة هى التى سقطوا فيها وهى
فتنة التخلف اوظهور النفاق لاما احترزوا عنه قال العلامة الطيبى
التخصيص يفيده تقديم الظرف على عامله والتحقيق من تصدير الجملة باداة
التنبيه فانها تدل على تحقيق ما بعدها انتهى قال ابو حيان ولفظة سقطوا
تنبئ عن تمكن وقوعهم فيها انتهى قال التفتازانى الكلام اعنى الا فى الفتنة
سقطوا لا فى غير الفتنة رد لمقالتهم انا لو تخلفنا بالاذن لوقعنا فى
غير الفتنة لا فى الفتنة انتهى وقول المص لاما احترزوا عنها زيادة زادها
على كلام الكشاف وذكرها من لوازم المقام **قوله** جامعة لهم يوم القيمة
او الآن لان احاطة قال التفتازانى فعلى الاول المجاز فى محيط حيث استعمل
فى الاستقبال وعلى الثانى فى جهنم حيث استعمل فى الاسباب او الكلام تمثيل
شبهت حالهم فى احاطة الاسباب بحالهم فى احاطة النار قال مولانا سنان
قوله المجاز فى محيط حيث استعمل فى الاستقبال ليس بشئ لان اسم الفاعل
وان لم يدل بحسب الوضع على شئ من الازمنة الثلثة الا انه لا يخلو عن
احد الازمنة فتعين واحد منها فى موارد استعمالاته بحسب قرائن
تخص بمواقعه وكذلك قوله وعلى الثانى فى جهنم حيث استعمل فى الاسباب
ليس بشئ ايضا لان صاحب الكشاف قال فى بيان قوله تعالى محيطة بالكافرين
يعنى انها تحيط بهم يوم القيمة او هى محيطة بهم الآن لان اسباب الاحاطة
معهم فكأنهم فى وسطها فهذا الكلام من الزمخشرى يقتضى ان يكون
تمثيلاً ولعل هذا القائل جعل الضمير فى واسطها راجعا الى الاسباب لا الى
جهنم فالمعنى ان اسباب الاحاطة معهم فكأنهم فى وسطها ثم جعل جهنم

جهنم مجازاً عن الاسباب ولا يخفى انه بعيد عن الفهم لا ينبغى اليه الوهم
فلا يليق ان يحمل كلام الزمخشرى عليه انتهى وهذا الكلام الثانى فى تخريج
كلام الزمخشرى خبط ظاهر من مولانا ناشئ من عدم فهم مراد الزمخشرى
والتفتازانى واما الكلام الاول من مولانا فى الرد فجوابه ان ما ذكره
التفتازانى مبنى على ان اسم الفاعل حقيقة فى الحال كما حقق فى محله قال
مولانا العلامة والمراد احاطة اسبابها بهم فوضع المسبب موضع السبب
اشعاراً بشدة ايجابه له كقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى
ظلما انما يأكلون فى بطونهم ناراً انتهى **قال** تعالى ان تصبك حسنة
تسؤهم اخرج ابن ابى حاتم عن جابر بن عبد الله قال جعل المنافقون الذين
تخلفوا بالمدينة يخبرون عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اخبار السوء
يقولون ان محمدا واصحابه قد جهدوا فى سفرهم وهلكوا فبلغهم تكذيب
حديثهم وعافية النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه فساءهم ذلك
فانزل الله ان تصبك حسنة الآية **قال** تعالى يقولوا قد اخذنا امرنا
من قبل قال مجاهد اى حذرنا قال السدى قد اخذنا امرنا فى القعود
من قبل ان تصيبهم **قال** تعالى قل لن يصيبنا قل لهم يا محمد لن يصيبنا خير
وشر وشدة ورخاء الا ما كتب الله لنا قضى الامر الله لنا وكتب فى اللوح
المحفوظ كذا فى الوسيط اخرج ابن ابى حاتم عن مسلم بن يسار الكلام فى
القضاء والقدر واديان عريضان يهلك الناس ولا يدرك غورهما
فاعمل عمل رجل يعلم انه لا ينجيه الا عمله وتوكل توكل رجل يعلم انه لا يصيبه
الا ما كتب الله له **قوله** الا ما اختصنا باثباته وايجابه من النصرة والشهادة
او ما كتب لاجلنا فى اللوح لا يتغير بموافقتكم ولا بمخالفتكم فى الكشاف
واللام فى قوله الا ما كتب الله لنا مفيدة معنى الاختصاص كانه قيل لن يصيبنا
الا ما اختصنا الله باثباته وايجابه من النصرة عليكم او الشهادة الا ترى
الى قوله هو مولانا اى الذى هو يتولانا ونتولاه ذلك بان الله مولى الذين
آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم انتهى وكان ينبغى للمص ان يذكر المعنى الثانى
اولا والمعنى الاول ثانيا لان المعنى الذى ذكره اولا هو المنقول عن الزجاج
والمعنى الذى ذكره ثانيا هو المروى عن الصحابة والتابعين ومن جملتهم
ابن عباس لكنه مع ذلك نسق المص احسن من نسق الزمخشرى حيث ترك
رواية ابن عباس واقتصر على المعنى المنقول عن الزجاج وممن اتبع لصاحب
الكشاف واقتصر على معنى الزجاج ابو السعود مع ان الاولى عليه الاقتصار
على المعنى المروى عن ابن عباس او ذكره مع المعنى المنقول عن الزجاج قال مولانا
العلامة لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا يعنى فى اللوح المحفوظ امر الله نبيه
ان يرد على المنافقين بان يعلمهم ان الشئ يعتقدونه مصيبة ليس كما
اعتقدوه بل الجميع مما كتبه الله للمؤمنين فاما ان يكون ظفرا وسرورا فى
الدنيا واما ان يكون ذخرا للآخرة يرشدك الى هذا قوله تعالى هو مولينا اى الذى

هو يتولّينا فانّه لتأكيد ما سبق من الاختصاص واما ما قيل انّ المعنى الامر
كتب الله لنا فى اللوح وجفّ به القلم فلا يتغيّر هوا فقتكم ولا بمحا لفتكم فلا
يناسب المقام لانّه لا يصلح ردّا لهم ثمّ انّه على وفق ما قاله الجبريّة انتهى وفيه
نظر لما علمت انّه منقول عن الصّحابة والتّابعين فى بيان الآية والتفريع الذى
ذكره المص ههنا هو المناسب لمعنى الحديث عند الحفّاظ وطرقه المرويّة روايات
مختلفة تقتضى ذلك لا ما ذكره مولانا من التفريع فانّه ينشاء من المعنى المنقول
عن الزجاج وقد خلط مولانا المعنيين المنقولين فجعلهما واحدا وهو غفلة
عن حقيقة كلّ من المعنيين اذ محصّل المعنى المنقول عن ابن عبّاس انّ ما كتب الله
فى اللوح المحفوظ فى هذه الغزوة فى حقّنا لا يقبل التغيّر قطعا لا بموافقتكم
وخروجكم معنا وفرحكم بظفر ما لو فرضنا وقوع ذلك منكم ولا بمخالفتكم
بان تخلّفتم عن الخروج معنا وفرحتم بمصيبتنا واغتممتم بظفرنا ومحصّل المعنى
المنقول عن الزجاج انّ الله تعالى اخبرنا فى القرآن العظيم بانّا مبجّلون مكرمون
عند الله باىّ ما وقع فى هذه الغزوة فان وقع الظفر فنحن المكرّمون وان وقع
الشهادة فنحن المكرّمون ايضا بسادة الشهادة فالمراد من قوله تعالى كتب
الله لنا اخبر الله تعالى لنا فى القرآن وهو صريح كلام الزجاج كما يظهر بالمراجعة
الى تفسيره فخلاصة معنى الزجاج انّ المؤمنين مكرمون على كلا طرفى الهزيمة
والنّصرة كما اخبرهم بذلك فى القرآن وخلاصة معنى ابن عبّاس انّ ما كتب الله لنا
فى اللوح المحفوظ فى هذه الغزوة لا يقبل التغيّر قطعا وافقتم ايّها المنافقون
فخرجتم معنا او خالفتم فقعدتم عن الخروج معنا فبين المعنيين بون بعيد
لانّ الغرض المسوق له الكلام فى احدهما غيره فى الآخر كما لا يخفى على من له معرفة
باساليب الكلام وقد كان الملحوظ غير المصحوب فى عرف البلغاء وقول مولانا
ثمّ انّه على وفق ما قاله الجبريّة يعنى ان سلّمنا انّه يصلح به الردّ لهم فنقول ايضا
الّا انّه يرد عليه اعتراض آخر وهو انّه على وفق ما قاله الجبريّة قلنا نعم الّا انّ
اهل الحقّ لا يستنكفون عن مثله ولا يلتفتون الى فعاقع المعتزلة حيث كانوا
يسمّون اهل الحقّ مجبرة لقولهم بذلك واهل الحقّ يدورون مع النّصوص الواردة
من الشارع حيث داروا فبناء مولانا معنى الآية اوّلا على حديث ابن عبّاس ثمّ
ايراد التّفريع الذى ذكره ثمّ قدح التّفريع الذى ذكره المص بعدم مناسبته للمقام
ثمّ قوله بعد ذلك انّه على وفق ما قاله الجبريّة كلّ من ذلك نشاء عن التساهل
فى الامعان والاتقان والذهول عن حقيقة الحال **قوله** وقرئ هل يصيبنا وهل
يُصَيِّبَنا وهو من فيعل لا من فعّل لانّه من بنات الوا ولقولهم صاب السّهم
يَصُوبُ واشتقاقه من الصّواب لانّه وقوع الشئ فيما قصدته وقيل من الصّوب
فى الكشّاف قرأ ابن مسعود هل يصيبنا وقرأ طلحة هل يُصَيِّبنا بتشديد الياء
ووجهه ان يكون يفيعل لا يفعّل لانّه من بنات الوا ولقولهم الصواب وصاب
السّهم يصوب ومصاوب فى جمع مصيبة فحقّ يفعّل منه يصوّب الا ترى
الى قولهم صوّب رأيه الّا ان يكون من لغة من يقول صاب السّهم يُصَيِّب

يُصَيِّبُ من قوله اسهمى الصّائبات والصّيب انتهى قال الشيخ زكريّا هل
يصيبنا وهل يصيبنا كلاهما بلفظ هل بدل لن وبرفع الفعل فيهما بدل
نصبه والاوّل من اصاب والثانى من صيّب بالتشديد انتهى فصيّب اصله
صَيْوَبَ فاجتمع الواو والياء وسبقت احديهما الاخرى بالسّكون فقلبت
الواو ياء وادغمت الياء فى الياء فصار صيّب لانّه اى لانّ فعّل من بنات
الواو فحقّ يفعّل ح يُصَوِّبُ لا يصيّب وانّما قلنا انّ فعّل منه من بنات الواو
لقولهم صاب السّهم يَصُوبُ فاذا نقل الى باب التّفعيل لتضعيف العين
يقال صوّب دون يصيّب فلمّا قيل يصيّب علم انّه من باب فيعل لا من فعّل
فعيّل صَيْوَبَ كما قيل بيطر فى بطر بزيادة الياء بين الفاء والعين وان اشتقاقه
من الصّواب الذى هو يقابل الخطاء لانّ معنى الصّواب وقوع الشئ فيما
قصدته وعدم ميله عنه قال مولانا ابن تمجيد فاجتمع الياء والواو فى
صَيْوَبَ مع تقدّم احديهما بالسّكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء
فصار صيّب ولو كان من فعّل لكان يائيّا وليس هو بائيّا لانّه من الصّوب
او من الصّوب انتهى وفيه نظر اذ الملازمة غير ظاهرة والظاهر ان يقال ولو
كان من فعّل لما ورد على يُصَيِّب بل على يصوّب وصاحب الكشّاف بعد الاحتجاج
على كون الصّيغة من باب فيعل لا من التفعيل فقال فحقّ يفعّل منه يصوّب
الا ترى الى قولهم صوّب رأيه الّا ان يكون من لغة من يقول صاب السّهم يُصَيِّبُ
بكسر الصّاد وتشديدها واستثنى من الّذى حكم قبله لغة من يقول
صاب السّهم يُصَيِّبُ فيحتمل القراءة المذكورة كونها من باب التّفعيل و
كذا قول الكميت اسهمى الصّائبات والصُّيَّبُ فى الكشف الصُّيَّبُ جمع صيوب انتهى
فما ذكره الزمخشرى من قول الكميت ايضا يكون عين الفعل من صاب ياء
فيكون جوهر الحروف ص ى ب فاذا زيدت بين الفاء والعين ياء
اخرى بالنقل الى التفعيل يكون صيّب فيحتمل القراءة ايضا من قبيل قول
الكميت فلم يكن كونها من باب الفيعال مقطوعا فكان ترك المص هذين
الاستثنائين لمجرّد الايجاز والاختصار **قوله** لانّ حقّهم ان لا يتوكّلوا على
غيره قال الطيبى يعنى قدّم صلة فليتوكّل عليه ليفيد التخصيص **قوله** الّتين
كلّ منهما حسنى العواقب النّصرة والشهادة قال التفتازانى فان قيل كيف يكون
كلّ من شيئين احسن من جميع العواقب وفيه لزوم ان يكون كلّ منهما احسن
من الآخر قلنا يجوز ذلك بحسب اختلاف جهات الحسن **قوله** احدى السّوأيين
قال الطيبى قيل القياس السّوأيين فانّ السّوءى نقيض الحسنى فالمناسب فى
مقابلة الحسنيين هو السّوأيين حبليين فى تثنية حبلى انتهى وفى بعض
النسخ سوءيين صحّحها الشهاب بالمثنّاة الفوقيّة بعد الهمزة المفتوحة
قوله او بقارعة من السّماء والقارعة هى الداهية الشديدة ومعنى كون
العذاب من عند الله مع انّ الكلّ من عند الله ان لا يكون بايدى العباد اى
ونحن نتربّص ان يقع بكم احدى السّوأيين وهما ان يصيبكم الله تعالى بقارعة

من السّماء كما نزلت على عاد وثمود او بعذاب بايدينا وهو القتل على الكفران
اظهرتم ما فى قلوبكم من الكفر والنّفاق قال الحافظ ابو الفرج وفى العذاب
قولان احدهما الصّواعق قاله ابن عبّاس والثانى الموت قاله ابن جريج قال تعالى
فتربّصوا انّا معكم متربّصون قال الامام الثعلبى فتربّصوا اهلاكنا انّا معكم
متربّصون مواعيد الله من اظهار دينه واستيصال من خالفه وكان الشيطان
يمنّى المنافقين موت النّبى عليه السّلام قال الواحدى والكفوى فانظروا
مواعيد الشيطان انّا منتظرون مواعيد الله من اظهار دينه قال الزجاج
انتم متربّصون بنا احدى الحسنيين ونحن نتربّص بكم احدى السّوءيين
قال تعالى قل انفقوا طوعًا او كرهًا قال الحافظ ابو الفرج سبب نزولها انّ
الجدّ بن قيس قال للنبىّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم لما عرض عليه غزو الرّوم
اذا رأيت النّساء أفتتنتُ ولكن هذا مالى اعينك به فنزلت هذه الآية
قاله ابن عبّاس قوله انفقتم طوعًا او كرهًا قال الفرّاء والزجاج معناه معنى
الشّرط والجزاء اى ان انفقتم طايعين او كارهين لن يتقبّل منكم كذا فى
الوسيط والمصانى فى تصوير المعنى بالجملة الفعليّة الغير الشرطيّة اتباعًا
لصاحب الكشّاف قال ابن عطيّة انفقوا امر فى ضمنه جزاء وهذا مستمرّ
فى كلّ امر معه جزاء والتقدير ان تنفقوا لن يتقبّل منكم وامّا اذا عرى الامر
عن الجواب فليس بصحّته تضمن الشّرط انتهى قال ابو حيّان ويقدح فى هذا
التخريج انّ الامر اذا كان فيه معنى الشرط كان الجواب كجواب الشّرط فعلى هذا
يقتضى ان يكون فلن يقبل بالفاء لانّ لن لا تقع جوابًا للشرط الّا بالفاء
فكذلك ما ضمّن معناه فى الكشّاف كيف امرهم بالانفاق ثمّ قال لن يتقبّل
منكم قلت هو امر فى معنى الخبر كقوله قل من كان فى الضلالة فليمدد له الرّحمن
مدًّا ومعناه لن يتقبّل منكم انفقتم طوعًا او كرهًا ونحوه قوله تعالى استغفر لهم
او لا تستغفر لهم وقوله اسيئى بنا او احسنى لا ملومة اى لن يغفر الله لهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم ولا نلومك اسأت الينا او احسنت
فان قلت متى يجوز نحو هذا قلت اذا دلّ الكلام عليه كما جاز عكسه فى
قولك رحم الله زيدًا وغفر له فان قلت لم فعل قلت لنكتة فيه وهى انّ كثيرًا
كأنّه يقول لعزّة امتحنى لطف محلّك عندى وقوّة محبّتى لك وعاملينى
بالاساءة والاحسان وانظرى هل تتفاوت حالى معك مسيئة كنت او محسنة
وفى معناه قول القائل اخوك الّذى ان قمت بالسّيف عامدًا لتضربه لم
يستغشّك فى الودّ وكذلك المعنى انفقوا وانظروا هل يتقبّل منكم واستغفر
او لا تستغفر لهم وانظر هل ترى اختلافًا بين حال من الفشّ الاستغفار
وتركه قاله صاحب الكشف عند قول الزمخشرى لنكتة الخ اشارة الى انّ
فائدة الايراد فى صورة الامر التأكيد فى عدم التّفاوت كانّه يأمرها على
التقديرين لتتحقّق وكذلك فى الامثلة الباقية وليس فى الاخبار المجرّد ذلك
قوله كأنّهم امروا بان يمتحنوا أمِروا على صيغة الماضى المجهول ليمتحنوا على صيغة

على صيغة المضارع المعلوم ومفعول يمتحنوا محذوف وهو انفسهم قوله
وهو جواب قول جدّ بن قيس واعينك بمالى فى الكشّاف وروى انّها نزلت
فى جدّ بن قيس حين تخلّف عن غزوة تبوك وقال لرسول الله هذا مالى
اعينك به فاتركنى انتهى ليس واحد من نسق الزمخشرى والمص ههنا نسقًا
خاليًا عن الهجنة امّا نسق الزمخشرى فكان عليه اسقاط روى والاقتصار
على قوله نزلت فى جدّ الخ لانّ هذه الصّيغة امارة لضعف الرّواية عند
المحدّثين والرّواية ثابتة صحيحة عن ابن عبّاس وغيره وامّا نسق المص
فكان عليه اسقاط قوله وهو جواب قول جدّ الخ وان يقول بدله نزلت فى
جدّ بن قيس حين تخلّف الخ لانّ قول الصّحابى فى سبب نزول الآية فى حكم الحديث
المرفوع عند عامّة المحدّثين لانّه توقيف من الشّارع لا مجال للرّأى فيه
فالصّواب ايراده كما ورد وذكره كما رواه الصّحابى قوله يحتمل امرين ان لا
تؤخذ منهم وان لا يثابوا عليه فى الكشّاف فان قلت ما الغرض فى نفى التقبّل
اهو ترك رسول الله تقبّله منهم وردّه عليهم ما يبذلون منه ام هو كونه
غير مقبول عند الله ذاهبًا لا ثواب له قلت يحتمل الامرين جميعًا قوله تعليل
على سبيل الاستيناف فى الكشّاف والمراد بالفسق التمرّد والعتوّ قال المولى
التفتازانى دفع لما يقال كيف علّل مع الكفر بالفسق الّذى هو دونه وكيف
صحّ ذلك مع التّصريح بتعليله بالكفر فى قوله وما منعهم ان تقبل نفقاتهم
الّا انّهم كفروا انتهى وقول المص وما بعده بيان وتقرير له مشعر بانّ الفسق
ههنا محمول على الكفر واشارة الى انّه لا حاجة الى عناية الزمخشرى بحمل الفسق
على التمرّد والعتوّ بل هو محمول على الكفر بسوق النظم الشّريف ههنا فمنشاء
الدفع من النّظم ههنا هو نفس النّظم على انا نقول ان لم يبلغ التمرّد والعتوّ
رتبة الكفر فالشّبهة على حالها وان بلغا فلم لم يذكره بدلهما لكونه وافيًا
بالمقصود بدون التذبذب مع حصول الايجاز باسقاط الكلمات ومولانا
ابو السّعود سلك مسلك الكشّاف ههنا وترك مسلك المص مع كونه رايقًا
فايقًا على مسلك الزمخشرى وهو عجيب منه من مولانا قال تعالى وما منعهم
ان تقبل منهم نفقاتهم يقال منعته الشّئ متعدّيًا الى مفعولين ومنعته
منه فلم يحتج الى اعتبار حذف حرف الجرّ فى قوله ان يقبل وجعله بدلًا كذا
فى حاشية التفتازانى قال مولانا سنان وعندى انّ منع لا يتعدّى الّا الى
صريح واحد وانّ مآل الاستعمالين فى معموله الآخر واحد غايته انّه قد
يستعمل بصريح الجارّ وقد يستعمل بحذفه ويشهد به رجوعك الى وجدانك
فى وحدة المعنى فى الاستعمالين من غير تفاوت انتهى قوله وعندى ان منع
الخ كلام ساقط اذ تحقّق عند القاصى والدّانى انّ اثبات اللّغة بالرّأى
غير صحيح وقد ثبت تعديته عند العرب الخلص بحيث قوله ويشهد به رجوعك
الى وجدانك الخ كلام اسقط منه اذا وحدة المعنى فى الاستعمالين لا
تستلزم وحدة التعدية لانّ امر التعدية توقيفىّ يتوقّف على السّماع من

٩٠

العرب وكتب اللغات مشحونة بالنقل عن الائمة فى لفظ واحد يتعدى
ولا يتعدى مع ان اللفظ واحد والمعنى واحد فالتعدية وعدمها نشأ
من الاستعمال فقط كما لا يخفى كل من ذلك على من له دربة وممارسة فى
كتب اللغات والعجب ان مثل الزمخشرى قال وهم وتقبل من مولاه ورضى
بهذا القول منه مثل التفتازانى وسلك مسلكه فالتصدى لتزييف
مثل هذين الجبلين فى العربية واللغات من مثل مولانا الذى يحوم حول
القيل والقال لجراءة عظيمة فهو تهور شنيع اللهم الهمنى رشدى واعذنى
شر نفسى **قوله** واى يقبل على ان الفعل لله اى وعلى ان نفقاتهم منصوب
بالكسر **قال** تعالى ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم
كارهون اورد بان الكفر سبب مستقل لعدم القبول فما وجه التعليل
بمجموع الامور الثلثة وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره اثر واجاب
عنه الامام بان مثل ذلك انما يتوجه على قول المعتزلة القائلين بان
الكفر لكونه كفرا يؤثر فى هذا الحكم واما اهل السنة فانهم يقولون هذه
الاسباب معرفات غير موجبة للثواب ولا للعقاب واجتماع المعرفات
الكثيرة على الشئ الواحد جائز **قال** تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم
انما يريد الله ان يعذبهم بها فى الحيوة الدنيا فى الكشاف الاعجاب بالشئ
ان تسر به سرورا راضى به متعجب من حسنه والمعنى فلا تستحسن ولا
تعتبر بما اوتوا من زينة الدنيا كقوله تعالى ولا تمدن عينيك فان الله
انما اعطاهم ما اعطاهم للعذاب بان عرضه للتغنم والسبى وبلاهم فيه
بالافات والمصائب وكلفهم الانفاق منه فى ابواب الخير وهم كارهون له
على رغم انوفهم واذاقهم انواع الكلف والمجاشم فى جمعه واكتساب وفى تربية
اولادهم فى حاشية الطيبى قال الراغب التعجب حالة تعرض الانسان عند
الجهل ويقال للشئ الذى يتعجب منه عجب قال تعالى ان كان للناس عجبا ان اوحينا
ويستعار تارة للموثوق فيقال اعجبنى كذا اى راقنى قال تعالى فلا تعجبك
اموالهم ويقال للمغرور فى نفسه فلان معجب بنفسه فى الوسيط الكناية
فى بها تعود الى الاموال دون الاولاد والمعنى ليعذبهم بها باخذ الزكاة
والنفقة فى سبيل الله والمصائب فيها والتعب فى جمعها والوجل فى
حفظها انتهى فقول الواحدى صريح فى ان الضمير المذكور الى الاموال وكلام
الزمخشرى مشعر بانه يعود الى الاموال والاولاد معا ونسق المص ظاهر
فى نسق الواحدى ومحتمل لنسق الكشاف فما ذكره الواحدى مروى عن
الحسن البصرى واختاره الامام محمد بن جرير الطبرى وما ذكره الزمخشرى
مروى عن ابن زيد هذا واعلم انه وقع الاختلاف بين الائمة فى موقع قوله
فى الحيوة الدنيا وموقع قوله انما يريد الله ليعذبهم بها فعلى قول الاكثرين
ان الاية منتظمة هكذا فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فى الحيوة الدنيا
انما يريد الله ليعذبهم بها فى الاخرة وذلك مروى عن ابن عباس ومجاهد

ومجاهد وقتادة والسدى وابن قتيبة فعلى هذا فى الاية تقديم وتاخير
اى تقديم فى الحيوة الدنيا وتاخير انما يريد الله ليعذبهم ويكون تعذيبهم
فى الاخرة بما صنعوا فى كسب الاموال وانفاقها وعلى قول البعض ان الاية
على نظمها والمعنى ليعذبهم بها فى الدنيا بالمصائب فى الاموال والاولاد
فهى لهم عذاب وللمؤمنين اجر وهو قول ابن زيد كما مر آنفا وقول الحسن
فى مجرد الانتظام بدون التقديم والتاخير لا فى ارجاع الضمير كما عرفت فى
تفسير القرطبى القول بالتقديم والتاخير قول اكثر اهل العربية ذكره النحاس
فى تفسير الامام الرازى قال مجاهد والسدى وقتادة والتقدير فلا تعجبك
اموالهم واولادهم فى الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها فى الاخرة قال
القاضى عبد الجبار الهمدانى ههنا سؤال وهو ان يقال المال والولد لا يكون
عذابا بل هما من جملة النعم التى من الله بها على عباده فعند هذا التزم هؤلاء
هذا التقديم والتاخير الا ان هذا الالتزام لا يدفع هذا السؤال لانه يقال
بعد هذا التقديم والتاخير فكيف يكون المال والولد عذابا فلا بد لهم من
تقدير حذف فى الكلام بان يقولوا اراد التعذيب بها من حيث انهما كانتا
سببا للعذاب فاذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتاخير لانه
يصح ان يقال يريد تعذيبهم بها فى الدنيا من حيث انهما كانتا سببا للعذاب
وايضا فلو انه تعالى قال فلا تعجبك اموالهم واولادهم فى الحيوة الدنيا لم
يكن لهذا كثير فائدة لان من المعلوم ان الاعجاب بالمال والولد لا يكون الا
فى الدنيا وليس كذلك فانها قد تكون فى الدنيا وفى الاخرة فثبت ان
القول بهذا التقديم والتاخير ليس بشئ انتهى قلت الحكم من الامام على
هذا القول بانه ليس بشئ تهور شنيع وجراءة عظيمة اذ الظاهر ان
هذا القول والاتفاق عليه من هؤلاء القادة الائمة فى التفسير لتوقيف بتقدم
القاق من الشارع فاذا كان هذا الاجماع والاتفاق من هؤلاء الاعلام بتعيين
من الشارع فالمناقشات المبتنية على الآراء فى مقابلة النص غير مسموع
لا يقال قال الامام محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره واولى التأويلين فى ذلك
بالصواب عندنا التأويل الذى ذكرناه عن الحسن لان ذلك هو الظاهر
الظاهر من التنزيل فصرف تأويله الى ما دل عليه ظاهره اولى من صرفه الى
باطن لا دلالة على صحته انتهى فتهجين هذا القول ليس من الرازى وحده
بل اعرض عنه مثل الطبرى ايضا لانا نقول ان الائمة المتأخرين من اصحاب
الروايات مثل الامام البغوى والثعلبى وابو الفرج ابن الجوزى والقرطبى
نقلوا هذا القول منهم على وجه الارتضاء والقبول بدون تعرض للمناقشة
عليه بوجه بل سبك الحافظ ابى الفرج ابن الجوزى والامام القرطبى مشعر
بترجيح هذا القول على سائر الاقوال فذلك من هؤلاء المتأخرين يدل على
انهم لم يرتضوا تهجين الطبرى لجلالة هؤلاء الاعلام سيما وفيهم ابن
عباس سلطان المفسرين المتشرف بدعوة النبى المعصوم عليه صلوات

الحيّ القيوم اللّهمّ فقهه في الدّين وعلّمه التأويل سيّما وفيهم من التّابعين
من عليهم التّعويل في تفسير القرآن العظيم مثل مجاهد وقتادة والسّدّي
مع اجتماعهم وعدم انفرادهم في هذه المقالة وقد روى هذا القول
عنهم الامام الكبير صاحب الجرح والتّعديل ابن ابي حاتم في تفسيره بدون
تزييف وتوهين منه وهذا الامام هو اقدم من الامام البخاري ومسلم
وهو المعوّل في انتقاء الرّوايات ورجالها وكذا روى هذا القول منهم
من المتقدّمين ابن المنذر وابو الشّيخ بدون تزييف وتعريض للرّواية
المرويّة منهم فالظاهر انّ هذه المقالة لم تصدر عن رأي منهم وتصرّف
في الآية بل لما ورد عن مشكوة النبوّة ومعدن الفتوّة كذلك فاوردوا
كما جاء وذكروا كما ورد من صاحبه صلّى الله تعالى عليه وسلّم **قال** تعالى
ويحلفون بالله يحتمل ان يتعلّق بيحلفون ويحتمل ان يكون من كلامهم
قال تعالى انّهم لمنكم اي على دينكم وطريقتكم وما هم منكم اي على دينكم الاسلام
ولكنّهم قوم يفرقون أي يخافونكم على انفسهم ان صرّحوا لكم بما في قلوبهم
فلذلك يحلفون انّهم لمنكم قال تعالى اتّخذوا ايمانهم جنّة وقال تعالى
يحسبون كلّ صيحة عليهم كذا في التّيسير **قال** تعالى لو يجدون ملجأ قال ابن
عبّاس اي حرزا وقال قتادة حصنا وقال مهربا او مغارات جمع مغارة
قال ابن عبّاس اي غيرانا جمع غار والغار الثّقب الواسع في الجبل وقيل المغارة
المدخل السّاتر وقيل المغارات المكامن التي يتوارى منها او مدّخلا مفتعلا
من دخل وهو موضع الدّخول قال ابن عبّاس سربا وقال الضّحّاك مأوى
كذا في التّيسير **قوله** كالفرس الجموح الجموح النّفور باسراع يقال فرس جموح اذا
لم يردّه لجام **قوله** وقرئ يجمزون بالجيم والزّاء في حاشية الطّيبي عند قول الزمخشري
وقرأ انس يجمزون قال ابن جنّي انس يقرأ لولّوا اليه وهم يجمزون قيل انّما
هي يجمحون فقال يجمحون ويجمزون ويشتدّون واحد فظاهر انّ السّلف كانوا
يقرؤن الحرف مكان نظيره من غير ان يتقدّم عليه القراءة بذلك وهذا موضع
يجد الطّاعن به مجالا ويقول ليس هذه الحروف كلّها عن النّبي صلّى الله تعالى عليه
وسلّم اذ لو كانت عنده صلوات الله عليه لما ساغ ابدال لفظ مكان لفظ اذ
لم يثبت التخيير عنه في ذلك ولمّا انكر عليه ايضا يجمزون الآن حسن الظّنّ
بانس يدعو الى اعتقاد تقدّم القراءة بهذه الاحرف الثلثة اي يجمحون ويجمزون
ويشتدّون وقال صلّى الله تعالى عليه وسلّم انزل القرآن على سبعة احرف
كلّها كاف شاف فعلى هذا معنى قول انس انّ كلّها مرويّة انتهى قال الشّهاب
وليس مراده انّه يقرأ بالرّأي كما توهّم بل التّفسير وردّ الانكار **قوله** ومنه
الجمّازة بضمّ الجيم وتشديد الميم ناقة شديدة العدو وفي حاشية الشّيخ زكريّا
وهي مدرعة صوف قاله الجوهري انتهى ومناسبة هذا المعنى غير ظاهرة ههنا
قوله وقرأ يعقوب يلمزك بالضّمّ وابن كثير يلامزك وقرأ العامّة يلمزك بكسر
الميم من باب ضرب واللّمز العيب كالهمز واللّماز والهمّاز واللّمزة والهمزة العيّاب

العيّاب وقيل اللّامز من يعيبك في وجهك والهامز من يعيبك في الغيب
في الوسيط الهمزة واللّمزة الّذي يغتاب النّاس ويغضّهم في تفسير الثعلبي قال
مجاهد يروزك يعني يختبرك **قوله** قيل انّها نزلت في ابي الجواظ المنافق الى قوله
ان لم اعدل فمن يعدل في نقل هذين القولين من المص سوء الترتيب وسوء النسق
امّا الاوّل فلانّ القول الثّاني رواه ابو سعيد الخدري واخرجه البخاري ومسلم
وابن جرير وابن ابي حاتم عنه فهو اصحّ ما ورد في هذا الباب عن رسول الله والقول
الاوّل قال العسقلاني في تخريج احاديث الكشاف لم اجده وكذا قال الشّيخ ابو
زرعة الولي العراقي لم اقف عليه وذكره الثعلبي والبغوي عن ابن الكلبي فالصواب
تأخير المرويّ عن ابي الجواظ وتقديم المرويّ عن ابن ذي الخويصرة وامّا الثّاني
فلما علمت انّ المرويّ عن ابن ذي الخويصرة هو الثّابت التّصحيح لتخريج الحفّاظ المتقنين
ايّاه وتصريحهم بكون الآية المذكورة نزلت فيه فالصّواب اسقاط صيغة التمريض
عنه ومن الذّاهلين عن حقيقة الحال الحائمين حول القيل والقال من قال في وجه
التّمريض منّا لمريض بدل المص لانّ لفظ الصّدقات تأباه انتهى فنقول اخرج البخاري
ومسلم والنّسائي وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابو الشّيخ وابن مردويه عن
ابي سعيد الخدري قال بينما النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم يقسم قسما اذ جاءه
ابن ذي الخويصرة التّميمي فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن يعدل
اذا لم اعدل فقال عمر بن الخطّاب يا رسول الله ائذن لي فيه فاضرب عنقه فقال
النّبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم دعه فانّ له اصحابا يحقّر احدكم صلاته مع
صلاتهم وصيامه مع صيامهم يمرقون من الدّين كما يمرق السّهم من الرّمية الى
ان قال فنزلت فيهم ومنهم من يلمزك في الصّدقات الآية قال ابو سعيد اشهد انّي
سمعت هذا من رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم واشهد انّ عليّا حين
قتلهم وانا معه جيئ بالرّجل على النّعت الّذي نعت رسول الله صلّى الله تعالى
عليه وسلّم فبعد اتّفاق هؤلاء الاعلام في ثبوت هذا الحديث الّذي هو نصّ
في كون الآية نزلت في ذي الخويصرة هذا القول من القائل سقط من المتاع
وبنهرج من الكلام وان كان المص ايضا يقول بمثل قول القائل فنؤاخذه
بمثله والله يقول الحقّ وهو يهدي السّبيل وقد كان هذا الحديث في رواية
ابي سعيد ورد هكذا اي يقسم قسما بدون تعيين وفي رواية ابن عبّاس ورد
بالتّعيين هكذا كانت غنائم هوازن يوم حنين اذ جاءه ابن ذي الخويصرة
التّميمي وهو حرقوص بن زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله الى آخر الحديث
في طريق ابن عبّاس ورد الحديث على التّعيين فيحمل المطلق الوارد في حديث ابن عبّاس
حيث عيّن فيه المقسوم فقيل غنائم هوازن وقد كان الحديث المرويّ عن احدهما
هو المرويّ عن الآخر بعينه فالصّدقة الواردة في القرآن ههنا محمول على الصّدقة
من الله تعالى على عباده اذ كانت الغنائم لم تحلّ على الامم السّالفة فيكون اطلاق
الصّدقة ههنا من قبيل اطلاق الصّدقة على قصر الصّلاة في الرّباعيات وترك
الحائض الصّلوات حيث اطلق الشّارع الصّدقة فيهما بمعنى ترك المؤاخذة

فيكون الصدقة بمعنى الرخصة فقال فى قصر المسافر صدقة تصدق الله بها
على عباده وكذا فى ترك الحايض صلاته المفروضة وذوى الخويصرة هذا هو
المشهور فى تفسير الحافظ ابى الفرج ويقال ابو الخواصر ويقال ابن ذوى الخويصرة
ولم يذكر فيه ابو الجواظ وذكر بدله ثعلبة ابن خاطب كان يقول انما يعطى محمد
من يشاء فنزلت هذه الآية انتهى ويؤيد هذا قول الولى العراقى وقول العسقلانى
لان ابى الفرج متأخر عن الثعلبى والبغوى فترك ماذكره فى سبب النزول و
ذكر فيه بدله غيره ومن الذاهلين فى هذا المقام فهذا عما قلنا مولانا ابو
السعود حيث تبع المص واورد رواية ابى الجواظ اولا ورواية ذى الخويصرة
ثانيا وكليهما بقيل ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم والاول هو الاظهر انتهى
فلم يقنع بتاخير الرواية الصحيحة ولا بتزييفها وتمريضها بل اورد اياه
ايضا لتساهله وتسامحه فى هذا المقام **قوله** وهو دليل على ان المراد بالملمزين
هم فى قسم الذكوات دون الغنايم ليس فيه دليل على ذلك كما تحققت والعجب
انه يقول فى بيان قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم وقد اعطى رسول الله عيينة بن
حصن والاقرع بن حابس والعباس بن مرداس لذلك وهذا العطاء لهم انما وقع
من غنيمة هوازن كما يشهد عليه مقالات ائمة السير واقوال اهل الحديث
وفاقا وكذلك اعطى رسول الله اشراف مكة منها نحو ابى سفيان ابن الحرب
وابنيه يزيد ومعاوية وصفوان بن امية وحكيم بن حزام وقد كان رسول
الله اعطى العباس بن مرداس اقل من مائة من الابل مع عطائه عيينة بن
حصن والاقرع تمام المائة فاشتكى العباس بن مرداس الى رسول الله بانشاد
بيتين مشهورين يذكر فيهما انه لحقه المعرة والحزن بسبب عطائه الناقص
من عطاء عيينة والاقرع فاتم عليه السلام عطائه الى مائة مثلهم كما ذكره
اصحاب الطبقات والسير فقوله المراد بالملمزين هم فى قسم الزكوات دون الغنايم
مخالف لما ذكره ائمة الحديث واصحاب السير وقد غدوا هؤلاء المذكورين
جميعا من مؤلفة القلوب وضعفة الاسلام وغاية ما فى الباب ان يقال
ليس لفظ الصدقات الوارد ثانيا عين الاول وهو فى القرآن كثير نحو انا
انزلنا عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب فيكون لفظ
الصدقات اولا بمعنى الغنايم والوارد ثانيا بمعنى الزكوات ومن جملة القراين
على المغايرة ما سيجيئ فى آخر الآية فريضة من الله **قوله** والفقير من لا مال له
ولا كسب الى قوله ويتعوذ من الفقر هذا قول الشافعى وكذا الاستدلال على
قول الشافعى **قوله** وانه عليه السلام يسأل المسكنة ويتعوذ من الفقر روى
الترمذى من حديث انس ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال اللهم احينى مسكينا
وامتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين وروى ابو داود من حديث ابى بكرة
انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يدعو اللهم انى اعوذ بك من الكفر والفقر
قال خاتمة الحفاظ ابن حجر العسقلانى فى تخريج احاديث شرح الوجيز للرافعى اما
حديث الاستعاذة من الفقر فمتفق عليه واما الحديث الاول فرواه الترمذى عن

عن انس واستغربه واسناده ضعيف وفى الباب عن ابى سعيد رواه ابن ماجة
واسناده ضعيف ايضا رواه البيهقى من حديث عبادة بن الصامت وافرط
ابن الجوزى فذكر هذا الحديث فى الموضوعات وقول الرافعى يستدل على ان الفقير
احسن حالا من المسكين بما نقل الفقر فخرى وبه افتخر وهذا الحديث سئل عنه
الحافظ ابن تيمية فقال انه كذب لا يعرف فى شئ من كتب المسلمين **قوله** وقيل بالعكس
هذا قول ابى حنيفة اى ان الفقير احسن حالا من المسكين لقوله تعالى او مسكينا
ذا متربة اى كائنا لغاية الضرورة والشدة ملاصقا بالتراب وابو يوسف
ومحمد لم يوافقا ابا حنيفة ولا الشافعى وقالا لا فرق بين الفقير والمسكين
وفى بعض الحواشى وفائدة الخلاف تظهر فى صورة وهى لو اوصى لزيد وللفقراء و
المساكين فعند الامامين لزيد النصف وعند ابى حنيفة والشافعى لزيد الثلث
دون النصف قال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى اختلفوا فى صفة الفقير والمسكين
على ستة اقوال احدها ان الفقير هو المتعفف عن السؤال والمسكين هو الذى
يسأل وبه قال ابن عباس والحسن ومجاهد وجابر بن زيد والزهرى والحكم
وابن زيد ومقاتل والثانى ان الفقير المحتاج الذى به زمانة والمسكين
المحتاج الذى لا زمانة به قاله قتادة والثالث الفقير المهاجر والمسكين
الذى لم يهاجر قاله الضحاك ابن مزاحم والنخعى والرابع الفقير فقير المسلمين و
المسكين من اهل الكتاب قاله عكرمة والخامس ان الفقير من له البلغة من الشئ
والمسكين الذى ليس له شئ قاله ابو حنيفة ويونس بن حبيب ويعقوب بن
السكيت وابن قتيبة واحتجوا بقول الراعى * اما الفقير الذى كانت حلوبته *
وفق العيال فلم يترك له سبد * فسماه فقيرا وله حلوبة تكفيه وعياله وقال
يونس لاعرابى افقير انت قال لا والله بل مسكين يريد انا اسوء حالا من الفقير
والسادس ان الفقير امس حاجة من المسكين وهذا مذهب احمد لان الفقير
مأخوذ من انكسار الفقار والمسكنة مأخوذة من السكون والخشوع وذلك
ابلغ ويروى عن الاصمعى انه قال المسكين احسن حالا من الفقير لان اصله فى
اللغة المفقور نزعت فقرة من فقر ظهره فكانه انقطع ظهره من شدة الفقر
فصرف عن مفقور الى فقير كما قيل مجروح وجريح ومطبوخ وطبيخ **قوله** ونيتهم
ضعيفة فيه اى فى الاسلام **قوله** فيستألف قلوبهم اى يطلب تأليف قلوبهم
قوله او اشراف يترقب اى اشراف من المسلمين ليس نيتهم ضعيفة فى الاسلام
بل هم اقوياء فيه ولكنهم اعطوا توقعا باعطائهم اسلام نظرائهم **قوله** وقد
اعطى رسول الله عيينة بن حصين والاقرع بن حابس والعباس بن مرداس لذلك
هؤلاء المذكورون امثلة لقوله قوم اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه لا لقوله
او اشراف يترقب كما يتراءى من ظاهر كلامه وامثلة هذا القول عدى بن حاتم
والزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم دخلوا فى الاسلام ونيتهم قوية فى الاسلام و
هم شرفاء فى قومهم وكان على المص ان يذكر هؤلاء عند هذا القول وان يذكر ما
ذكره من قوله وقد اعطى رسول الله عيينة بن حصن الخ عند قوله قوم اسلموا و

نيّتهم ضعيفة فيه لانّهم من مصداقه وهذا السّباك من المص لم يكن جيّدا كما
يشهد به مقالات ائمّة السّير والطّبقات ومن المشتغلين ههنا بالقيل
والقال من قال انّ مثل عيينة بن حصن والاقرع بن حابس والعبّاس بن
مرداس على ما فى كلام المص مسلمون اعطى لهم الصّدقة ليسلم نظرائهم وفى
شروح الهداية لدفع شرّهم وفى بعض التّفاسير ليسلموا ولا منافاة اذا اعتبر تعدّد
الازمان فتأمّل انتهى وفيه نظر لما علمت انّ سباك المص ههنا غير جيّد يوهم
خلاف ما ثبت عند ائمّة الحديث والسّير وما فى شروح الهداية موافق لما ثبت
عند هؤلاء وقوله ولا منافاة اذا اعتبر تعدّد الازمان بنهرج من القول لانّهم
عند نزول هذه الآية معدودون من قوم اسلموا ونيّتهم ضعيفة فى الاسلام
واعطيهم رسول الله فى حيوته لضعف اسلامهم ودفعا لغائلتهم وبقى الامر
على هذا الى خلافة ابى بكر فجاؤا اليه يطلبون منه خطّا للعطاء الّذى يأخذون
من النّبى عليه السّلام فكتب ابو بكر كتابا لذلك فلمّا عرض على عمر مزّق الكتاب
وزجرهم فقال الاسلام او السّيف فقول القائل اذا اعتبر تعدّد الزمان فلا
منافاة فنقول اىّ الزّمان ذلك فان اريد الزمان الّذى تحقّق قبل انتقال
النّبى عليه السّلام منهم فى ذلك الزمان ضعفة الاسلام يخاف من مكرهم
وان اريد بعد انتقال النّبى فبعد تسليم ذلك لا ينفع اصلا فقوّة الاسلام
منهم فى حيوة النّبى مفقود وبعدها لا ينفع فى دفع الشّبهة وقد تنبه مولانا
ابو السّعود ههنا على اختلال سباك المص فاورد رحمه الله تعالى سبكا هو
الموافق لما تقرّر عند ائمّة الحديث والسّير شكر الله تعالى سعيه قوله وقيل كان
سهم المؤلّفة لتكثير سواد الاسلام فلمّا اعزّه الله وكثّر اهله سقط قال الامام
البغوى قال كثير من اهل العلم انّ المؤلّفة منقطعة وسهمهم ساقط روى ذلك
عن عمر وهو قول الشّعبى وبه قال مالك والثّورى واصحاب الرّأى واسحق بن
راهويه وقال قوم سهمهم ثابت يروى ذلك عن الحسن وهو قول الزّهرى وابى
جعفر محمّد بن علىّ وابى ثور وقال احمد يعطون ان احتاج المسلمون الى ذلك انتهى
فى تفسير ابى الفرج وقد ذكرت عدد المؤلّفة فى كتاب التّلقيح وحكمهم باق عند احمد
فى رواية وقال ابو حنيفة والشّافعى حكمهم منسوخ قال الزّهرى لا اعلم شيئا
نسخ حكم المؤلّفة قلوبهم انتهى فكلام الحافظ يشعر بانّ الامام احمد مع ابى
حنيفة ومالك والشّافعى فى رواية وكلام الامام البغوى على خلاف ذلك
فى تفسير الثّعلبى قال الشّعبى انّه لم يبق فى النّاس اليوم من المؤلّفة قلوبهم انّما
كانوا على عهد رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم فلمّا ولى ابو بكر انقطعت
الرّشى وهذا قول اهل العرف يدلّ عليه حديث عمر بن الخطّاب حين جاءه عيينة
بن حصن فقال الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انّ الاسلام
اجلّ من ان يرشى عليه اى ليس اليوم المؤلّفة قوله وللصّرف فى فكّ الرّقاب الصّدقة
لا تصرف فى الرّقاب نفسها وانّما تصرف فى فكّها فلذا قدّر المضاف ولمّا كان
الصّرف فى فكّ الرّقاب محتملا فى نفسه لهذا المعنى ولغيره قال بان يعاون

يعاون المكاتب الخ تعيينا للمعنى المراد قوله على اداء النّجوم المراد من النّجوم الاوقات
المعيّنة المضروبة لاداء دين الكتابة فيها متدرّجا باضافة الاداء الى
النّجوم بمعنى فى وعلى متعلّق بيعاون قوله وقيل بان يبتاع الرّقاب فتعتق
اى الصّرف فى فكّ الرّقاب يتحقّق شرعا بان يبتاع الرّقاب فتعتق لا بان يعاون
المكاتب على اداء النّجوم قوله وبه قال مالك واحمد فى تفسير الامام الثّعلبى
قال ابن عبّاس والحسن يعتق منه الرّقاب وهو مذهب مالك واحمد واسحق
وابى عبيد وابى ثور رضى الله تعالى عنهم وقال سعيد بن جبير والنّخعى لا يعتق
من الزّكاة رقبة كاملة ولكن يعطى منه فى رقبة ويعان به مكاتب وهو قول
ابى حنيفة ومحمّد وقال الزّهرى سهم الرّقاب نصفان نصف لكلّ مكاتب ممّن
يدّعى الاسلام والنّصف الباقى يشترى به الرّقاب ممّن صلّى وصام وقدم اسلامه
من ذكر وانثى يعتقون قوله والعدول عن اللّام الى فى للدّلالة على انّ الاستحقاق
للجهة لا للرّقاب وقيل للايذان بانّهم احقّ بها فى الكشّاف فان قلت لم عدل عن
اللّام الى فى فى الاربعة الاخيرة قلت للايذان بانّهم ارسخ فى استحقاق التّصدّق
عليهم ممّن سبق ذكره لانّ فى للوعاء فنبّه على انّهم احقّاء بان توضع فيهم الصّدقات
ويجعلوا مظنّة لها انتهى قال الامام ولمّا ذكر الرّقاب ابدل حرف اللّام بحرف
فى فقال وفى الرّقاب فلا بدّ لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هى انّ
الاصناف الاربعة المتقدّمة تدفع اليهم نصيبهم من الصّدقات حتّى يتصرّفوا
فيها كما شاؤا وامّا فى الرّقاب فيوضع نصيبهم فى تخليص رقابهم عن الرّقّ ولا
يدفع اليهم ولا يمكنون من التّصرّف فى ذلك النّصيب كيف شاؤا بل يوضع فى
الرّقاب بان يؤدّى عنهم وكذا القول فى الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم
وفى الغزاة يصرف الى عداد ما يحتاج اليه فى الغزو وفى ابن السّبيل كذلك
والحاصل انّ فى الاصناف الاربعة الاوّل يصرف المال اليهم حتّى يصرّفوا فيه كما
شاؤا وفى الاربعة الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى الجهات الحاجات
المعتبرة فى الصّفات الّتى لاجلها استحقّوا سهم الزّكات انتهى فاشار المص رحمه الله
تعالى بهذا الكلام الى ترجيح بيان الامام فى تبديل كلمة اللّام الى كلمة فى وتزييف
بيان الزّمخشرى ذلك وصاحب الانتصاف ذكر ههنا مثل ما قاله الامام فلا
ادرى اوقع ذلك منه على سبيل التّوارد وتوافق الفهمين او اخذه من كلام
الامام الّا انّه قال بعد بيان لنكتة التّبديل وامّا ابن السّبيل فكأنّه مندرج
فى سبيل الله وانّما افرد بالذّكر تنبيها على خصوصيّته مع انّه مجرّد عن الحرفين
جميعا وعطفه على المجرور باللّام ولكنّه على القريب منه اقرب ثمّ ذكر عن حدّه
نكتة لها تعلّق بالمقام تركناها حذر الاطالة فمن ارادها فليرجع اليه قوله
او لاصلاح ذات بين اى المديونين لا لانفسهم بل لاصلاح ذات بين قوله
او لقوله عليه السّلام لا تحلّ الصّدقة لغنى الحديث اخرجه ابو داود وابن ماجة
من حديث ابى سعيد قوله او رجل اشتراها بماله اى اشترى الصّدقة قوله بالاتفاق
على المنطوعة بالمثنّاة الفوقيّة المفتوحة بعد الميم المضمومة اسم فاعل من باب

التفعيل لهم الذين لا فى لهم وفى بعض النسخ المقطوعة بالقاف بعد الميم على زنة
اسم المفعول وهو تصحيف **قوله** وابتياع الكراع الكراع كالغراب الخيل **قوله**
وفى بناء القناطر على زنة المساجد جمع قنطرة يقال لها بالفارسية پل ولما
القناطير بالمثناة بعد الطاء فجمع قنطار **قوله** والمصانع جمع مصنع ومصنعة
فى الصحاح والمصنعة كالحوض يجمع فيه ماء المطر وكذلك المصنعة بضم النون
والمصانع الحصون انتهى والظاهر ان يراد بها الحصون ويجوز ارادة الحوض
ايضا فى القاموس والمصانع القرى والمبانى من القصور والحصون انتهى فعلى
هذا يجوز ان يراد بها الخانات للسابلة والسيارة فى تفسير السمرقندى وفى
فى سبيل الله اى نصرة دينه بتجهيز الغازى والفقير وقال محمد للحاج المنقطع
ايضا **قوله** المسافر المنقطع عن ماله فى تفسير الكواشى المسافر سفرا مباحا
فيعطى ما يقطع به سفره ان لم يكن معه سواء كان فى البلد الذى ينتقل اليه
مال او لم يكن قال قتادة ابن السبيل الضيف فى تفسير القرطبى ابن السبيل
الطريق ونسب المسافر اليها لملازمته اياها ومروره عليها كما قال الشاعر
ان يسئلون عن الهوى فانا الهوى وابن الهوى واخو الهوى وابوه **قوله** و
ظاهر الآية يقتضى تخصيص استحقاق الزكوة بالاصناف الثمانية الى قوله واليه
ذهب الشافعى فى الكشاف انما الصدقات للفقراء الآية قصر لجنس الصدقات
على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوزها الى غيرها كانه قيل
انما هى لهم لا لغيرهم ونحوه قولك انما الخلافة لقريش تريد لا تتعداهم ولا تكون
لغيرهم فيحتمل ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها انتهى قال صاحب
الكشف هذا الذى ذكره جار الله هو ظاهر اللفظ من غير تكلف انتهى قال الامام
الرازى وغيره لا دلالة فى الآية على قول الشافعى فى انه لا بد من صرفها الى
الاصناف لانه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الاصناف فاما ان صدقة
زيد بعينها يجب توزيعها على الاصناف كلها فلا كما ان قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم من شئ فان لله خمسه الآية توجب قسم الخمس على الطوايف من غير توزيع
بالاتفاق قال الطيبى يعنى لم يقل احد ان كل شئ يغنم يجب تفريق ذلك الشئ
على الطوايف كلها وايضا لان الحكم الثابت فى مجموع لا يوجب ثبوته فى كل جزء من
اجزائه وقد اشار المص فى آخر كلامه الى هذا الكلام من الامام حيث قال على ان
الآية بيان ان الصدقة لا تخرج منهم لا ايجاب قسمها عليهم كما سيجئ **قوله** وبه
قال الائمة الثلثة اى الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد بن حنبل
رضوان الله تعالى عليهم ولما كان هذا قول اكثر الصحابة والتابعين سيما وفيهم
سيدنا عمر رضى الله تعالى عنه اتفق الائمة الثلثة عليه فكان الامام الشافعى
من الائمة الاربعة منفردا فى خلافه فى الكشاف وعليه مذهب ابى حنيفة وذكر
المص بدله هذا القول وهو كما ترى احسن وافيد من تقرير الزمخشرى ثم قال
الزمخشرى وعن حذيفة وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين انهم قالوا
فى اى صنف منها وضعتها اجزاك وقال المص بدل هذا القول وعن عمر وحذيفة

عمر وحذيفة وابن عباس وغيرهم من الصحابة جواز صرفها الى صنف واحد
وبه قال الائمة الثلثة فذكر سيدنا عمر صريحا ولم يكتف بادراجه فى قوله
من الصحابة مثل الزمخشرى وكان ذكره اهم ههنا اذ الاحتجاج بالخلفاء الاربعة
اقوى الاحتجاجات سيما بقول سيدنا عمر قال الامام النسفى فى التيسير وهو
مذهب عامة الصحابة عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وحذيفة وغيرهم
وكذا قال الجماعة من التابعين سعيد بن جبير والضحاك وابو العالية وابراهيم
النخعى وميمون بن مهران وفى بعض النسخ وبه قال ابو حنيفة وصاحبان بدل
الائمة الثلثة **قوله** واختاره بعض اصحابنا لعل للامام الشافعى قول فى القديم
او الجديد فى ذلك والا فلا يصح ذلك الاختيار لان المذهب عندهم ان احدا
منهم وان بلغ مرتبة الاجتهاد المقيد الذى كان صاحبه مجتهدا فى المسئلة لا
يصح ان يتجاوز قول امامه على ما نص عليه غير واحد من محققيهم **قوله** وبه كان
يفتى شيخى ووالدى اى مع انه شافعى كلما استفتى منه افتى بذلك عملا لما
اختاره بعض اصحاب الشافعى ولا يفتى بغيره وممن ترك مذهب الشافعى
فى هذا القول من الشافعية قيل والد المص لامام الرازى كما اشرنا اليه **قوله**
على ان الآية بيان ان الصدقة لا تخرج منهم لا ايجاب قسمها عليهم مرتبط
لقوله وبه قال الائمة الثلثة والظاهر تقديم هذا القول على قوله واختاره
بعض اصحابنا وبه الخ لانه دليل لما ذهب اليه الائمة الثلثة وجواب وجواب
لما اورد عليهم عن طرف الشافعى من قوله ظاهر الآية يقتضى تخصيص
استحقاق الزكوة بالاصناف الثمانية الخ فهذا الكلام من المص خلاصة كلام
الامام فى توهين مذهب الشافعى وتقوية المذاهب الثلثة قال صاحب التقريب
فترجيح مذهب الشافعى لظاهر الواو وكلمة انما تقتضى منع الغير لا الصرف الى البعض
ومذهب بعض الصحابة ليس بحجة مع انه معارض بقول عكرمة وغيره انتهى وهو
فى غاية السقوط بحيث لا يحتاج الى البيان بعد ما احطت بما ذكرنا اخبرا **قال**
تعالى ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو اذن فى تفسير الحافظ ابى الفرج اما
الاذى فهو عيبه ونقل حديثه انتهى فى تفسير الثعلبى وكان استادنا ابو القسم
الحبيبى يحكى عن ابى زكريا العنبرى عن ابى العباس الازهرى عن ابى حاتم السجستانى
انه قال هو اذن اى ذو اذن سامعة فى تفسير القرطبى ان فى المنافقين من كان
يبسط لسانه بالوقيعة فى اذائه عليه السلام ويقول ان عاتبنى حلفت بانى
ما فعلت هذا فيقبل فانه اذن سامعة **قوله** سمى بالجارحة للمبالغة الى قوله واشتقاقه
فعل من اذن اذنا اذا استمع يعنى ان هذه اللفظة تحتمل امرين احدهما ان تكون
اسما للجارحة فكان تسميتهم النبى عليه السلام بها مجازا مبالغة ويحتمل ان يكون
وصفا مشتقا من اذن اذنا لا اسما للجارحة فى الصحاح الاذن تخفف وتثقل
وهى مؤنثة وتصغيرها اذينة ثم قال ورجل اذن اذا كان يسمع مقال كل احد
يستوى فيه الواحد والجمع انتهى فيشعر هذا الكلام ان لهذه اللفظة استعمالين
حقيقى وهو فى المعنى الثانى والثانى استعمال مجازى وهو فى المعنى الاول اما مجاز

مرسل من قبيل اطلاق الجزء للكل وهو الظاهر او استعارة فعلى كل من الامرين
فهو مجاز لغوى قال الامام الثعلبى اذا كان وصفا يستوى فيه الواحد والجمع و
المذكر والمؤنث قوله او اشتقوا له فعل عطف على سمى قوله كما سمى الجاسوس عينا
لذلك والذى عليه علماء الاصول والعربية ان تسمية الجاسوس عينا مجاز
مرسل من قبيل اطلاق الجزء على الكل والقول بانه مجاز عقلى لا لغوى حرف
لاجماعهم قوله كانف وشلل فى القاموس روضة انف كعنق لم ترع وكذلك
كاس انف لم يشرب وامر انف مستأنف لم يسبق به قدر فى القاموس
رجل مشل وشلول كصبور وكعنق وصرد وبليل وقذفذ خفيف فى الحاجة
سريع حسن الصحبة طيب وانشدوا ولقد غدوت الى الحانوت يتبعنى شاو مشل
شلول شلشل شلل قوله روى انهم قالوا محمد اذن سامعة نقول ما شئنا ثم
تأتيه فيصدقنا بما نقول قال ابو الفرج ابن الجوزى فى سبب نزولها ثلثة
اقوال احدها ان خذام بن خالد والجلاس بن سويد وعبيد بن هلال فى آخرين
كانوا يؤذون رسول الله فقال بعضهم لبعض لا تفعلوا فانا نخاف ان
يبلغه فيقع بنا فقال الجلاس بل نقول ما شئنا فانما محمد اذن سامعة ثم تأتيه
فيصدقنا فنزلت هذه الآية قاله ابو صالح عن ابن عباس والثانى ان رجلا من
المنافقين يقال له نبتل بن الحارث كان ينم الحديث النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم الى المنافقين فقيل له لا تفعل فقال انما محمد اذن من حدثه شيئا صدقه
نقول ما شئنا ثم تأتيه فنحلف له فيصدقنا فنزلت هذه الآية قاله محمد بن
اسحق والثالث ان ناسا من المنافقين منهم جلاس بن سويد ووديعة ابن
ثابت اجتمعوا فارادوا ان يقعوا فى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعندهم غلام
من الانصار يدعى عامر بن قيس فحقروه فتكلموا وقالوا لئن كان ما يقوله محمد
حقا لنحن شر من الحمير فغضب الغلام فقال والله ان ما يقول محمد حق وانكم اشر
من الحمير ثم اتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فاخبره فدعاهم فحلفوا ان عامرا كاذب
وحلف عامر انهم كذبوا وقال اللهم لا تفرق بيننا حتى تبين صدق الصادق
وكذب الكاذب فنزلت هذه الآية ونزل قوله تعالى يحلفون بالله لكم
ليرضوكم قاله السدى قلت وكلام المص لما كان فى غاية الاختصار يحتمل كلا من
الاقوال الثلثة فى سبب النزول الا ان الظاهر ان يكون ما روى عن ابن
عباس ثم كان على المص ان يقول ههنا بعد قوله فيصدقنا بما نقول فنزلت
تنبيها على انه مما روى فى سبب نزول الآية قوله فصدق لهم بانه اذن
ولكن لا على الوجه الذى ذموا به قال الطيبى يعنى انه من باب القول بالموجب
انتهى قال الصفى الحلى فى شرح المدايح النبوية هو حمل لفظ وقع من كلام الغير
على خلاف مراده بما يحتمله بذكر متعلقه وحاصل هذا هذا القول ما قاله
ابن ابى الاصبع وهو مخترعه الاول قال هو ان يخاطب المتكلم مخاطبا بكلام
فيعمد المخاطب الى كلمة مفردة من كلام المتكلم فيبنى عليها من لفظه ما يوجب
عكس معنى المتكلم وذلك عين القول بالموجب لان حقيقته رد الخصم كلام

كلام خصمه من فحوى لفظه كقول ابن الحجاج قلت ثقلت اذ اتيت مرارا
قال ثقلت كاهلى بالايادى قلت طولت قال اوليت طولا قلت ابرمت
قال حبل ودادى انتهى وفى شرح التلخيص واما قول الشاعر واخوان حسبتهم
دروعا فكانوها ولكن للاعادى وخلتهم سهاما صائبات فكانوها
ولكن فى فؤادى وقالوا قد صفت منا قلوب فقد صدقوا ولكن عن ودادى
فالبيت الثالث من هذا القبيل والبيتان الاولان قريب منه لان اللفظ
المحمول على معنى آخر لم يقع فى كلام الغير بل وقع فى ظنه فحمله على خلاف ذلك المعنى
انتهى ولو جعل الغير اعم من ان يكون حقيقيا واعتباريا كما فى خطاب المرء
نفسه فى نفسه فمن حيث المصراع الاول فى كل من البيتين ههنا كان متكلما
ومن حيث صدور المصراع الثانى كان مخاطبا فيكون التفاسير حينئذ بالاعتبار
قال تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فى الوسيط اى يسمع ما ينزله الله عليه
فيصدقه ويصدق المؤمنين فيما يخبرونه اى انما يصدق المؤمنين لا
المنافقين فى تفسير ابى الفرج ثم بين ممن يقبل فقال يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين قال ابن قتيبة الباء واللام زائدتان والمعنى يصدق الله ويصدق
المؤمنين وقال الزجاج يسمع ما ينزله الله عليه فيصدق به ويصدق المؤمنين
فيما يخبرونه به انتهى فى تفسير الثعلبى ان كان كما وصفتموه فان يسمع ويصدقكم
خير لكم من ان يكذبكم ولا يقبل قولكم ثم كذبهم فقال لا بل يؤمن بالله و
يؤمن للمؤمنين اى يصدقهم ويقبل منهم يقال امنت له وآمنت به بمعنى
صدقته كقوله ردف لكم وقوله للذين هم لربهم يرهبون اى ردفكم و
يرهبون ربهم فى تفسير البغوى اى تصدق المؤمنين ويقبل منهم لا المنافقين
قوله يصدق به لما قام عنده من الادلة ايمان الانبياء شهودى لا غيبى
مستفاد من الادلة كما هو حال عوام المؤمنين فالاولى اسقاط هذا التعليل
قوله واللام مزيدة للتفرقة بين ايمان التصديق فانه بمعنى التسليم وايمان
الامان فى تفسير الامام طيفور السجاوندى واللام زائدة وقيل للفرق بين
الايمانين انتهى فهذا الكلام يشعر ان اللامين متقابلتان فى الكشاف فان
قلت لم عدى فعل الايمان بالباء الى الله تعالى والى المؤمنين باللام قلت لانه
قصد التصديق بالله الذى هو نقيض الكفر به فعدى بالباء وقصد السماع من
المؤمنين وان يسلم لهم ما يقولون ويصدقه لكونهم صادقين عنده فعدى
باللام الا ترى الى قوله وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ما انباه وعن
فما آمن لموسى الا ذرية من قومه انؤمن لك واتبعك الارذلون آمنتم له قبل
ان آذن لكم انتهى والحاصل ان الباء واللام ههنا زائدتان وهو قول ابن قتيبة
وقول الثعلبى واللام زائدة دون الباء وهو الذى يفهم من قول السجاوندى
وكلام المص يوافقه من وجه ويخالفه من وجه وتقرير الزمخشرى يشعر
بان لفظ يؤمن الذى ذكر اولا يقتضى التعدية بحرف الباء لانه بمعنى يصدق
والذى ذكر ثانيا يقتضى التعدية بحرف اللام فليس شئ منهما زائدا وبانه

فاذا كان الكفر عندهم مستعملا بالباء استعمل الايمان الذى هو نقيضه ايضا بالباء حمل النقيض على النقيض
منه

قوله ما انباه اى ما اشد نبوا عن استعمال الباء الا ترى الى قوله ما انت بمؤمن لنا كيف كان بعيدا من استعمال الباء لان قوله بمؤمن لنا معناه بمصدق لنا لقوله بعده ولو كنا صادقين كذا قاله الطيبى
منه

لم يتبع ابن قتيبة والثعلبى فى زيادتهما وكلام البغوى محتمل اى لا يكون
مثل قولهما وان يكون مثل ما قاله الزمخشرى وكلام المص مخالف للزمخشرى
بل للجميع وغير خال عن الخدشة لقوله بانها للتفرقة وحكمه بانها مزيدة
قال مولانا ابو السعود واللام مزيدة للتفرقة بين الايمان المشهور و
بين الايمان الغير المشهور وبين الايمان بمعنى التسليم والتصديق كما فى
قوله تعالى انؤمن لك الخ وقوله تعالى فما آمن لموسى الخ انتهى فترى هذا السبك
سبكا مذبذبا بين سبكى الزمخشرى والمص حيث حكم فى اول كلامه بزيادة
اللام مثل المص ثم سلك مسلك الزمخشرى فى الاحتجاج على عدم تناسب
الباء فى الفعل الثانى اعنى يؤمن بل المناسب ههنا هو اللام كما فى الايات التى
ذكرها الزمخشرى فهذا الاحتجاج يشعر بعدم زيادة اللام فجاء الاضطراب
فى سبكه والاختلال فى نفقه ومنشاؤه عدم اتقان كلام الزمخشرى و
الذهول عن مغزاه فكان سبكه ابعد من مقالات القوم واشد هجنة من
تقرير المص قوله لمن اظهر الايمان حيث يقبله ولا يكشف فى الكشاف ورحمة
لمن آمن منكم اى اظهر الايمان ايها المنافقون حيث يسمع منكم ويقبل ايمانكم
الظاهر ولا يكشف اسراركم ولا يفضحكم ولا يفعل بكم ما يفعل بالمشركين مراعاة
لما رأى الله من المصلحة فى الابقاء عليكم انتهى فتفسير المص للذين امنوا منكم بقوله
لمن اظهر الايمان الخ اقتداء للزمخشرى الا انا لم نجد فى كلام احد من اصحاب
الروايات من المفسرين ذكر هذا المعنى مع شدة التصفح والتفتيش بل الظاهر
من سبكهم وتقريرهم كون الذين امنوا منكم محمولا على معناه الظاهرى اى
المؤمنون المخلصون قوله ورحمة بالجر عطفا على خير اى اذن رحمة قوله وقرئ
بالنصب بفعل دل عليه اذن خير اى يأذن لكم رحمة هكذا فى النسخ التى رأيتها
بدون ذكر الواو ومع يأذن والاولى ذكر الواو وفيه اى ويأذن لكم رحمة عطفا
على يؤمن هذا على مقتضى سبك المص وفى الكشاف فان قيل ما وجه قراءة
ابى عيلة ورحمة بالنصب قلت هى علة معللها تقديره ورحمة لكم يأذن فحذف
قوله يأذن لان قوله اذن خير لكم يدل عليه انتهى فابرز الفعل المقدر بعد
علته بخلاف المص فانه ابرزه قبل علته فالمناسب لذكره مع كلمة الواو
قوله وقرئ اذن خير اى بالتنوين والرفع فيهما قوله على ان خير صفة له قال
ابو البقاء اى اذن ذو خير قوله او خبر ثان على ان اذن خبر مبتداء محذوف
فيكون هو الخبر الاول وخير هو الخبر الثانى قال ابو البقاء فهو بمعنى افعل اى
اذن اكثر خير لكم قوله بايذائه فى حاشية الشهاب والايذاء مصدر اذاه
وقد اثبته الراغب ولما لم يذكره الجوهرى كما هو عادة اهل اللغة فى ترك
المصادر القياسية ظن صاحب القاموس انه لم يسمع فقال واذاه اذى
ولا تقل ايذاء وهو خطاء منه قوله او يحلفون فى الكشاف ليرضوكم الخطاب
للمسلمين وكان المنافقون يتكلمون بالمطاعن او يتخلفون عن الجهاد ثم يأتونهم
فيعتذرون اليهم ويؤكدون معاذيرهم بالحلف ليعذروهم ويرضوا عنهم

عنهم انتهى ولعل نسخ المص ههنا او لا تخلفوا بالمثناة الفوقية والخاء
المعجمة المفتوحتين وتشديد اللام كما وقع فى بعض النسخ الآن فصحف الناسخون
الى ما ترى من لفظ يحلفون بالياء والحاء المهملة الساكنة من الحلف ويدل
على ما ذكرنا سبك الزمخشرى حيث قال وكان المنافقون يتكلمون بالمطاعن
او يتخلفون عن الجهاد الخ فاختصره المص فى تركيب فيما قالوا او تخلفوا عنه
فيكون قوله او تخلفوا عطفا على قالوا قوله وتوحيد الضمير لتلازم الرضاءين
فى الكشاف وانما وحد الضمير لانه لا تفاوت بين رضاء الله ورضاء رسوله
فكانا فى حكم مرضى واحد كقولك احسان زيد واجماله نعشنى وجبرنى
انتهى فذكر المص بدل هذا القول لتلازم الرضاءين لان ظاهر قوله لا تفاوت
بين رضاء الله غير صحيح لان الاول قديم قائم به تعالى والثانى محدث
قائم به عليه السلام وكذا المثال الذى ذكره بعده غير مطابق لما نحن فيه
لان الاحسان والاجمال معناهما واحد وذلك المعنى قائم بشخص واحد
فذكر المص نسقا سالما عما ذكر وافيا للمقصود مع غاية الايجاز شكر الله
تعالى سعيه فما فى حاشية مولانا ابن تمجيد عند قول المص وتوحيد الضمير
لتلازم الرضاءين جواب عما عسى يسأل ويقال قوله احق ان يرضوه خبر الله
ورسوله فالواجب ان يثنى الضمير فاجاب اولا بان توحيد الضمير نظرا الى وحدة
الرضى ففيه نظر اذ جريان التلازم بين الامرين دليل على التغاير بينهما اتبع
كلام المص المبنى على اتحاد الرضاءين بيان بما لا يرضى به صاحبه لما علمت ان
وجه عدول المص عن نسق الزمخشرى ايهامه الاتحاد بين الرضاءين مع قيام
القرينة على انه لم يرد الاتحاد حقيقة حيث قال فكانا فى حكم مرضى واحد
الا انه لما كان موهما للاتحاد من اول الامر تركه المص وكلام مولانا مع
الاشعار بالاتحاد لم يكن فى كلامه صارف عنه قوله او لان الكلام فى ايذاء
الرسول وارضائه هذا الوجه زاده المص على وجهى الكشاف قوله او الرسول
كذلك قال التفتازانى اشارة الى ان المذكور خبر الاول لانه المتبوع المستعمل
وفى كلام سيبويه انه للثانى لكونه اقرب مع السلامة من الفصل بين المبتداء
والخبر قوله ان كانوا مؤمنين صدقا فى الكشاف فقيل لهم ان كنتم مؤمنين كما تزعمون
فاحق من ارضيتم الله ورسوله بالطاعة والوفاق انتهى الظاهر انه لا فرق
بين تقريرى الزمخشرى الا بالاجمال والتفصيل قال مولانا ابو السعود جوابه
محذوف تعويلا على دلالة ما سبق عليه اى ان كانوا مؤمنين فليرضوا الله
ورسوله بما ذكر فانهما احق بالارضاء قال مولانا العلامة ان كانوا مؤمنين
كما يزعمون لان الايمان يقتضى ابتغاء مرضاة الله ولو بسخط من سواه قوله
وقرئ بالتاء فيكون التفاتا من ضمير الغايب الى ضمير الخطاب قال تعالى من
يحادد الله ورسوله فى التيسير اى لم يعلم هؤلاء المنافقون انه من يعاد
الله ورسوله قال ابن عباس يخالف الله قال الاخفش يحارب الله قال قطرب
يعاند الله والمحادة بين اثنين ان يصير كل واحد منهما فى حد غير الحد الذى

عليه الآخر معاداة وممانعة ومخالفة انتهى فعلى هذه الاقوال يكون الحد
بمعنى الجانب والطرف قال تعالى خالدا فيها قال مولانا ابو السعود حال
حال مقدرة من الضمير المجرور ان اعتبر في الظرف ابتداء الاستقرار وحدوثه
وان اعتبر مطلق الاستقرار فالامر ظاهر قوله على حذف الخبر تحقيقا ان له قال
ابو حيان لان الفاء جواب الشرط فيقتضي جملة وان له مفرد في موضع
رفع على الابتداء وقدر الخبر مقدما نكرة لان ان لا يبتدأ بها متقدمة على
الخبر قوله او على تكرير ان للتأكيد وفي الكشاف وقيل معناه فله وان تكرير
لان في قوله انه توكيد انتهى قال صاحب التقريب وفيه نظر اذ يلزم الفصل
بين المؤكد والمؤكد بجملة الشرط والفاء وايقاع اجنبي بين فاء الجزاء
وحيزه ويشكل ايضا نصب نار جهنم قال العلامة الطيبي قد سبق مرارا
ان مثل هذا التأكيد مقحم بين الكلام فلا يكون اجنبيا قال ابو البقاء
انها كررت توكيدا لقوله تعالى ثم ان ربك للذين عملوا السوء ثم قال
ان ربك من بعدها لغفور رحيم واما نصب النار فليس بمشكل لانها ليست
بزائدة حتى لا تعمل وفيه بحث انتهى قال صاحب الكشف في الجواب ايضا انه
ليس من باب التأكيد اللفظي بل التكرير لبعد العهد ومثل ذلك لا يمنع العمل
ودخول الفاء ونظيره لقد علم الحي اليمانون انني اذا قلت اما بعد اني خطيبها
وكم وكم انتهى قال التفتازاني ان هذا المكرر لما كان محض مقحم كان وجوده
بمنزلة العدم فجاز الفصل به بين فاء الجزاء وما بعدها ومع هذا لا يخلو عن
ضعف واما اشكال نصب نار جهنم فالحق انه قوي لان ان لما كان تكرار
الاول لم يقتضي الا ما اقتضاه ولم يعمل الا ما عمل فيه من غير ان ينفرد بعمل قال
وبالجملة فجعل ان الثانية تكريرا للاولى مع ان لها منصوبا غير منصوبها
ومرفوعا غير مرفوعها ليس من قاعدة التكرير لبعد العهد والمجوز مكابر معاند
لا ينبغي ان يصغى اليه انتهى قلت وهذا المجوز هو القطب الرازي في حواشي
الكشاف حيث قال هو وان كان زائدا يجوز اعماله كما في كفى بالله شهيدا انتهى
وفي حاشية الشهاب ان سيبويه ذكر في كتابه مثالا للتكرير ان للتأكيد قوله
تعالى أيعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا انكم مخرجون ونقل عن الخليل كون قوله تعالى
ألم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له الآية من هذا الباب ايضا
وذكر في المنقول عنه زعم بدل قال ثم قال الشهاب بعد ذكر ايراد صاحب
التقريب وهذا كله غير وارد لان كون الآية من هذا الباب منقول عن
الخليل وليس زعم من سيبويه في المنقول عنه تمريضا له لان عادته في كل
ما نقله كما بينه شراح الكتاب وقول التفتازاني انه اشكال قوي ليس
بوارد فالحق ما قاله القطب الرازي قوله ويحتمل ان يكون معطوفا على
انه ويكون الجواب محذوفا تقديره من يحادد الله ورسوله يهلك هذا
قول الزمخشري قال ابو حيان هذا الذي قدره لانهم نصوا على انه اذا حذف
الجواب لدلالة الكلام عليه كان فعل الشرط ماضيا في اللفظ او مضارعا

او مضارعا مجزوما بلم فمن كلامهم انت ظالم ان فعلت ولا يجوز ان تفعل
وههنا حذف جواب الشرط وليس ماضي اللفظ ولا مضارعا مقرونا بلم
وذلك ان جاء في كلامهم مخصوص بالضرورة وايضا فنجد الكلام تاما
بدون تقدير هذا الجواب قال تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة
تنبئهم بما في قلوبهم في تفسير ابي الفرج في سبب نزولها ثلاثة اقوال احدها
ان المنافقين كانوا يعيبون رسول الله فيما بينهم ويقولون عسى الله
ان لا يفشي سرنا فنزلت هذه الآية قاله مجاهد والثاني ان بعض المنافقين
وقفوا للنبي عليه السلام في ليلة مظلمة عند مرجعه من تبوك ليفتكوا به
فاخبره جبرئيل ونزلت هذه الآية قاله ابن كيسان وفي قوله يحذر المنافقون
قولان احدهما انه اخبار من الله عز وجل عن حالهم قاله الحسن وقتادة واختاره
ابن القاسم والثاني انه امر من الله عز وجل بالحذر فتقديره ليحذر المنافقون
قاله الزجاج قال ابن الانباري والعرب ربما اخرجت الامر على لفظ الخبر فتقول
يرحم الله المؤمن ويعذب الكافر يريدون ليرحم وليعذب فيسقطون اللام
ويجرونه مجرى الخبر وهم لا ينوون الا الدعاء والدعاء مضارع للامر في تفسير
الامام الثعلبي قال قتادة كانت هذه السورة تسمى الفاضحة والمثيرة والمبعثرة
اثارت مثالبهم ومخازيهم قال الحسن كان المسلمون يسمون هذه السورة الحفارة
حفرت ما في قلوب المنافقين فاظهرته قال ابن كيسان نزلت هذه الآية
في اثني عشر رجلا من المنافقين وقفوا لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
على العقبة لما رجع من غزوة تبوك ليفتكوا به اذا علاها ومعهم رجل مسلم
يخفيهم شانه وتنكروا له في ليلة مظلمة فاخبر جبرئيل رسول الله عليهما السلام
بما قدروا وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم وعمار بن ياسر يقود
رسول الله عليه السلام وحذيفة يسوق به فقال لحذيفة اضرب وجوه رواحلهم
فضربها حتى نحاهم فلما نزل قال لحذيفة من عرفت من القوم قال لم اعرف
منهم احدا فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه فلان وفلان
حتى عدهم كلهم فقال حذيفة الا تبعث اليهم فتقتلهم فقال اكره ان تقول العرب
لما ظفر باصحابه اقبل يقتلهم بل يكفيناهم الله بالدبيلة قيل يا رسول الله
ما الدبيلة قال شهاب من جهنم يضعه على نياط فؤاد احدهم حتى تزهق
نفسه وكان كذلك قوله وذلك يدل على ترددهم ايضا في كفرهم وانهم لم
يكونوا على بت في امر الرسول بشيء قال مولانا العلامة لكثرة ما كان يطلع
الله تعالى رسوله عليه كانوا يحذرون ذلك وللخبث باطنهم وشدة كفرهم
كانوا يؤذونه عليه السلام ويستهزؤن به وذلك قوله تعالى قل استهزؤا
انتهى وكتب في الحاشية فلا دلالة فيه على ترددهم في كفرهم قوله وقيل كانوا
يقولون فيما بينهم استهزاء لقوله قل استهزؤا الآية في الكشاف كانوا
يستهزؤن بالاسلام واهله وكانوا يحذرون ان يفضحهم الله بالوحي
فيهم حتى قال بعضهم والله لا ارانا الا شر خلق الله لوددت اني لو قدمت

فجلدت مائة جلدة وان لا ينزل فينا شيء يفضحنا انتهى قلت ان كان ذلك
القول من المصنف اشارة الى هذا القول من الزمخشري فلا وجه لتضعيفه
وتمريضه لانه رواية السدي ويحتمل رواية مجاهد ويحتمل الاشارة
اليهما معا ولا بد ان يكون هذه الآية على واحدة من تلك الروايات
المروية ههنا عن الائمة وان كان اشارة الى ما نقله الامام عن ابي
مسلم ههنا فهو ليس بمزيف بل فاسد مخالف للروايات وسبك النظم الشريف
وهذا الرجل كان دأبه الشذوذ ومخالفة ائمة التفسير في بيان الآيات
لانه كان رجلا فلسفيا جاهلا في الروايات وانا اذكر كلامه اولا ثم
فساده قال الامام المنافق كافر فكيف يحذر نزول الوحي على الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون
على وجه الاستهزاء حين رأوا النبي عليه السلام يذكر كل شيء ويدعي انه
عن الوحي وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله ورسوله بذلك
وامره ان يعلمهم انه يظهر سرهم الذي حذروا واظهروه وفي قوله قل استهزؤا
دلالة على ما قلناه انتهى وهذا الرجل كان غالب امره التفرد في معنى الآية
والمخالفة للصحابة والتابعين والقول بالرأي في كتاب الله وبما تهوى به
نفسه يستحسن قوله الامام وينقل عنه كثيرا في هذا التفسير على وجه الاستحسان
لما كان بينهما التيام وجهة جامعة في القول في كتاب الله ودين الله بالرأي
وبما تهوى به النفس وما اظنك في مرية من فساد هذا القول وبطلانه بعد
ما احطت من الروايات الثلث من التابعين لان سبب النزول كما تحققت
مرارا لا يجري فيه الرأي والقياس وانما هو توقيف من الشارع وارد من
مشكوة النبوة وكل من تلك الروايات صريحة في ان حذر المنافقين المذكور
في الآية ههنا حذر حقيقي وخشية واقعة منهم عن الافتضاح وهتك
الاستار بين الناس والعجب ان مولانا ابو السعود ظن ان مقالة هذا
هذا الرجل الراجل في الروايات كلام صحيح فنقله ههنا على وجه القبول
والارتضاء ثم اتى بما هو اطم وادهى وامر فقال تبعا لهذه المقالة الفاسدة
ان الله مخرج ما تحذرون اي ما تحذرونه من انزال السورة ومن تخاذيكم
ومثالكم المستكنة في قلوبكم الفاضحة لكم على ملاء الناس والتأكيد ليرد
انكارهم بذلك لا لدفع ترددهم في وقوع المحذور اذ ليس حذرهم بطريق
الحقيقة انتهى انظر الى هذا الذهول التام والغفلة العظيمة اللهم الهمني رشدي
واعذني من شر نفسي ومن المائلين الى هذا القول الفاسد مولانا سيانسيه رحمه الله
قوله من انزال السورة فيكم او ما يحذرون اظهاره من مساويكم في الكشاف
الحذر واقع على انزال السورة في قوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة
فما معنى قوله مخرج ما تحذرون قلت معناه محصل مبرزا انزال السورة
او ان الله مظهر ما كنتم تحذرونه اي تحذرون اظهاره من نفاقكم انتهى
فالمص عمم والزمخشري خصص ولعل مسلك الزمخشري احسن لكونه اوفق

اوفق بالمقام **قال** تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب في
تفسير ابي الفرج ولئن سألتهم اي عما كانوا فيه من الاستهزاء ليقولن انما كنا
نخوض اي نلهو بالحديث انتهى قال الواحدي انما كنا نخوض اي في الباطل من الكلام
كما يخوض الركب تقطع به الطريق انتهى قال السجاوندي نخوض نتحدث
بحديث الركب تقطع به عناء السفر قال قتادة ما بال قرائنا ارغبنا عند
الغداء واولعنا بالنساء واجبننا عند اللقاء يعنونه صلى الله تعالى
عليه وسلم **قوله** روي ان ركب المنافقين مروا على رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اخرجه ابن جرير عن قتادة **قوله** مما يخوض فيه الركب
ليقصر بعضنا على بعض السفر الركب فاعل يخوض ويقصر بالتشديد
من التفعيل وبعضنا فاعل يقصر والسفر بالنصب مفعول يقصر **قوله**
توبيخا على استهزائهم بمن لا يصح الاستهزاء به والزاما للحجة عليهم ولا
تعباء باعتذارهم الكاذب في الكشاف ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن
لم يعبأ باعتذارهم لانهم كانوا كاذبين فيه فجعلوا كانهم معترفون
باستهزائهم وبانه موجود منهم حتى وبخوا باخطائهم موقع الاستهزاء
حيث جعل المستهزاء به يلي حرف التقرير وذلك انما يستقيم بعد وقوع
الاستهزاء وثبوته قال العلامة الطيبي واعتذارهم هو قولهم انما كنا
نخوض ونلعب نزل هذا الاعتبار منزلة اعترافهم بالاستهزاء لكونهم كاذبين
فيه كانهم قالوا نحن مستهزؤن وهو المراد من قوله كانهم معترفون باستهزائهم
وقال ايضا قال صاحب المفتاح لا يجوز بعد ما عرف ان التقديم يستدعي
العلم بحال نفس الفعل وقوعا ا زيدا ضربت سائلا عن حال وقوع الضرب
وذلك ان تقديم المفعول يستدعي حصول الفعل كما عرفت في باب التقديم
وان السؤال عن وقوع الضرب يستدعي عدم حصوله هذا قول المص و
ذلك انما يستقيم بعد وقوع الاستهزاء وثبوته قال التفتازاني عند
قول الزمخشري فجعلوا كانهم معترفون باستهزائهم يشير الى انه اذا كان
الاستفهام وما يتولد منه من الانكار والتقرير وغيرهما عايدة الى بعض
متعلقات الفعل يلزم ان يكون اصل الفعل معلوما للمخاطب مقررا عنده
الاعتذار عبارة عن محو اثر الذنب من قولهم اعتذرت المنازل درست
او عن القطع من قولهم اعتذرت المياه انقطعت كأنه يجعل العذر سببا
لقطع الذنب انتهى وفي حاشية القطب جعلوا في هذا الاعتذار كانهم مستهزؤن
فلهذا قدم الجار والمجرور على عامله في قوله ابالله واياته ورسوله كنتم
تستهزؤن لان تقديم المفعول يستدعي العلم بوقوع الفعل فهمزة الاستفهام
ليست للسؤال من وقوع الاستهزاء للعلم بوقوعه وانما هي للتقرير والتوبيخ
على خطائهم مكان الاستهزاء فان الله تعالى واياته ورسوله ليست مكان
الاستهزاء وقد جعلوها مكانه وقوله ولا تعباء على خطاب النهي عطف على
قل قال ابن مجيد قوله ولا يعباء على البناء للفاعل عطف على لا يصح اي و

توبيخا على استهزائهم بمن لا يعبأ باعتذارهم انتهى وفيه نظر ظاهر وقوله توبيخا والزاما تعليل لكلمة قل اى قل لهم ذلك توبيخا والزاما ولا اعتباء باعتذارهم
قوله بعد اظهاركم الايمان فى تفسير الكواشى فى هذا دليل على ان الجد واللعب فى اظهار كلمة الكفر سواء **قال** تعالى ان نعف عن طائفة نعذب طائفة يعف بضم الياء وفتح الفاء تعذب بتاء مضمومة وفتح الذال ورفع طائفة بناء للمفعول فى تفسير الحافظ ابو الفرج قراء الاكثرون ان يُعْفَ بالياء تعذب بالتاء وقراء عاصم غير ابان ان نعف نعذب بالنون ثم قال الطائفة الواحد فما فوقه وقال الزجاج اصل الطائفة فى اللغة الجماعة ويجوز ان يقال للواحد طائفة يراد به نفس طائفة وقال ابن الانبارى اذا اريد بالطائفة الواحد كان اصلها طائفا على مثال قائم وقاعد فتدخل الهاء للمبالغة فى الوصف كما يقال راوية علامة نسابة انتهى قلت وقد ذكر غير واحد من ائمة التفسير ان المراد بالطائفة الاولى شخص واحد اسمه الجهير على قول ابن عباس ومخشى بن حميرة على قول غيره وفى تفسير الحافظ ايضا قال عمر بن الخطاب ما فرغ من تنزيل براءة حتى ظننا ان لا يبقى منا احد الا سينزل فيه شئ **قوله** وقراء عاصم بالنون فيهما بفتح النون وضم الفاء فى الاول وبضم النون وفتح العين وكسر الذال وتشديدها فى الثانى **قوله** وقراء بالياء وبناء الفاعل فيهما وهو الله بفتح الياء فى الاول وضمها فى الثانى مع كسر الذال وقوله وهو الله بفتح الياء فى الاول وضمها فى الثانى مع كسر الذال وقوله وهو الله اى الفاعل فيهما الضمير الراجع الى الله تعالى فالفعلان على بناء المعلوم فيهما ويحتمل ان لا يراد بالفاعل الفاعل النحوى بل الفاعل اللغوى فيكون فى قوله وهو الله استخدام فى تفسير التيسير وتدى هذه القراءة للجحدرى اى ان يعف الله **قوله** وان تعف بالتاء والبناء على المفعول بضم التاء وفتح الفاء **قوله** ذهابا الى المعنى كانه قال ان ترحم طائفة وفى الكواشى وقرئ تعف عن طائفة مؤنثا مجهولا وفيه غرابة لاسناد الفعل المؤنث الى الظرف لكنه محمول على المعنى تقديره ان ترحم فى الكشاف وقراء مجاهد ان تعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التأنيث والوجه التذكير لان المسند اليه الظرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سيرت بالدابة ولكنه ذهب الى المعنى كانه قيل ان ترحم طائفة فانث لذلك وهو غريب **قال** تعالى بعضهم من بعض قال ابن عباس اى على دين بعض والمعنى بعضهم يضاف الى البعض بالاجماع على النفاق وان امرهم واحد كذا فى الوسيط **قوله** وقيل انه تكذيبهم فى حلفهم بالله انهم لمنكم وتقرير لقوله وما هم منكم وما بعده كالدليل عليه فانه يدل على مضادة حالهم لحال المؤمنين وهو قوله يأمرون بالمنكر الخ فى الكشاف اريد به نفى ان يكونوا من المؤمنين وتكذيبهم فى قولهم ويحلفون بالله انهم لمنكم وتقرير قوله وما هم منكم ثم وصفهم بما يدل على مضادة حالهم لحال المؤمنين يأمرون بالمنكر بالكفر الخ انتهى فظهر ان القائل هو الزمخشرى قال العلامة الطيبى وتبعه صاحب

الكشف بيان لاتصال هذه الآية بما قبلها وذلك انه سبحانه وتعالى لما عدد فضايح المنافقين وحكى قبايحهم لقوله سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا وقوله انما يستأذنك الذين لا يؤمنون وقوله ائذن لى ولا تفتنى وقوله ان تصبك حسنة تسؤهم وقوله قل انفقوا طوعا او كرها وقوله يحلفون بالله انهم لمنكم وقوله ومنهم من يلمزك فى الصدقات وقوله ومنهم الذين يؤذون النبى وقوله يحذر المنافقون خص من بين المذكورات ما هو افتحها واشنعها من الكذب المحض والزور البحت وقوله انهم لمنكم بالرد بقوله وما هم منكم لانه على منوال قوله امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واكد الرد بقوله المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وعلله بقوله يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وفى تعليله بهذا الوصف وتعليل قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض بقوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر اعتناء عظيم واهتمام شديد بشأن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى العود الى تقرير الرد بعد الطوال الدلالة على ان الكذب مناف للايمان الذى هو التصديق وهو افتح القبايح انتهى قال مولانا سعدى والآية على هذا التوجيه يعنى على التوجيه الذى ذكره المص او لا بدون تمريض ليست متصلة بقوله ويحلفون بالله انهم لمنكم بل بجملة ما ذكر فى شرح قبايح المنافقين كانه قيل ما ذكر من القبايح ليس مختصا ببعضهم بل الجميع كذلك وفيه بحث لم يتجنب بعضهم من الابتداء انتهى ويشعر هذا الكلام من مولانا انه اغتر بظاهر كلام الزمخشرى وظن ان هذه الآية متصلة من بين الايات السابقة لقوله ويحلفون بالله انهم لمنكم الآية دون ساير الايات التى تبين قبايح المنافقين مع انك قد تحققت ان العلامتين المحققين اعنى الطيبى وصاحب الكشف حملا كلام الزمخشرى على ان هذه الآية متصلة بالايات السابقة جميعا المبنية لقبايح المنافقين لا ببعضها فقط وذكر كل منهما نكتة لتخصيص الزمخشرى فى الذكر الآية التى ذكرها ولعل مولانا لم يراجع الى حاشيتى العلامتين فى تقرير كلام الزمخشرى ثم الاشكال الذى ذكره مولانا ههنا ظاهر الدفع قلت وانا اظن ان المص ايضا حمل كلام الزمخشرى على خلاف ما حمله العلامتان ولذلك اورده بصيغة التمريض فى تفسير القرطبى قال الزجاج هذا متصل بقوله يحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم اى ليسوا من المؤمنين ولكن بعضهم من بعض اى متشابهون فى الامر بالمنكر والنهى عن المعروف انتهى فظهر ان التوجيه الذى ذكره الزمخشرى ليس معنى مخترعا من عنده بل اخذه من الزجاج **قال** تعالى ويقبضون ايديهم اى ويمسكونها ويكفونها عن الصدقة والنفقة فى الحق ولا يبسطونها واصله ان المعطى يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن بخل ومنع نقد قبض يده ومنه قوله وقالت اليهود يد الله مغلولة اى ممسكة عن النفقة كذا فى تفسير الامام الثعلبى فى تفسير ابى الفرج وفى قوله ويقبضون ايديهم اربعة اقوال احدها

يقبضون عن الانفاق في سبيل الله قاله ابن عباس والحسن ومجاهد و
الثاني عن كل خير قاله قتادة والثالث عن الجهاد في سبيل الله والرابع عن
رفعها في الدعاء الى الله ذكرها الماوردي قال تعالى نسوا الله فنسيهم تركوا
ما امرهم الله تعالى به من طاعته فنسيهم فتركهم من كل خير وخذلهم في
الشك كذا في الوسيط قال الامام الثعلبي تركوا طاعة الله فتركهم الله من
توفيقه وهدايته في الدنيا ومن رحمته وفي عذابه وناره في العقبى قوله
اغفلوا ذكر الله وتركوا طاعته جعل النسيان مجازا لاستحالة تحقيقه على الله
تعالى وامتناع المؤاخذة على نسيان البشر كذا قاله التفتازاني قلت لما
ورد في الحديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان قوله الكاملون في التمرد و
الفسوق عن دائرة الخير في الكشاف هم الكاملون في الفسق الذي هو التمرد
في الكفر والانسلاخ عن كل خير قال العلامة الطيبي يريد ان اللام في الفاسقون
للجنس فدل على كمال هذا المعنى فيهم نظيره قوله تعالى اولئك هم المفلحون
والكافر اذا وصف بالفسق دل على المبالغة ومن ثم قال هو التمرد في الكفر و
الانسلاخ عن كل خير ثم قال الزمخشري وكفى المسلم زاجرا ان يلم بما يكسبه
هذا الاسم الفاحش الذي وصف الله به المنافقين حين بالغ في ذمهم وقد
كره صلى الله تعالى عليه وسلم ان يقول الرجل كسلت لان المنافقين وصفوا
بالكسل في قوله تعالى كسالى فما ظنك بالفسق قال ابن المنير وللقدرية كما
علمت مذهب في ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر وانه مخلد في النار وان كان
موحدا وغرض الزمخشري ان يجعل الفسق الذي وسم به المنافق هو الذي يوسم
الموحد حين يكون استحقاقهما للخلود واحدا فاحذره قوله مقدرين الخلود
جعل خالدين من باب الحال المقدرة على نحو جاء زيد معه صقر صائدا به غدا
لان الخلود ليس في وقت الوعد ومضمون الحال يجب ان يجامع مضمون عامل
ذي الحال في الوجود والزمان قوله وفيه دليل على عظم عذابها وجه كونه دليلا
على ذلك هو افادة الكلام ان نار جهنم كافية لمن ارتكب ذلك الجرم البالغ
اقصى الغايات فالعظم من عذابها انما جاء من كونها عذابا مكافيا لاعظم
الذنوب الذي هو الكفر بالله وجحود الحق فنار جهنم حسبهم عذابا لا يحتاج
فيه الى ضم شيء لعظم عذابها قوله والمراد به ما وجدوه او ما يقاسونه من تعب
النفاق في الكشاف ولهم عذاب مقيم ولهم نوع من العذاب سوى الصلي بالنار
مقيم دائم كعذاب النار ويجوز ان يريد ولهم عذاب مقيم معهم في العاجل لا
ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والظاهر المخالف للباطن
خوفا من المسلمين وما يحذرونه من الفضيحة ونزول العذاب ان اطلع على
اسرارهم انتهى يشعر هذا الكلام من الزمخشري انه حمل العذاب على الوجه الاول
في قوله ولهم عذاب مقيم على عذاب من جهنم سوى عذاب النار وتقرير المص
يشعر بانه محمول على الوجه الاول على عذاب النار الموعود قال تعالى كالذين
من قبلكم قال الامام الواحدي رجع عن الخبر عنهم الى مخاطبتهم وشبههم في العدول

في العدول عن امر الله والاشتغال بالدنيا بمن قبلهم قوله اي انتم مثل الذين
او فعلتم مثل فعل الذين في الكشاف محلها رفع على انتم مثل الذين من
قبلكم او نصب على فعلتم مثل فعل الذين من قبلكم انتهى فالكاف اما خبر
مبتداء محذوف او مفعول فعل محذوف بتقدير المضاف بين الكاف ومدخوله
قوله ذم الاولين باستمتاعهم بحظوظهم المخرجة من الشهوات الفانية و
التهائهم بها عن النظر في العاقبة والسعي في تحصيل اللذائذ الحقيقية تمهيد
الذم المخاطبين بمشابهتهم واقتفاء اثرهم في الكشاف فان قلت اي فائدة
في قوله فاستمتعوا بخلاقهم وقوله كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم مغن
عنه كما اغنى قوله كالذي خاضوا عن ان يقال وخاضوا فخضتم كالذي خاضوا
قلت فائدته ان يذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا ورضا
هم بها والتهائهم بشهواتهم الفانية عن النظر في العاقبة وطلب الفلاح في
الاخرة وان يخسس امر الاستمتاع ويهجن امر الراضي به ثم يشبه بعد ذلك
حال المخاطبين بحالهم كما تريد ان تنبه بعض الظلمة على سماجة فعله فتقول
انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب ويعسف وانت تفعل مثل فعله
واما وخضتم كالذي خاضوا فمعطوف على ما قبله مستند اليه مستغن
باسناده اليه عن تلك التقدمة انتهى فظهر من هذا التقرير ان هذا القول
من المص جواب اشكال يورد ههنا وهو انه كما اغنى قوله كالذي خاضوا عن
ان يقال وخاضوا فخضتم كالذي خاضوا كذلك اغنى قوله كما استمتع الذين
من قبلكم بخلاقهم عن ان يقال فاستمتعوا بخلاقهم مع انه ترك في الثاني
ولم يترك في الاول فما الفائدة في ذلك وما الفرق بين الامرين والمص
ترك ذكر السؤال صريحا واحاله الى فطانة الناظر وبعد ذلك لخص
كلام الزمخشري تلخيصا روما للاختصار قال صاحب التقريب في تلخيص
كلام الزمخشري ههنا وانما قال فاستمتعوا مع ان قوله كما استمتع مغن
عنه لانه اراد ان يهجن الاستمتاع بالشهوات الفانية كالبهائم اولا ثم
يشبه به حال المخاطبين كما تقول هو مثل فرعون يقتل بغير جرم وهو يفعل
كفعله ولما عطف عليه وخضتم الخ استغنى عن تقدمة وخاضوا انتهى
فهذا التلخيص كما ترى احسن من تلخيص المص لان فيه ذكر السؤال صريحا
على الطف وجه واحصره وبيان الفرق بين خاضوا وبين فاستمتعوا كما في
كلام الزمخشري لان اصل السؤال بهما معا فكان المناسب الجواب عنهما
معا ومن جهة حسن هذا التلخيص انه لم يترك فيه قوله هو مثل فرعون
يقتل بغير جرم وهو يفعل كفعله مع ان فيه التقرير والتوكيد للفائدة
المذكورة فكان ذكره اهم ههنا فلذا لم يتركه صاحب التقريب مع رومه كمال
الاختصار الا ان في تلخيص المص فائدة خلا عنها تقرير الزمخشري وتلخيص
صاحب التقريب وهو ان المص جعل ذم الاولين تمهيدا لذم المخاطبين وجعل
مشابهتهم بالاولين واقتفائهم باثارهم سببا لهذا الذم فالغرض

المسوق له الكلام والمقصود بالافادة ههنا على تقرير المص هو ذمّ المخاطبين
ليس الّا وذلك ايضا مقتضى الايات السابقة بخلاف تقرير الزمخشري فانّه
قال فايدته ان يذمّ الاولين ثم يشبّه بعد ذلك حال المخاطبين بحالهم وظاهر
هذا الكلام يشعر انّ ذمّ الاولين تمهيد لتشبيه حال المخاطبين بحال الاولين
مع انّه يمكن ان يقال انّ المراد الزمخشري يضا من هذا السبك والتقرير
هو هذا المعنى الذى ذكره المص لكنّه لم يتضح هذا المعنى من سبك الزمخشري
اتضاحه من سبك المص **قوله** كالذين خاضوا او كالخوض الذى خاضوا فى
تفسير الثعلبى اراد كالذين خاضوا وذلك انّ الذى اسم ناقص مثل ما ومن
يعبّر بها عن الواحد والجمع نظيره قوله عزّ وجلّ كمثل الذين استوقد نارا ثم
قال ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات قال الشاعر انّ الذى حالت بفلج دماؤهم
هم القوم كل القوم يا امّ خالد وان شئت جعلت الذى اشارة الى مصدر يريد
وخضتم كالخوض الذى خاضوا انتهى والمص ذكر مصدرا آخر وهو الفوج وفى شرح
الرضى انّ النون محذوف فيه وذكر لاستشهاده البيت الذى ذكرناه
مع انّ الامام الثعلبى وغيره احتجّ به على كون الذى مثل من وما يستعمل فى
المفرد والجمع وفى تفسير التسيحا ونذى كالذى خاضوا فيه محذوف الضمير انتهى
يعنى فيه تقدير ويحتمل ان يكون هذا التقدير اشارة الى الفوج او الخوض او
اشارة الى ما ذكره الرضى من انّ النون مقدّر ههنا **قال** تعالى حبطت
اعمالهم فى الدنيا والاخرة واولئك هم الخاسرون قال الامام الواحدى حبطت
اعمالهم فى الدنيا لانّها لم تقبل منهم وفى الآخرة لانّهم لا يثابون عليها و
اولئك هم الخاسرون بفوت المثوبة والمصير الى العقوبة قال الامام البغوى
اى كما حبطت اعمالهم وخسروا كذلك حبطت اعمالكم وخسرتم **قال** تعالى
لم يأتهم نبؤ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود فى تفسير التيسير الم استفهام
بمعنى التقرير قال القفال اى قد اتاهم خبر الامم السالفة سمعوا ذلك وعرفوه
وشاهدوا اثار ايقاع الله لهم بما جعلهم نكالا وعبرة لغيرهم انتهى قال
الزجاج الم يأتهم خبر الذين اهلكوا فى الدنيا بذنوبهم فيتعظوا **قوله** اهلك
نمرود ببعوض واهلك اصحابه قال ابو حيان اهلكوا بسلب النعمة عنهم
حتى سلط البعوضة على نمرود مليكهم ولم اظفر بنص على استيصال
باسباب سماوية او ارضية كسائر اقوام هلكى انتهى قال الامام النسفى
وهلكوا بالتشتت وسلب الملك والنعمة اى من نمرود انتهى **قوله** واهل
مدين وهم قوم شعيب هلكوا بالنار يوم الظلّة فى حاشية مولانا سعدى
قيل الذين اهلكوا بالنار يوم الظلّة هم اصحاب الايكة من قوم شعيب عليه
السلام واما اهل مدين فاهلكوا بالصيحة والرجفة وجوابه انّ هذا
على قول قتادة واما على قول ابن عباس وغيره فاهل مدين اهلكوا بالنار
يوم الظلّة ورجفت بهم الارض والتفصيل فى تفسير سورة الاعراف
للبغوى فما ذكره المص ههنا مبنىّ عليه **قال** تعالى فما كان الله ليظلمهم قال

قال ابن عباس ليهلكهم حتى يبعث اليهم نبيّا ينذرهم **قوله** اى لم يكن من
عادته ما يشابه ظلم الناس كالعقوبة بلاجرم فى الكشاف فما صحّ منه ان
يظلمهم وهو حكيم لا يجوز عليه القبيح وان يعاقبهم بغير جرم ولكن ظلموا
انفسهم حيث كفروا به فاستحقوا عقابه انتهى فهذا كما ترى بيان للآية
على مذاق اهل الاعتزال فى تفسير الامام محمد بن جرير الطبرى فما كان الله ليظلمهم
يقول جلّ ثناؤه فما اهلك الله هذه الامم التى ذكر انّه اهلكها الا باجرامها
وظلمها انفسها واستحقاقها من الله تعالى عظيم العقاب لا ظلما من الله تعالى لهم
ولا وصفا منه جلّ ثناؤه عقوبة فى غير من هو لها اهل انتهى فالاولى للمص
ان يورد ههنا ما يشابه هذا النسق الذى لا يوهم مذهب الخصم **قال** تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فى الوسيط قال ابن عباس فى
الرحمة والمحبّة والمعنى بعضهم يوالى بعضا فهم يد واحدة فى النصرة قال
فى الدنيا والآخرة قال البغوى فى الدين واتفاق الكلمة والعون والنصرة
قال صاحب التيسير ذكر بمقابلة المنافقين والمنافقات المخلصين و
المخلصات وتغاير صفات الفريقين فالمخلصون ذكورهم واناثهم يتوالون
على الدين ويتناصرون ويتعاونون حتى انّ الرجل يخرج الى الجهاد وامرأته
تهيّئ اسبابه ويخرج النساء مع الرجال فتداوين الجرحى وتعالجن المرضى
ويصلحن الطعام ويحملن الماء وكذا كل الخيرات فى الدين قال القرطبى بعضهم
اولياء بعض اى قلوبهم متحدة فى التوادد والتحابب والتعاطف وقال فى
المنافقين بعضهم من بعض لانّ قلوبهم مختلفة لكن يضمّ بعضهم الى
بعض فى الحكم **قوله** فى مقابلة قوله والمنافقون والمنافقات بعضهم
من بعض اعترض عليه الشيخ زكريّا لا يختص المقابلة بذلك بل تأتى ايضا
فيما بعده اذ قوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فى مقابلة قوله
يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وقوله يؤتون الزكاة فى مقابلة و
يقبضون ايديهم المعبّر به عن البخل وقوله ويطيعون الله فى مقابلة نسوا الله
والوعد فى مقابلة الوعيد انتهى والجواب ليس مراد المص والزمخشري من
قوله فى مقابلة قوله والمنافقون الخ انّ الواقع فى مقابلة الآية المذكورة
فى بيان احوال المنافقين واوصافهم كلها هو هذا المقدار اعنى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض بل هذا وما بعده الى تمام الايات الواردة
فى احوال المؤمنين واوصافها وكذا المراد من قوله فى مقابلة قوله والمنافقون
والمنافقات بعضهم من بعض ليس هذا المقدار فقط بل هذا مع ما
بعده ويحتمل ان يكون مرادهما فى كلّ من القولين هذا القدر فقط من
مفتتح كلّ من الآيتين ثم تقابل كلّ من الوصفين المتضادين فى كلّ من
الآيتين الواردتين فى حقّ المؤمنين والمؤمنات والمنافقين والمنافقات
ويحتمل ان يكون مراد الشيخ زكريّا تحقيق المقام وتوضيح المرام لا الاعتراض
على الزمخشري والمص **قال** تعالى يأمرون بالمعروف بالايمان والخير وينهون

عن المنكر ما لا يعرف فى شريعة ولا سنة وقال ابو العالية كل ما ذكر الله فى كتابه
من الامر بالمعروف فهو الدعاء من الشرك الى الاسلام والنهى عن المنكر فهو النهى
عن عبادة الاوثان والشيطان ويقيمون الصلوة المفروضة ويؤتون
الزكوة كذا فى تفسير الثعلبى والبغوى **قوله** لا محالة فان السين مؤكدة للوقوع
فى الكشاف السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة فهى مؤكدة الوعد كما تؤكد
الوعيد فى قولك سانتقم منك يوما يعنى انك لا تفوتنى وان تباطاء
ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك سوف يؤتيهم
اجورهم فى حاشية الطيبى قال صاحب التقريب وفيه نظر والجواب ان المقصود
بالتاكيد ان السين فى الاثبات مقابلة لن فى النفى فيكون بهذا الاعتبار تاكيدا
فى حاشية التفتازانى ان السين فى الاثبات مقابلة لن فى النفى ولهذا قد
يتمحض للتاكيد من غير قصد الى معنى الاستقبال انتهى قال ابن حجر الهيتمى المكى
فى الزواجر ما زعمه الزمخشرى من ان السين تفيد القطع بمدخولها رد بان
القطع انما فهم من المقام لا من الوضع وهو توطئة لمذهبه الفاسد فى تحتم
الجزاء ومن غفل عن هذه الدسيسة وجهه وقال شيخنا ابن قاسم هذا
لا وجه له لانه امر نقلى لا يدفعه ما ذكر ونسبة الغفلة للائمة انما نشئت
من حب الاعتراض انتهى فما قاله الشيخ زكريا ان السين موضوعة للدلالة
على الوقوع مع التاخير فاذا كان المقام ليس بمقام التاخير لكونه بشارة و
وعدا تمحضت لتاكيد الوقوع ففيه نظر قال مولانا العلامة السين مؤكدة
للوعد مفيدة لوقوع الرحمة لا محالة هذا ما بحسب جليل النظر والذى هو
بحسب دقيقه انها مُدخِلة فى الوعد مُهْلَةً لتكون النفوس تتنعم برجائه
وفضله تعالى قال مولانا استاذنا وليس فيه تنعم للنفوس برجائه كما ظن
للقطع بكونه فى الاخرة انتهى وفى كل من القولين نظر وبناؤهما على الذهول
عن اتقان كلام الزمخشرى والطيبى والتفتازانى بل عن تحقيق كلام ائمة
العربية اذ ثبت عنهم النقل بان السين ههنا تجردت عن التاخر والاستقبال
وتمحضت **قال** تعالى ان الله عزيز حكيم قال ابن جرير الطبرى يقول ان الله ذو
عزة فى انتقامه ممن انتقم من خلقه على معصيته وكفره به لا يمنعه من الانتقام
منه مانع ولا ينصره منه ناصر فى انتقامه منهم فى جميع افعاله ونحو الذى
قلنا قال اهل التاويل وفى التيسير قال مقاتل عزيز فى ملكه حكيم فى امره
وقال القفال عزيز منيع قادر على مجازاة المطيعين والعاصين حكيم فى
توفيق المؤمنين وخذلان المنافقين **قوله** وفى الحديث انها قصور من اللؤلؤ
والزبرجد والياقوت قال الجلال السيوطى اخرجه ابن ابى حاتم وابن مردويه
من طريق الحسن قال سألت عمران بن حصين وابا هريرة عن تفسير قوله
تعالى ومساكن طيبة فى جنات عدن قالا على الخبير سقطت سألنا عنها
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال قصر من لؤلؤة فى الجنة فى ذلك
القصر سبعون دارا من ياقوتة حمراء فى كل دار سبعون بيتا من زمردة

من زمردة خضراء فى كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون فراشا
من كل لون على كل فراش امراة من الحور العين فى كل بيت سبعون مائدة
فى كل مائدة سبعون لونا من كل طعام فى كل بيت سبعون وصيفا ووصيفة
فيعطى المؤمن من القوة ما يأتى على ذلك كله اجمع انتهى قلت وفيه نظر والاقرب
انه يقال ان ما ذكره المص حديث رواه الامام الثعلبى فى تفسيره فى قوله عز و
جل ومساكن طيبة فى جنات عدن قال قصور من الزبرجد والدر والياقوت
يفوح طيبها من مسيرة خمسمائة عام وكذا فى تفسير القرطبى انتهى ويقرب منه
ما رويه الامام الواحدى فى الوسيط عن ابن عباس انه قال قصور الزبرجد
والدر والياقوت يفوح طيبها من مسيرة خمسمائة عام انتهى **قال** تعالى
فى جنات عدن بساتين خلد واقامة يقال عدن بالمكان اذا اقام به ومنه
المعدن قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عدن دار الله التى لم ترها
عين ولا يخطر على قلب بشر لا يسكنها غير ثلثة النبيين والصديقين و
الشهداء يقول الله تعالى طوبى لمن دخلك كذا فى تفسير الامام الثعلبى **قوله** عدن
دار الله الحديث قال الجلال السيوطى اخرجه البزار وابن جرير والدارقطنى
فى المؤتلف والمختلف وابن مردوية من حديث ابى الدرداء **قوله** ومرجع
العطف فيهما يحتمل ان يكون الى تعدد الموعود لكل واحد للجميع على سبيل التوزيع
او الى تغاير وصفه يعنى ان العطف يشعر بالمغايرة والتعدد فعطف قوله
ومساكن طيبة على جنات مرجعه الى احتمالات ثلث الاول ان المعطوف والمعطوف
عليه متغايران ذاتا فهذان المتغايران ذاتا لكل احد ممن يدخل الجنة سواء
كان نبيا او صديقا او شهيدا او لم يكن واحدا منهم بل من احاد المؤمنين
سواهم والاحتمال الثانى ان المعطوف والمعطوف عليه فيه ايضا متغايران
ذاتا وان هذان المتغايران معا لم يمنحا لكل احد من المؤمنين بل منح المعطوف
للنبيين والصديقين والشهداء والمعطوف عليه لمن سواهم من المؤمنين
وذلك معنى قول المص او للجميع على سبيل التوزيع والاحتمال الثالث ان المعطوف
والمعطوف عليه ليسا بمتغايران ذاتا بل هما متحدان ذاتا ومتغايران
وصفا فمرجع العطف بينهما يرجع الى التغاير وصفا لا ذاتا والحاصل ان فى
عدن قولان احدهما انه علم الموضع معين فى الجنة والنصوص بعضها تدل
على انها لا يدخلها سوى الانبياء والصديقين والشهداء وبعضها يدل
على انه يسكن فيها كل من دخل الجنة لا تختص بالانبياء والصديقين و
الشهداء فالاحتمال الاول من المص مبنى على الثانى والاحتمال الثانى مبنى على
الاول والقول الثانى ان عدن صفة للجنة ماخوذ من قولك عدن فلان
بالمكان اذا اقام به يعدن عدونا يقال تركت ابل بنى فلان عوادن بمكان
كذا وهو ان يلزم الابل المكان فيألفه ولا يبرحه والقائلون بهذا القول
يقولون الجنات كلها جنات عدن فقول المص فى تفسير جنات عدن اقامة
وخلود ناظر الى هذا القول الثانى وقول الشهاب فقوله اقامة وخلود اما

بيان لمعناه اللغوي والعلمي ليس بذلك وقوله وعنه عليه السلام عدن الخ
انتقال عن المعنى اللغوي الاعم الى المعنى العلمي الاخص والاحتمالات الثلث التي
ذكرها المص بقوله ومرجع العطف فيها الخ مبني على هذين القولين المذكورين
فالاحتمال الاول والثالث مبني على القول الثاني والاحتمال الثاني مبني على القول
الاول قال مولانا سعدي قوله لا يسكنها غير ثلثة القصر على الثلثة مخالف
لظاهر الآية ويندفع باحتمال كون للجميع على سبيل التوزيع والاوجه ان
لفظ عدن يستعمل في النصوص استعمالين في معناه اللغوي الاعم وفي معناه
العلمي الاخص ونظيره الصلوة فانها تستعمل تارة في الدعاء مثل يا ايها
الذين امنوا صلوا عليه ونحو وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وتارة
في الافعال المخصوصة وهو الاكثر وكذا الزكوة تارة تستعمل في التطهير وتارة
في تسليم شيء معلوم من ماله الى الفقراء وذلك جمعا بين الآيات والاحاديث
لان اكثر الاحاديث والآثار تدل على كونها مقصورة على الانبياء والصديقين
والشهداء **قوله** وكانه وصفه اولا بانه الخ البارد في كانه والمستتر في
وصفه راجعان اليه تعالى والبارز في وصفه وبانه راجعان الى
الموعود وكذا الضمير المجرور السابق في وصفه راجع الى الموعود وكذا الضمير
المفرد المذكر الغايب الآتي في خمسة مواضع كل منها الى الموعود **قوله** ثم
وصفه بانه دار اقامة وثبات في تفسير التيسير جنات عدن ليس بتكرار
لقوله تعالى خالدين فيها لان قوله جنات عدن اخبار بدوام مقامهم
فيما اعد لهم من المساكن وقوله خالدين فيها اخبار بدوام النعيم في الجنان
فهما معنيان مختلفان فما قاله مولانا العلامة في الرد على المص ولا يجوز
ان يراد به معناه اللغوي وهو الاقامة والخلود لما فيه من التكرار باعتبار
معنى واحد فيه ان ارادة هذا المعنى اللغوي كما تحققت قول ماثور عن
ائمة التفسير مروي عنهم مثل المعنى العلمي فليس للمص ههنا مدخل سوى النقل
والرواية مع انه مدفوع بما سمعت من تفسير الامام ابي حفص عمر النسفي **قال**
تعالى ورضوان من الله اكبر اي من الله المطلوب المعبود اكبر مما اعد لا
لارضاء الطالب العابد لانه اعظم الآمال في المحبة التي هي اجل الاحوال ولان
كل شيء ينال بالرضاء والرضاء لا ينال بشيء وكل النعم تسويغ اللذات والرضاء
تشريف من جهة الذات كذا قاله المولى العارف بالله طيفور السجاوندي
في تفسيره وفي تفسير الواحدي وغيره قال ابن عباس اكبر مما يوصف وقال
الزجاج اكبر مما هم فيه من النعيم وانما صار الرضوان اكبر من الثواب لانه لا
يوجد شيء من الثواب الا بالرضوان اذ هو الموجب له **قوله** اي الرضوان او
جميع ما تقدم قال مولانا العلامة اشارة الى جميع ما وعدهم وقيل الى
الرضوان خاصة لتعظيمه وفيه اخراج ما عدا الرضوان المذكور عن حد الفوز
العظيم ويأباه ما يأتي من قوله تعالى اعد الله لهم جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها وذلك هو الفوز العظيم فانه تصريح في دخوله في حد

فوجد الفوز المذكور انتهى قلنا اطبق المفسرون على ان التنكير في قوله و
رضوان للتقليل فيكون شيء قليل من رضوان الله تعالى اكبر من ذلك كله
فلما اورد عقيبه ذلك هو الفوز العظيم وقد حكم قبله بان قليلا من
رضوانه تعالى اجل واعظم واكبر من جميع ما ذكر من نعيم الجنان فينساق
الذهن بقرينة المقام اولا الى هذا الامر العظيم الاجل الاكبر الذي يعد غيره
في جنبه وان كان عظيما امرا يسيرا وشيئا قليلا ولما لم يذكر في الآية
الاخرى ذلك بل اقتصر على ذكر الجنان وانهارها ودوامها وذلك اعظم
النعم واجلها واكبرها بالنسبة الى نعم الدنيا وتمتعاتها فلا جرم لم يصرف
ذلك هنالك الا الى الجنان فلكل مقام مقال ورعاية الكلام ليس الا بتطبيقه
لمقتضى الحال **قال** تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ
عليهم قال الامام الثعلبي جاهد الكفار بالسيف والقتال والمنافقين
اختلفوا في صفة جهاد المنافقين فقال ابن مسعود بيده فان لم يستطع
فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه فان لم يستطع فليكفهر وقال ابن
عباس باللسان وترك الرفق وقال الضحاك وابن جريج بتغليظ الكلام
وقال الحسن وقتادة باقامة الحدود عليهم قال عطاء نسخت هذه
الآية كل شيء من العفو والصلح في تفسير الحافظ ابي الفرج فان قيل اذ كان
رسول الله قد امر بجهاد المنافقين وهو عليه السلام يعلم باعيانهم فكيف
تركهم بين اظهر اصحابه فلم يقتلهم والجواب انه عليه السلام انما امر
بقتال من اظهر كلمة الكفر واقام عليها فاما من اذا اطلع على كفره انكر وحلف
وقال اني مسلم فانه امر ان يأخذه بظاهر امره ولا يبحث عن سره قال مولانا
سنان قيل الجهاد مع الكفار والتغليظ مع المنافقين وليس بشيء لان
عطفهم على الكفار الذي هو مفعول جاهد ثم عطف واغلظ على جاهد
تقتضي اقتضاء ظاهرا ان كلا منهما يرجع الى كل من الفريقين لا بطريق
التوزيع انتهى قلت والاقتضاء ممنوع اذ المروي عن ابن عباس وابن مسعود
في بيان واغلظ عليهم التوزيع دون التعميم نعم روي عن ابن عباس ايضا
رجوع الضمير في عليهم الى الفريقين فح عن ابن عباس في قوله واغلظ روايتان
وقال الكلبي برجوعه الى فريق واحد وهو المنافقون فهذا القول منه موافق
للرواية الاولى عن ابن عباس ولما روي عن ابن مسعود **قوله** روي انه عليه
السلام اقام في غزوة تبوك الى قوله فنزلت قال الحافظ ابو الفرج رواه ابو
صالح عن ابن عباس **قوله** فقال الجلاس بن سويد بضم الجيم وتشديد اللام
وفتحها آخره سين سويد على صيغة التصغير **قوله** لنحن شر من الحمير وفي رواية
الحافظ فقال عامر بن قيس والله انه لصادق ولانتم شر من الحمير **قوله** فبلغ
رسول الله فاستحضره فحلف بالله ما قالوا فنزلت وفي رواية الحافظ
واخبر بذلك رسول الله فاتى الجلاس فقال ما قلت شيئا فحلفا عند المنبر
فنزلت هذه الآية انتهى وقال الحافظ بعد قوله رواه ابو صالح عن ابن

عباس وذهب الى نحوه الحسن ومجاهد وابن سيرين وقال هذا هو القول
الاول والقول الثانى ان عبد الله ابى قال والله لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الاذل فسمعه رجل من المسلمين فاخبر رسول الله فارسل
اليه فحلف بالله ما قال فنزلت هذه الاية قاله قتادة والقول الثالث
ان المنافقين كانوا اذا خلوا سبوا رسول الله واصحابه وطعنوا فى
الدين فنقل حذيفة الى رسول الله بعض ذلك فحلفوا ما قالوا شيئا
فنزلت هذه الاية قاله الضحاك **قوله** فتاب الجلاس وحسنت توبته
ذكره غير واحد من اصحاب الروايات مثل عبد الرزاق وابن ابى حاتم
وغيرهما **قوله** من فتك الرسول وهو ان خمسة عشر منهم توافقوا الحديث
اخرجه احمد من حديث ابى الطفيل **قوله** اذا تسنم العقبة بفتح التاء
والسين والنون آخره ميم مثل تفعل اى علاها **قوله** اذ سمع حذيفة
بوقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا هم قوم متلثمون **قوله**
فقال اليكم اليكم يا اعداء الله فهربوا اليكم من اسماء الافعال بمعنى تنحوا ومتعلقه
بكسر اللام محذوف اى تنحوا عن رسول الله نحو قول العرب اليك عنى اى اعرض
وتنح عنى والتكرير للاهتمام والتأكيد **قوله** او اخراجه واخراج المؤمنين
من المدينة اخراجه بالجر عطف على فتك الرسول وهذا وجه مروى فى
معنى قوله تعالى وهموا بما لم ينالوا رواه ابو صالح عن ابن عباس وبه قال
قتادة وذلك قول عبد الله بن ابى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها
الاذل وهذا الهم والقول المذكور واقع من ابن ابى جرما قبل نزول هذه
الاية لكن ارادته تعالى بقوله وهموا بما لم ينالوا هذا الهم والمقصد الصادر
من ابى غير مقطوع ولذا ذكر ذلك من جملة الروايات الواردة فى تفسير الاية
قوله بان يتوجوا عبد الله بن ابى وان لم يرض به الاصحاب وهذا ايضا وجه
من الوجوه الواردة ههنا فى تفسير الاية ذكره غير واحد من اصحاب الروايات
وفى تفسير ابى الفرج ان المنافقين قالوا فى غزوة تبوك اذا قدمنا المدينة عقدنا
على رأس عبد الله بن ابى تاجا نباهى به رسول الله فلم ينالوا ما هموا به وههنا
وجه آخر ذكره غير واحد من اصحاب الروايات فى قوله تعالى وهموا بما لم
ينالوا وهو ان المراد من هذا الهم هو هم المنافقين وقصدهم قتل من
اخبر رسول الله من الصحابة بما قاله جلاس بن سويد واختلف الروايات
فى هذا المخبر فقال بعضهم عامر بن قيس وبعضهم عمير وبعضهم مصعب
وبعضهم زيد والاكثرون على ان المخبر ربيب لجلاس بن سويد والمص لم يذكر
هذا الوجه واقتصر على الوجوه التى ذكرها والاولى ان يذكره ايضا **قال**
تعالى وما نقموا الا ان الاية عطف على قالوا فى قوله لقد قالوا كلمة الكفر وفى
تفسير الكواشى وما نقموا على المؤمنين جواب يحلفون لانه بمعنى يستمون
انتهى وهو غير ظاهر **قال** تعالى الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله وفى
تفسير السجاوندى وقيل الضمير للمؤمنين اى غاظهم اغناء الله المؤمنين انتهى

انتهى واختاره صاحب التيسير **قوله** فامر رسول الله بديته اثنى عشر الفا فى
حاشية ابن تمجيد قيل يجوز ان يكون زيادة الالفين على الدية الكاملة
وهى عشرة الآن درهم شنقا كانوا يعظمون الدية ويتكرمون بزيادة
عليها تسمى شنقا المشنق كالبشم يقال شرب الفصيل حتى شنق وكذا
الفصيل من العلف وهو كالتخمة فى الناس وفى بعض الحواشى الكشاف وهذا
التأويل انما يحتاج اليه على مذهب ابى حنيفة اما على مذهب الشافعى فلا
حاجة اليه لان الدية عنده من الورق اثنا عشر الفا لرواية ابن عباس عن
النبى عليه السلام **قوله** والاستثناء مفرغ عن اعم المفاعيل او العلل والتقدير
ما انكروا شيئا الا ان اغناهم الله وما وجدوا شيئا يورث النقمة لشئ
الا لاغنائهم الله وعلى الوجهين يكون المراد نفى ذلك على طريقة قولهم ولا
عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وقال مولانا ابن تمجيد
فعلى ما قاله المص لم يكن النظم الشريف من قبيل ولا عيب فيهم انتهى يعنى ان
الاستثناء فى الباب ليس بمنقطع والجواب انه مثله فى المعنى المقصود لا فى
الاعراب **قال** تعالى وان يتولوا يك خيرا لهم قال ابو حيان ولم يرد ان احدا
قبلت توبته منهم غير جلاس وقيل وفى هذا دليل على توبة الزنديق المستتر
للكفر المظهر للايمان وهو مذهب ابى حنيفة والشافعى وقال مالك لا تقبل
فان جاء تائبا من قبل نفسه قبل ان يعثر عليه فقبلت توبته بلا خلاف
قوله نزلت فى ثعلبة بن حاطب اتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقال ادع الله
تعالى ان يرزقنى مالا الحديث اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم وابن مردويه و
الطبرانى والبيهقى فى شعب الايمان من حديث ابى امامة قال الامام قال قال ابن
عباس ان حاطب ابن ابى بلتعة ابطاء عنه ماله بالشام فلحقته شدة فحلف
بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن آتانا من فضله لاصدقن
ولاودين حق الله الى آخر الاية ولم يذكر الامام بعد نقله ما يشعر بفساد
هذا المنقول وقد اختلج هذا المنقول فى خلدى اذ حاطب بن بلتعة كان
من البدريين وهم كانوا كلهم مغفورين مبشرين بالجنة باتفاق من اهل
الحديث وهذا الرجل المذكور فى الاية نافق ومات على النفاق على ما يشعر
بالنظم الشريف والجواب على ما وقفت بعده ان الرجل المذكور فى الاية
اشترك اسما ونسبة لمن هو بدرى مغفور وهو من المهاجرين من اهل مكة
وذلك من اهل المدينة يعد من الانصار قال الحافظ ابو الفرج فى سبب نزول
الاية اربعة اقوال فجعل القول الاول ما ذكره المص ثم قال والقول الثانى
ان رجلا من بنى عمرو بن عوف بن عمرو كان له مال بالشام فابطاء عنه فجهد
لذلك جهدا شديدا فحلف بالله لئن آتانا من فضله اى من ذلك المال لاصدقن
منه ولاصلن فاتاه ذلك المال فلم يفعل فنزلت هذه الاية قاله ابن
السايب الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس قال ابن السايب والرجل حاطب بن
ابى بلتعة انتهى فهذا الكلام صريح فى ان الرجل من اهل المدينة يعد من الانصار

المشنق بفتح الشين والنون آخره قاف والبشم بفتح
الموحدة والشين
المعجمة آخره
ميم
مهملة

اذ بنى عمرو بن عوف من اهل المدينة معدود من الانصار **قوله** فدعا له
فقال عليه السلام اللهم ارزق ثعلبة مالا مرتين **قوله** فنمت كما ينمى الدود
والدود معروف وجمعه ديدان ويقال له بالفارسية كرم وهو اصناف
ينشاء في الشجر والفواكه والاخشاب وبطون الانسان والاسنان وغيرها
وصنف منه ينشاء منه القز ويقال له دود القز والظاهران اللام في
الحديث للعهد اشارة الى هذا الدود اذ هو اسرع واظهر نماء من سائر اصناف
الديدان في حاشية الشهاب والدود بدالين مهملتين معروف وهو اذا
جعل في شئ يتضاعف بسرعة انتهى وهذا بيان غريب بل يوهم خلاف المعنى
قوله حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا وانقطع عن الجماعة والجمعة و
الحديث المروى هكذا فضاقت عليه المدينة فتنحى عنها ونزل واديا من
اوديتها حتى جعل يصلى الظهر والعصر في جماعة وترك ما سواهما ثم نمت
حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم نمت فترك الجمعة والمص ترك هذا من البين
دوما للايجاز والاولى عدم الترك وفي بعض طرق هذا الحديث فضاق به
مكانه فتنحى به يعنى بعد تلك التنقلات فكان لا يشهد جمعة ولا جنازة
مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجعل يلتقى الركبان ويسألهم عن
الاخبار وفقده رسول الله **قوله** حتى لا يسعه واد يعنى لا يسعه واد من
اودية المدينة التى يمكن في تلك الاودية حضور الصلوة مع رسول الله
في الظهر والعصر وفي الجمعة فكلما زاد الكثرة زاد التباعد عن المدينة حتى
انتهى التباعد من المدينة الى موضع لا يمكن له فيه حضور الجمعة مع رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم في اسبوع مرة واحدة فضلا عن حضور
الصلوة مع رسول الله في كل يوم مرتين فقول مولانا سعدى وتبعه
الشهاب الخفاجى اى واد واحد بل يسعه اودية وصحارى ليس بذاك **قوله**
فقال يا ويح ثعلبة اى قال عليه السلام يا ويح ثعلبة ثلث مرات هكذا وقع
الرواية في سرد هذا الحديث وويح كلمة ترحم لما ناله من فتنة الدنيا والمنادى
محذوف اى يا ناس او ان الياء زائدة للتنبيه او المنادى ويح كقوله يا
حسرتى يا ويلتى وفي النهاية يقال هذه اى يا ويح لمن وقع في هلكة ويستحقها
قوله فبعث مصدقين لاخذ الصدقات يعنى انزل الله تعالى في اثناء ذلك
آية الصدقة اى صدقة المواشى فبعث رسول الله رجلا من بنى سليم ورجلا
من بنى جهينة وكتب لهما اسنان الصدقة كيف يأخذان وقال لهما رسول الله
مرا بثعلبة بن حاطب ورجل من بنى سليم فخذا صدقاتهما **قوله** واقراه
الكتاب الذى فيه الفرائض اى كتاب رسول الله الذى كتب فيه ما فرض الله
تعالى في المواشى من الابل والغنم وغيرهما **قوله** فارجعا حتى ارى رأيى فنزلت
فجاء ثعلبة بالصدقة والمص ههنا ايضا ترك كلاما دوما للايجاز والاقرر
مصدق رسول الله بثعلبة مرتين فاصل الحديث هكذا فخرجا حتى اتيا ثعلبة
فسألاه الصدقة فقال ما هذه الا اخت الجزية انطلقا حتى تفرغا ثم عودا

ثم عودا الى فانطلقا وسمع بهما السلمى فنظر الى خيار اسنان ابله فعزلها
للصدقة ثم استقبلهما بها فلما راها قالوا ما هذا عليك قال خذاه فان
نفسى بذلك طيبة فمرا على الناس واخذا الصدقات ثم رجعا الى ثعلبة
فقال اروني كتابكما فقراءه ثم قال ما هذه الا جزية ما هذه الا اخت الجزية
اذهبا حتى ارى رأيى قال فاقبلا فلما رآهما رسول الله قبل ان تكلماه
قال يا ويح ثعلبة مرتين فاخبراه بالذى صنع ثعلبة فانزل الله فيه ومنهم
من عاهد الله الى قوله وبما كانوا يكذبون وعند رسول الله رجل من اقارب
ثعلبة فسمع ذلك فخرج حتى اتيه فقال ويحك يا ثعلبة قد انزل الله فيك
كذا وكذا فخرج ثعلبة حتى اتى النبى فسأله ان يقبل منه صدقته فقال
عليه السلام الى آخر الحديث فظهر ان مرور المصدقين بثعلبة مرتين و
عرضهما كتاب رسول الله مرتين وان قوله ما هذه الا اخت الجزية مرتين
وقوله اذهبا في المعنى مرتين **قوله** فقال ان الله منعنى ان لا اقبل منك

عن
امرني نسخة

في تفسير الرازى فان قيل ان الله امره باخراج الصدقة فكيف يجوز من
النبى عليه السلام ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى
منع الرسول من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له فيعتبر غيره به
فلا يمتنع من اداء الصدقات ولا يبعد ايضا انه اتى بتلك الصدقة على
وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله رسوله ذلك فلم يقبل تلك
الصدقة لذلك السبب ويحتمل ايضا ان يقال انه تعالى لما قال خذ من
اموالهم صدقة وكان هذا المقصود غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا
السبب امتنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة
انتهى ولا يخفى ان الرجل طعن في الدين واظهر النفاق وقال بكلمة الكفر ثم
اصر على ذلك ولم يكتم نفاقه حتى صدر منه الطعن وكلمة الكفر بعد مراجعة
الساعيان اليه مرة ثانية ايضا فلا جرم انه عليه السلام كان مأمورا
بعدم قبول صدقته فبعد ورود هذا النص من رسول الله لا وجه لهذا
السؤال الذى ذكره الامام ثم الاجوبة التى ذكرها بعده لا حاجة اليها لما
علمت ان الجواب ما قاله رسول الله ان الله امرنى ان لا اقبل صدقتك مع
انه لو احتاج المقام الى الجواب ففي الجواب الثالث غنية عن الجوابين الاولين
لانه الملايم للمقام دون الجوابين وكذا قول مولانا سنان يحتمل ان
يكون هذا المنع باخبار عليه السلام الملك بذلك والا فليس في صريح
الآية ما يدل عليه انتهى وفيه ان من ضيق العطن اذ بعد تسليم عدم
الدلالة فليعلم ذلك من الله تعالى بلا واسطة ملك وكذا تصدير مولانا
ابو السعود في رواية ثعلبة بصيغة التمريض حيث قال قيل نزلت في ثعلبة
الخ لا وجه له لان الجهابذة والحفاظ لم يجتمعوا في الروايات الواردة في
هذه الآية اجتماعهم في الرواية التى ذكرها المص وقيل تستعمل في الرواية
الضعيفة فالصواب سبك المص حيث قال نزلت في ثعلبة بدون صيغة

التحريض وقد سمعت ان فى سبب نزول هذه الآية روايات اربعة وفى كل
منها ذكر ثعلبة منفردا ومجتمعا على احوال مختلفة الا ان اشهر الروايات
واصحها هى هذه الرواية التى ذكرها المص واقتصر عليها الا انه اجمل فيها
كما هو عادته **قوله** فجعل التراب يحثو بالواو ويقال يحثى بالياء فهو واوى
ويائى مثل نما فانه يستعمل واويا ويائيا فيقال ينمو وينمى الا ان استعماله
بالياء اكثر **قوله** اى فجعل الله عاقبة فعلهم ذلك نفاقا وسوء اعتقاد فى
قلوبهم ويجوز ان يكون الضمير للبخل فى الكشاف فاعقبهم عن الحسن وقتادة
ان الضمير للبخل يعنى فاورثهم البخل نفاقا متمكنا فى قلوبهم لانه كان سببا
فيه وداعيا اليه والظاهر ان الضمير لله عز وجل انتهى وهذا المعنى هو المروى
عن ابن عباس ومجاهد ولما كان هذا المعنى المنقول عن ابن عباس ومجاهد
يهدم اصول اهل الاعتزال تداركه الزمخشرى لدفعه فقال عقيب قوله
ان الضمير لله عز وجل والمعنى فخذلهم حتى نافقوا وتمكن فى قلوبهم نفاقهم
فلا ينفك عنها حتى يموتوا انتهى صرفا للنظم الشريف عما يشعره ويدل
عليه دلالة ظاهرة من جعله تعالى وتصييره عاقبة فعلهم نفاقا وسوء
اعتقاد كما ذكره المص فاصول اهل الحق وقواعدهم موافقة الظاهر ما
روى عن الصحابة والتابعين قال المولى التفتازانى لما كان الظاهر من
اعقاب النفاق جعلهم منافقين يقال عقبت فلانا ندامة اى صيرت
عاقبة امره ذلك ولذلك قال الزجاج معناه لما ضلوا فى الماضى اضلهم عن
الدين فى المستقبل اوله المص بالخذلان بسبب اخلاف وعد المتصدق و
الصلاح انتهى وفيه انه صونا لمذهبه وحفظا لاصوله لان النفاق
قبيح او يمتنع اسناد القبيح عندهم اليه تعالى فهم يمتنعون عن القول بانه
تعالى جعل النفاق فى قلوب المنافقين بل جاعل النفاق فى قلب المنافق هو
نفس فان الله تعالى هو المنزه عندهم عن خلق الكفر والايمان بل الخالق لهما
هو نفس المؤمن ونفس الكافر عندهم لكونهما فعلا اختياريا للعبد ولكون
الكفر قبيحا فاسناد الكفر اليه تعالى وايجاده لهم محذور ان عندهم ثم ان
المص كما اشار بهذا التفسير الى رد الزمخشرى اشار الى ان المعنى على تقدير المضاف
بين الفعل ومفعوله اى عقب فعلهم **قوله** او يلقون عمله اى عمل البخل الظاهر
عليهم كذا قاله مولانا سعدى **قوله** وهو اى يوم يلقونه **قوله** فيه اى فيما
وعدوه **قوله** مستقبح من الوجهين الاول خلف الوعد بالصلاح فاخلف
بالاول فامتنع من التصدق واخلف بالثانى فاتصف باعظم الفسق الذى
هو الكفر واظهار النفاق **قوله** او المقال مطلقا بالجر عطف على الضمير فى فيه
من غير اعادة الخافض مع وجوب الاعادة اى او بكونهم كاذبين فى القول
والحديث مطلقا **قوله** وقرئ بالتاء على الالتفات وهو خطاب للمؤمنين
على سبيل التقريب كذا فى البحر **قال** تعالى الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين
فى الصدقات وفى التيسير اى هم الذين يعيبون المتطوعين ادغمت التاء

التاء فى الطاء وشددت وقوله من المؤمنين اى من المخلصين فى التصدقات
الزائدة على الزكوات اللازمة فيقولون يراؤن بما يفعلون **قوله** ذم مرفوع
على انه خبر مبتداء محذوف وهو هم كما سمعت **قوله** ومنصوب بفعل محذوف
وهو اعنى او اذم الذين يلمزون الخ **قوله** او بدل من الضمير فى سرهم فى الكشاف
ويجوز ان يكون بدلا من الضمير فى سرهم ونجويهم ولعل المص يريد ذلك
وان اكتفى فى الذكر بالاول والمعنى الم يعلموا ان الله يعلم سر الذين يلمزون
المطوعين ونجويهم وجوزوا ايضا ان يكون مبتداء خبره سخر الله منهم وقيل
فيسخرون فيكون الفاء داخلة فى على خبر المبتداء وهو الذين وعلى الاول
يكون الفاء عاطفة لعطف يسخرون على يلمزون **قوله** روى انه عليه السلام
حث على الصدقة فجاء عبد الرحمن الى قوله فنزلت يتراءى من هذا النسق
ان جميعه حديث واحد مروى جميعا هكذا وخرجه مخرجيه هكذا وليس
الامر كذلك بل ملفق من احاديث متعددة يرويها رواة مختلفة بل اخرج
قصة تصدق عبد الرحمن ابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس وقصة مصاحبة
احدى امرأتيه الطبرانى وقصة عاصم بن جرير عن ابن اسحق وقصة ابى عقيل
البزار من حديث ابى هريرة والطبرانى وابن مردويه من حديث ابى عقيل
نفسه واظن ان هذا الجمع فى سرد واحد بحيث يظن انه حديث واحد صدر
اولا من الشيخ الامام استاذ الاساتذة صاحب الكشف والبيان الثعلبى
ومن جاء بعده مثل الزمخشرى والمص وغيرهما اخذه منه وقد كان ائمة
الحديث يعدون مثل هذا الصنيع من علل الحديث ولعل الاستاذ الامام
رام نهاية الايجاز وغاية التنقيح والتلخيص فجمع الكل فى سرد واحد وقد
ورد الرواية عن ابن مسعود فى ان سبب نزول الآية هو تصدق رجل من
الانصار بصاع من تمر وورد الرواية عن ابن عباس فى ان سبب النزول
هو تصدق عبد الرحمن بن عوف باربعين اوقية من ذهب وتصدق
رجل بصاع من تمر **قوله** فجاء عبد الرحمن بن عوف باربعة الاف درهم وقد
ورد روايات مختلفة فى صدقة عبد الرحمن بن عوف فى هذه الغزوة
احدها الذى ذكره المص والثانى اربعة والاف دينار فقال امسكت كذا
واقرضت ربى كذا والثالث انه اربعة آلاف اوقية من ذهب مع امساك
مثله لعياله فلو اسقط المص لفظ درهم واقتصر على اربعة الاف لكان
احسن ليشمل لكل واحدة من تلك الروايات اذ رواية اربعة آلاف اوقية
ذكرها ابن ابى حاتم عن ربيع بن انس فى هذه الآية ورواية اربعة آلاف
دينار ذكرها عبد الرزاق وابن عساكر فى هذه الآية وقد ورد فى
صدقة عبد الرحمن ايضا فى هذه الغزوة اربعون اوقية والفا درهم كل
من تلك الروايات اثبتها الثقات **قوله** حتى صولحت احدى امرأتيه على
ثمانين الف درهم يدل على انه رضى الله تعالى عنه ترك امرأتين ونسق
الزمخشرى يدل على انه ترك اربعا حيث قال حتى صولحت امرأته تماضر

عن اربع الثمن على ثمانين الفا والذى ذكره المص هو المشهور قوله اجر
بالجرير على صاعين الجرير حبل يجر به البعير والباء زائدة يعنى اجر جريرا اى
حبلا كبيرا يريد انه يستقى الماء للناس بحبل كل يوم على اجرة صاعين من تمر و
قيل الباء ليست بزائدة بل هى للاستعانة ومفعول اجر محذوف اى
اجر الدلو قوله وان كان الله ورسوله لغنيين ان هذه مخففة من
الثقيلة واللام الداخلة على ما بعدها هى المفارقة بينها وبين النافية
ولها خاصتان احدها انها تدخل على فعل من افعال المبتدا والخبر والثانى
انها اهملت عن العمل قوله ولكنه احب ان يذكر بنفسه ليعطى من الصدقات
اى احب ابو عقيل ان يذكر الرسول بنفسه ليعطى على البناء للمفعول اى ليعطى
اى عقيل حين قسمة الصدقات منها او على البناء للمفعول اى ليعطى
الرسول اياه حين القسمة منها وقيل ليس المفعول محذوفا بل مفعول
يذكر هو نفسه والباء مزيدة قال مولانا العلامة وتبعه مولانا سنان
ويروى انما جاء ابو عقيل بصاعه ليذكر مع الاكابر المصدقين انتهى ولم اجده
فى اصل من الاصول المتداولة وممن لمزه اللامزون رجل من الاصحاب
كما اخرجه عبد الله بن احمد فى زوائد الزهد عن ابى السليل قال وقف علينا
شيخ فى مجلسنا فقال حدثنى ابى او عمى انه شهد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم بالبقيع قال من يتصدق اليوم بصدقة اشهد له بها عند الله
يوم القيمة فجاء رجل لا والله ما بالبقيع رجل اشد سوادا وجها منه ولا
اقصر قامة ولا اذم فى عين منه بناقة لا والله ما بالبقيع شئ احسن منها
فقال رسول الله هذه صدقة قال نعم يا رسول الله فلمزه رجل فقال يتصدق
بها والله لهى خير منه فسمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمته فقال
كذبت بل هو خير منك ومنها ثلث مرات قال تعالى والذين لا يجدون الا
جهدهم فى تفسير الحافظ ابى الفرج قال ابو عبيدة الجهد بالفتح والضم سواء
ومجازه طاقتهم وقال ابن قتيبة الجهد اى بالضم الطاقة والجهد اى بالفتح
المشقة وفى الوسيط قال الليث الجهد شئ قليل يعيش به المقل قوله كقوله
الله يستهزئ بهم يعنى هذا القول من الله عز وجل عقيب قول المنافقين
انما نحن مستهزؤن شبه به قوله سخر الله منهم الواقع بعد سخرية المنافقين
للمخلصين وقال صاحب الكشاف سخر الله منهم كقوله الله يستهزئ بهم فى
انه خبر غير دعاء الا ترى الى قوله ولهم عذاب اليم انتهى فوجه التشبيه عند
المص هو المجازاة والمقابلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها و
عند الزمخشرى هو ارادة الخبر لا الدعاء قوله روى ان عبد الله بن عبد الله
بن ابى وكان من المخلصين سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فى مرض ابيه ان يستغفر له ففعل فنزلت قوله فقال عليه السلام لازيدن
على السبعين فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن
يغفر الله لهم وذلك لانه عليه السلام فهم من السبعين العدد المخصوص

اى معناه الذى يتقرر من لفظه اليه منه

المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فبين له
ان المراد به التكثير دون التحديد فى الكشاف فان قلت كيف خفى على رسول
الله وهو افصح العرب واخبرهم باساليب كلام العرب وتمثيلاته حتى قال
رخص لى ربى فسازيد على السبعين قلت لم يخف عليه ذلك ولكنه
خيل بما قال اظهارا لغاية رحمته ورأفته على من بعث اليه كقول ابرهيم
ومن عصانى فانك غفور رحيم وفى اظهار النبى الرحمة والرأفة لطف
لامته ودعاء لهم الى ترحم بعضهم على بعض انتهى قال الامام من الناس من
قال ان التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك العدد
بخلافه قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله تعالى عليه وسلم لازيدن على السبعين
فلم ينزل حتى نزل قوله سواء عليهم استغفرت لهم الآية فكف عنه
ولقائل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس اولى لانه تعالى لما بين للرسول
عليه السلام انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء ذلك العدد
المذكور مساوى للحال فى العدد وذلك يدل على ان التقييد بالعدد لا
يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه انتهى فالمص رحمه الله تعالى لما
يسبقه هذا عن ايراد الامام بقوله ولقائل ان يقول الخ بان ورود البيان
للرسول عليه السلام لما كان بهذه بهذه الآية اعنى سواء عليهم استغفرت
لهم الآية كان السبعين قبل هذا البيان محمولا على اصل معناه الموضوع له
فكون المراد به التكثير دون التحديد تعين بعد البيان لا قبله وكذلك
هذا التنسيق من المص جواب لاشكال الزمخشرى وخلاصة الاشكال انه
عليه السلام كيف حمل السبعين على التحديد دون التكثير مع شيوعه فى
فى التكثير ايضا واقترانه بالصارف عنه ومحصل الجواب ان كلا من المعنيين
محتمل ههنا اما التحديد فلانه اصل معناه الموضوع له واما التكثير فلانه
فلاستعماله فيه ايضا كثيرا فالعرب العاربة يستعمله تارة فى اصل معناه
وتارة فى التكثير فبعد هذا لا يقال كيف خفى على رسول الله الخ واما تلوه
بقوله ذلك بانهم كفروا فلاحتمال ان يكون للتشديد والتهديد وان يكون
ذلك الكفر مما ينفعه الاستغفار الواقع منه عليه السلام بان ينقلع
صاحبه عن كفره ونفاقه بسبب هذا الاستغفار وظن عليه السلام
انه غير مطبوع على الكفر والنفاق ويلايم هذا الاحتمال ما ورد فى
بعض الطرق ههنا رخص لى ربى وفى بعضها خيرنى ربى وانه لو كان هذا
الاقتران صارفا كان الظاهر ان ينكف عليه السلام عن الاستغفار
لمجرد هذه الآية بدون الاحتياج الى قوله سواء عليهم استغفرت لهم
الخ مع ان الروايات تشهد على ان الانكفاف وبيان ان المراد منه التكثير
دون التحديد بعد هذه الآية وقوله فبين له ان المراد به التكثير دون
التحديد يعنى بين له عليه السلام ذلك المعنى المراد بقوله تعالى سواء

مربوط كيف خفى على رسول الله وهو
افصح العرب الخ

عليهم الحي فحصل له عليه السلام العلم بتلك الآية ان المراد به هو التكثير دون
التحديد وان كفرهم مطبوع ونفاقهم على التمرد بحيث لا ينقلع باستغفاره
ولو بلغ الى اقصى الغايات ونهاية ما يطيق به البشر لكونهم عند الله يموتون
على الكفر والنفاق وذلك علم واتضح بعد ذلك البيان قال مولانا نسبة
فهم التحديد من السبعين الى النبي بعيد عن الوهم لان استعمال السبعين
في التكثير شايع في لسان العرب كما اعترف به بل في ساير الالسنة يتحدثون به
في الاندية فكيف خفي عليه مع كونه افصح العرب واعرفهم بامثالهم ومقاصد
هم في محاوراتهم حتى احتاج الى نزول آية اخرى يفصح عن انه المراد وكون
العدد المخصوص هو الاصل ويوقع مثله في هذا الوهم ثم انه كيف ذهب
اليه فهمه مع انه ليس في هذا العدد شئ يوجب عدم قبول استغفاره
اذا كان بهذا العدد دون ما وراءه ولو سلم ان فيه شيئا كذلك لا
يناسب ان يكون هذا مراد الله تعالى في هذا المقام على ان فهم كون المراد
منه العدد المخصوص فيكون عدم القبول من خصايصه يساوي نسبته
الى ما فوق هذا العدد وما تحته فلم قال عليه السلام لازيدن عليه
ولم يقل لاخالفنه حتى يتناول النقص عنه انتهى هذا كلام من لم يمعن
النظر في كلام المص وتساهل في الاتقان والتحقيق في وجه مخالفة المص
للزمخشري مع انه لو امعن النظر في سبك المص ونسقه لاتضح وجه
المخالفة بل لو امعن في سبك الزمخشري لاتضح انه ليس بمتاركة عن
السماجة والفلاقة والمخالفة لاصح الروايات ثم قال مولانا والحق انه
عليه السلام فهم منه الكثرة لكن استعماله ليس الا في الكثرة المعتادة
لا في اقصى ما يتصور ويطيق به البشر فمعنى قوله عليه السلام لازيدن
على السبعين لان الفن في مرتبة الكثرة الى حد يفوق المعتاد في الكثرة
رجاء ان يغفر له فيما فوق المعتاد لكمال حرصه على مغفرته ولم يتيقن
المغفرة الا في الحد المعتاد دون ما فوقه انتهى وهو رأي واقع في مقابلة
النصوص منشاؤه عدم المراجعة الى ثبت ههنا من الروايات الواردة
في بيان هذه الآية من اصحاب الحديث قال الامام من الناس من قال ان
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه
الله منه والنهي عن الشئ لا يدل على كون المنهي مقدما على ذلك الفعل
وانما قلنا صلى الله تعالى عليه وسلم ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه
الاول ان المنافق كافر وقد ظهر في شرعه صلى الله تعالى عليه وسلم
ان الاستغفار للكافر لا يجوز فلهذا السبب امر عليه السلام بالاقتداء
بابراهيم في قوله وما كان استغفار ابراهيم الآية وقوله سأستغفر
لك ربي واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثاني
ان استغفار الغير للغير لا ينفعه اذا كان الغير مصرا على القبح والمعصية
الثالث ان اقدامه عليه السلام على الاستغفار يجري مجرى تحريضهم بالاقدا

م بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقي دعاء الرسول
مردودا عند الله وذلك يوجب نقصان منصبه الخامس ان هذا الدعاء
او كان مقبولا من الرسول عليه السلام لكان قليله مثل كثيره في حصول
الاجابة فثبت ان المقصود من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان
يستغفر لهم منعه الله منه وليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع
بل هو كما يقول القايل لمن يسأله الحاجة لو سألتني سبعين مرة لم
اقضها له ولا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا ههنا والذي يؤكد
ذلك قوله في الآية ذلك قوله في الآية ذلك بانهم كفروا فذكر ان العلة
التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة هي كفر
هم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا
التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار الرسول
مع اصرارهم على الكفر ويؤكده ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين
والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه انتهى قلت
وجميع هذه المسرودات كلمات مزخرفة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن
ماء تنبئ جميعها عن مساهلة صاحبها في المراجعة الى ما ورد في هذا الباب
عن اصحاب الحديث من الروايات لان منطوقها تدل على انه عليه السلام
اعتبر في هذا العدد التحديد وظن انه حد يخالفه حكم ما وراءه لانه
اصل معناه الموضوع له في لغة العرب فكفه عليه السلام عن الاستغفار
بعد البيان بآية اخرى وذلك هو مقتضى الاحاديث الواردة عن رسول
الله في هذا المقام فلذلك قال المص شكر الله تعالى سعيه وذلك انه
عليه السلام فهم من سبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان
يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فبين له ان المراد به التكثير
دون التحديد فالمص رحمه الله تعالى اشار بهذا التقرير الى الرد والدفع
لهذا الكلام ايضا من الامام فهذا السبك والتقرير من المص اشارة الى
رد الزمخشري والى رد الامام فيما ذكره من المسئلة الثانية والمسئلة
الثالثة والوجوه الخمسة التي ذكرها في المسئلة الثالثة **قوله** وهو
كالدليل على الحكم السابق فان مغفرة الكافر بالاقلاع عن الكفر والارشاد
الى الحق والمنهمك في كفره المطبوع عليه لا ينقلع ولا يهتدي يريد رحمه
الله تعالى بهذا السبك والتقرير الى انه عليه السلام حمل الكفر الوارد
في قوله تعالى ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله قبل ورود البيان بقوله
تعالى سواء عليهم استغفرت لهم الخ على كفر يقبل كفره الانكفاف ونفاق
يقبل نفاقه الانقلاع ولم يتبين له عليه السلام قبله ان كفرهم لا يقبل
الانقلاع ونفاقهم لا يقبل الانكفاف وانهم السلام مطبوعون على
الكفر ومتمردون على النفاق فاستغفر لهم طمعا لانكفافهم بذلك عن
الكفر والنفاق كما حمل عليه السبعين على التحديد دون التكثير قبل ذلك

وبعد ورود ذلك اتضح له عليه السلام ان المراد بالكافر المفهوم من قوله
تعالى ذلك بانهم كفروا هو الكافر المتمرد فى كفره المنهمك فيه والمطبوع
عليه بحيث لا ينقلع عنه ولا يتصف بالاهتداء بوجه من الوجوه كما اتضح له
عليه السلام بعد ذلك البيان ان المراد بالسبعين هو التكثير دون التحديد
قوله والتنبيه على عذر الرسول فى استغفاره وهو عدم يأسه عن ايمانهم
ما لم يعلم انهم مطبوعون على الضلالة قوله والتنبيه مجرور معطوف
على قوله كالدليل وهذا التنبيه ايضا بعد ورود ذلك البيان وانما
قال كالدليل كالتنبيه لان قوله تعالى ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله
والله لا يهدى القوم الفاسقين لم يظهر ولم يتضح كونه دليلا على الحكم
السابق اعنى عدم مغفرته تعالى اياهم ابدا وتنبيها على ما ذكره الا بعد
ورود البيان المذكور فكانهما لم يثبتا قبل ذلك البيان وثبتا بعده
فكأن الدليل والتنبيه هو البيان المذكور لعدم اتضاحهما قبله ووضوحهما
بعده فهو عليه السلام لعدم تيقنه بكفرهم المطبوع ونفاقهم الذى
مردوا عليه قبل هذا البيان طمع فى ايمانهم واستغفر لهم وقد قال تعالى
وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق
لا تعلمهم نحن نعلمهم قوله والممنوع هو الاستغفار بعد العلم اى بعد تيقنه
عليه السلام كفرهم المطبوع ونفاقهم الذى تمردوا عليه قال مولانا
سعدى لا عذر فى الاستغفار الثانى بعد نزول الآية اى قوله تعالى ذلك
بانهم كفروا بالله الآية الا ان يقال بتراخى نزول قوله تعالى ذلك بانهم
عن قوله استغفر لهم انتهى وهو وهم منه اذ توهم ان قوله تعالى ذلك
بانهم كفروا نص صريح فى كفرهم المطبوع ونفاقهم المتمرد بالفتح بحيث لا يحتاج
فى ذلك الى ورود البيان ولم يفهم مولانا ان مراد المص من العلم فى قوله
والممنوع هو الاستغفار بعد العلم هو العلم الحاصل له عليه السلام بعد
ورود هذا البيان لا قبله وقد خفى هذا المعنى على كثير من اصحاب الحواشى
مع نداء سبكه باعلى صوت عليه كرارا مرارا والعجب كل العجب ان كثيرا من
اصحاب الحواشى وقعوا فى هذا التوهم الذى وقع فيه مولانا وصدر هذا
التوهم اولا من الامام ثم اقتفى الناس اثره بعده مع ان المص شكر الله سعيه
وكساه جلابيب رضوانه دفع عقيرته فى بيان مراده ههنا رفعا بعد اخرى
واهتم فى الصاحه اشد الاهتمام والله غالب على امره ولكن اكثر الناس
لا يعلمون وقل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء قوله بقعودهم عن
الغزو وخلفه اشارة الى ان المقعد مصدر ميمى من القعود وان خلاف
منصوب على الظرفية اى بعد ذهاب رسول الله يقال اقام زيد خلاف
القوم اى تخلف بعد ذهابهم وروى عن الاخفش ان خلاف بمعنى خلف
ويؤيده قراءة ابن عباس خلف بفتح الخاء وسكون اللام قوله فيكون انتصابه
على العلة او الحال اى فرحوا لاجل مخالفتهم رسول الله حيث مضى هو للجهاد

هو للجهاد وتخلفوا عنه او فرحوا بقعودهم لاجل مخالفتهم له صلى الله تعالى
عليه وسلم او مخالفين له عليه السلام قوله ايثارا للدعة والخفض على
طاعة الله تعالى وفيه تعريض للمؤمنين الذين اثروا عليها تحصيل رضاه
ببذل الاموال والمهج فى الكشاف ان يجاهدوا باموالهم تعريض للمؤمنين بتحملهم
المشاق العظام لوجه الله وبما فعلوا من بذل اموالهم وارواحهم فى سبيل الله
وايثارهم ذلك على الدعة والخفض وكره ذلك المنافقون وكيف لا يكرهونه
وما فيهم ما فى المؤمنين من باعث الايمان وداعى الايقان قال مولانا ابو السعود
عند قوله تعالى وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله لا
ايثارا للدعة والخفض على طاعة الله تعالى فقط بل مع ما فى قلوبهم من الكفر
والنفاق فان ايثار احد الامرين قد يتحقق بادنى رجحان منه من غير ان
يبلغ الآخر الى مرتبة الكراهة انتهى قال مولانا العلامة وكرهوا ان يجاهدوا
باموالهم ايثارا للموجود الفانى على الموعود الباقى وانفسهم ترجيحا للدعة
على طاعة الله تعالى انتهى وكتب فى الحاشية ومن قصر فى التعليل على الثانى
فقد قصر انتهى قلنا قول مولانا ابى السعود لا ايثارا لما ذكره المص فقط بل
مع ما فى قلوبهم من الكفر والنفاق فان ايثار احد الامرين الخ يوهم ان الكراهة
الواقعة ههنا من اصحابهم نشأت عند المص من مجرد ايثار الدعة والخفض
فلذلك اورد عليه ما اورده من ان ايثار احد الامرين الخ وهو كلام ساقط
فان كون هؤلاء الكارهين منافقين ملحوظ فى صلب المعنى المفهوم من
فحوى هذا النظم الشريف اعنى فرح المخلفون الى قوله قل نار جهنم بحيث لا
يتردد فى ذلك من هو عارف باساليب الكلام اذ كراهة ما هو من شعاير
الايمان من المجاهدة معه صلى الله تعالى عليه وسلم بالنفس والمال والفرح
بالتخلف عن ذلك والفرح لمخالفة رسول الله بعد ذلك كله اظهارهم صد
المسلمين ومنعهم عن ذلك حتى قالوا لا تنفروا فى الحر كل منها شاهد عدل على
نفاقهم شهادة بينة قال الامام الواحدى فى الوسيط فرح المخلفون يعنى
المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى غزوة
تبوك وكذا قاله الحافظ ابو الفرج ابن الجوزى وهما امامان جليلان فى الدراية
والرواية ويحتمل ان يكون مراد مولانا بذلك بيان ما هو الواقع لا الاعتراض
على المص وقلنا فى الجواب عن قول العلامة ومن قصر فى التعليل على الثانى فقد قصر
ان المص لاحظ ههنا امرا وهو كما ان المجاهدة بالنفس مع اعداء الدين خلاف
الخفض والدعة وترك للراحة كذلك المجاهدة بالمال ببذله واعدامه فى
حرب اعداء الدين خلاف الخفض والدعة وترك للراحة فاكتفى فى تعليل
الامرين بهذا المفهوم فقال ايثارا للخفض والدعة على طاعة الله ويؤيده ما
قلنا ان الزمخشرى قال فى وصف المؤمنين وبما فعلوا من بذل اموالهم و
ارواحهم فى سبيل الله وايثارهم ذلك على الدعة والخفض حيث جعل ايثارهم
بذل الاموال والارواح فى سبيل الله ترك الدعة والخفض فجعل بذل الاموال

فى سبيل الله تعالى عديلا لبذل الارواح فى ترك الدعة والخفض هذا ثم ان
الزمخشرى جعل ما به يحصل التعريض للمؤمنين امورا ثلثة الاول تحملهم المشاق
العظام والثانى بذل اموالهم وارواحهم فى سبيل الله والثالث ايثارهم
ذلك على الدعة والخفض والفرق بين سبكى الزمخشرى والمص على ما فهمت ان
الزمخشرى جعل الغرض المسوق له الكلام من هذا النظم الشريف تعريض المؤمنين
وثناؤهم بامور ثلثة وظاهر النظم الشريف ذم المنافقين بسلوكهم خلاف
خلاف مسالك المؤمنين وان المص جعل المقصود اصلا من هذا النظم الشريف
هو ذم المنافقين وجعل تعريض المؤمنين به مدمجا ومندرجا فى هذا
الاصل **قوله** ان مأبهم اليها او انها كيف هى ما اختاروها بايثار الدعة
على الطاعة قوله ان مأبهم اليها او انها كيف هى تقدير لمفعول يفقهون و
قوله ما اختاروها جواب لو اى لو كانوا يفقهون ان مرجعهم الى تلك النار
ما اختاروها ولو كانوا يفقهون ان تلك النار كيف هى فى شدة الحر ما
ما اختاروها بايثار الدعة على طاعة الله تعالى وقد انشد الزمخشرى مترة
احقاب لقيت بعدها مساءة يوم اريها شبه الصاب فكيف بان والجملة
بعدها صفتها وجملة اريها شبه الصاب مبتداء الخبر والصاب نبت مر
شديد المرارة وقيل هو الحنظل فى الكشاف قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا
يفقهون استجهال لهم لان من تصون من مشقة ساعة فوقع بسبب ذلك
التصون فى مشقة الابد كان اجهل من كل جاهل ثم انشد هذين البيتين لبعضهم
انتهى قال مولانا العلامة الفقه الفهم بالفطنة اى لو كان لهم فهم فطنة
لما رغبوا عن طاعة الله تعالى لما فيها من التعب وهو سبب الرغبة فيها لان
الاجرة للعمل بقدر المشقة فيها قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها
واما ما قيل استجهال لهم لان من تصون الح فلا يناسبه ايثار يفقهون على
يعلمون وكتب فى الحاشية هذا وارد على ما اختاره القاضى ايضا انتهى والجواب
ان اصحاب الروايات من المفسرين مثل الامام الثعلبى والواحدى والبغوى
وابى الفرج ابن الجوزى فسروا يفقهون ههنا بيعلمون وزاد الامام الثعلبى والبغوى
كما فى مصحف عبد الله بن مسعود وقال الحافظ ابو الفرج بعد ان قال قوله يفقهون
معناه يعلمون قال ابن فارس الفقه العلم بالشئ تقول فقهت الحديث
افقهه وكل علم بشئ فقه فالزمخشرى والمص خرجا عن عهدة هذا التفسير
لثبوته بالرواية **قال** تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال الامام الثعلبى
فليضحكوا قليلا فى الدنيا وليبكوا كثيرا فى الاخرة وتقديره فليضحكوا قليلا
فسيبكون كثيرا قال الامام الواحدى فليضحكوا قليلا فى الدنيا لان الدنيا
تفنى وتنقطع وليبكوا كثيرا فى النار بكاء لا انقطاع له قال الحسن هذا وعيد
من الله لهم قال الحافظ ابو الفرج لفظه لفظ الامر ومعناه التهديد وفى قلة
ضحكهم وجهان احدهما ان الضحك فى الدنيا لكثرة حزنها وهمومها قليل
وضحكهم فيها اقل لما يتوجه اليهم من الوعيد والثانى انهم انما يضحكون

انما يضحكون فى الدنيا وبقاؤها قليل وليبكوا كثيرا فى الاخرة قال الامام
البغوى فليضحكوا قليلا فى الدنيا وليبكوا كثيرا فى الاخرة **قوله** اخبار عما يؤل
اليهم حالهم فى الدنيا والاخرة اخرجه على صيغة الامر للدلالة على انه حتم
لازم فى الكشاف معناه فسيضحكون قليلا ويبكون كثيرا جزاء الا انه
اخرج على لفظ الامر للدلالة على انه حتم واجب لا يكون غيره انتهى فقول المص
اخبار عما يؤل اليه حالهم فى الدنيا ناظرا الى قوله فليضحكوا قليلا وما يؤل اليه
حالهم فى الاخرة ناظرا الى قوله وليبكوا كثيرا وهو المطابق لما نقلناه عن
الامام الثعلبى والواحدى والبغوى وابى الفرج وسبك الزمخشرى غير سبك
تقرير المص قال مولانا سعدى قال ابن عطية ويحتمل ان يكون صفة اى
هم لما هم عليه من الخطر مع الله تعالى وسوء الحال بحيث ينبغى ان يكون ضحكهم
قليلا وبكاؤهم من اجل ذلك كثيرا وهذا يقتضى ان يكون وقت الضحك والبكا
فى الدنيا نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لامته لو تعلمون ما اعلم لبكيتم
كثيرا ولضحكتم قليلا ويجوز ان يقال والله اعلم المراد بضحكهم هو فرحهم
بمقعدهم خلاف رسول الله وكل من هذين الوجهين بعد كونهما تكلفا و
خروجا عن الظاهر خارق لاتفاق هؤلاء الائمة الاعلام فالمسلك مسلك
المص والزمخشرى لموافقة مقالاتهم وكذا قول ابى حيان فى البحر الظاهر ان
قوله فليضحكوا اشارة الى مدة عمر الدنيا وليبكوا كثيرا اشارة الى مدة الخلود
فى النار فجاء بلفظ الامر فقليلا على هذا ح انتهى فالظاهر ليس بظاهر بل تكلف
آب عن الظاهر النظم الشريف وعما ذكره قبيا له الائمة من اصحاب الروايات
على ما لا يخفى لمن له فطرة سليمة **قوله** والمراد من القلة العدم وفيه بحث كذا
قاله مولانا سعدى **قوله** فان كلهم لم يكونوا منافقين ذكره الزمخشرى
بصيغة التمريض والمص جرده عنها وهو الصواب المطابق للواقع اذ ممن
تخلف سيدنا على كرم الله وجهه والثلثة الذين خلفوا وغيرهم وقد قال
رسول الله لعلى حين لم يرض تخلفه عن تبوك اما ترضى ان تكون منى بمنزلة
هرون من موسى وقيل تخصيص طائفة منهم لتخصيص رؤسائهم كذا فى
التيسير **قوله** او من بقى منهم عطف على منافقيهم اى من بقى منهم على حيوته فان
منهم من مات او من بقى منهم على نفاقه فان منهم من تاب **قوله** وكان المتخلفون
اثنى عشر رجلا رويه شعبة عن قتادة كذا فى التيسير **قال** تعالى فاستأذنوك
للخروج عطف على محذوف تقديره فاردت الخروج بعد الرجوع فاستأذنوك
وجواب الشرط قوله فقل كذا قاله ابو حيان **قال** تعالى فقل لن تخرجوا معى ابدا
ولن تقاتلوا معى عدوا انتقل بالنفى من الشاق عليهم وهو الخروج الى الغزاة
الى الاشق وهو قتال العدو وثمرة الخروج وموضع بارقة السيوف التى تحتها
الجنة كذا قاله ابو حيان **قوله** واول مرة هى الخرجة الى غزوة تبوك يريد ليس
المراد من اول مرة هى الغزوة التى غزاها رسول الله بل المراد هى خرجة عليه
السلام الى تبوك فيكون اوليته بالنسبة الى ما وقع من الخرجة بعدها لو وقعت

فالمراد من الاول ههنا اول اضافى لا اول حقيقى قال ابو حيان واول مرة هى
الخرجة الى غزوة تبوك ومرة مصدر كانه قيل اول خرجة دعيتم اليها
لانها لم تكن اول خرجة خرجها صلى الله تعالى عليه وسلم للغزاة فلا بد
من تقييدها اذ الاولية تقتضى السبق انتهى وفيه نظر اذ الظاهر ان ليس
غزوة تبوك اول غزوة دعى اليها المنافقون قال تعالى فاقعدوا مع الخالفين
قال ابن عباس الذين تخلفوا بغير عذر وقال الضحاك النساء والصبيان
وقيل المرضى والزمنى وقيل مع الخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب
خالف اذا كان مخالفا وقيل خساس الناس وادنياؤهم يقال فلان خالف
اهله اذا كان دونهم وقيل مع اهل الفساد من قولهم خلف الرجل مع اهله
يخلف خلوفا اذا فسد ونبيذ خالف اى فاسد وخلف اللبن خلوفا اذا
حمض من طول وضعه فى السقاء خلف فم الصائم اذا تغيرت ريحه ومنه
خلف سوء وقرأ مالك ابن دينار مع الخلفين كذا فى تفسير الامام الثعلبى
قوله روى ان ابن ابى دعا رسول الله الى قوله فنزلت اخرجه الحاكم وصححه و
البيهقى فى الدلائل عن اسامة بن زيد وقد كان الحاكم استدرك احاديث
زيادة على الصحيحين فسماه المستدرك على الصحيحين وقد تكلم الشيخ ابن
الصلاح فى مستدركه فقال وهو واسع الخطو فى شرط الصحيح متساهل
بالقضاء به فالاولى ان يتوسط فى امره فما لم يجد فيه تصحيحا لغيره من الائمة
فان لم يكن صحيحا فهو حسن يحتج به الا ان يظهر فيه علة توجب ضعفه
قال ابن كثير فى كتاب اختصره من اصول ابن الصلاح قلت فى هذا الكتاب
انواع من الحديث فيها الصحيح المستدرك وهو قليل جدا وفيه صحيح قد خرجه
البخارى ومسلم ولم يعلم به الحاكم وهو قليل ايضا وفيه الحسن والضعيف
والموضوع ايضا وقد اختصره شيخنا الحافظ ابو عبد الله الذهبى وبين هذا
كل وجمع جزءا كثيرا مما وقع فيه من الموضوعات وذلك يقارب مائة حديث
انتهى قلت اذا قال بعده واحد من النقاد المتاخرين مثل المزى والنووى
وابن كثير والذهبى والزين العراقى وتلميذه ابن حجر العسقلانى وتلميذه السخاوى
اخرجه الحاكم وصححه ولم يقل بعده شيئا بل سكتوا عليه فالظاهر انه امضاء
منهم الى بلوغ الحديث الى درجة الصحيح وكذا الكلام فى الشيخ زكريا والجلال
السيوطى فان كلا منهما اذا قالا كذلك وسكتا عليه فهو امضاء منهما
على صحة الحديث وهذه فائدة جليلة فترى الزين العراقى فى تخريج احاديث
الاحياء بعد قوله اخرجه الحاكم فى المستدرك وصححه يقول ولم يكن الامر كذلك
ثم يتبين وجه الجرح والقدح قوله ونهى عن الصلوة عليه اى وقع النهى
عن الصلوة على القولين غايته انه وقع ذلك النهى قبل الصلوة عليه وهو
الرواية الاولى او بعد الصلوة عليه وهى الرواية الثانية فنزول الاية بالنهى
عن الصلوة متفق عليه وانما الاختلاف فى وقت نزول الاية بالنهى
قبل الصلوة ثم ان وقوع النهى عن الصلوة عليه بعد وقوعها هو رواية

رواية البخارى ومسلم فكان ينبغى ان يقدم هذه الرواية او ترك كلمة قيل
المستعملة فى التمريض والتضعيف واما ورود النهى عن الصلوة قبل الصلوة
عليه فانما هو رواية رواها الحاكم وابو يعلى وابن جرير والبيهقى وليس
هذه الرواية مثل ما تقدم فى الصحة والقوة وممن اتبع فى تاخير الروايات
الثابتة البالغة الى درجة الصحة مولانا ابو السعود الا انه اسقط صيغة
التمريض وقد اقتصر كثير من اصحاب الروايات على ورود النهى بعد الصلوة
عليه لكونه اقوى واثبت قوله لالباسه العباس قميصه حين اسر ببدر
اخرجه البخارى وقد كان العباس طويلا فقصر عنه القميصان وذلك
ان العباس لما اسر يوم بدر وسلب ثوبه رآه النبى عليه السلام كذلك
فاشفق وطلب له قميصا فما وجد له قميص يقادره الا قميص عبد الله لتقار
بهما فى طول القامة وفى تفسير القرطبى ان النبى عليه السلام قال ان قميصى لا يغنى
عنه من الله شيئا وانى لارجو ان يسلم بفعلى هذا الف رجل من قومى كذا فى بعض
الروايات من قومى يريد من منافقى العرب والصحيح انه قال رجال من قومه و
وقع فى مغازى ابن اسحق وفى بعض كتب التفسير فاسلم وتاب لهذه الفعلة
الف رجل من الخزرج قوله والمراد بالنصب عطف على الصفة لان السؤال عن
وجه امرين عدم النهى عن التكفين المذكور والنهى عن الصلوة عليه وما قبل
هذا بيان لوجه عدم النهى وهذا بيان لوجه النهى قوله وهو ممنوع فى حق
الكافر اللام للعهد الخارجى اى الكافر الذى هو المنهمك فى كفره والمطبوع عليه
لا ينقلع ولا يهتدى قوله فان احياء الكافر للتعذيب دون التمتع فكانه لم
يحيى يعنى ان احياءه تعالى الكافر بعد موته ليس للتمتع بل للتعذيب فقوله
ابدا قيد لمات لا لقوله لا تصل فنهى النبى عن الصلوة التى هى الاستغفار لكونه
ممن مات على الكفر يعنى مات ابدا ومات على الكفر متصلا وقال قال تعالى ولا
تقم على قبره قال الامام الواحدى كان عليه السلام اذا دفن الميت وقف على
قبره ودعا له فنهى ذلك فى حق المنافقين لانهم كفرة وهو قوله تعالى انهم
كفروا الاية وقال ابن جرير معناه ولا تتول دفنه وهو من قولك قام فلان
بامر فلان قوله تعليل للنهى او لتابيد الموت اى هو استيناف لبيان علة
النهى عن الصلوة على من مات منهم او لبيان ابدية موته فكان سائلا قال
ما علة النهى عن صلوته او ما علة تابيد موته فاجيب بانهم كفروا قوله تكرير
للتاكيد اى هو تكرير لقوله فيما تقدم فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم الاية
قوله والامر حقيق به اى بالتاكيد لانه امر مهم فى الكشاف وقد اعيد قوله
ولا تعجبك لان تجدد النزول له شان فى تقرير ما نزل له وتاكيده وارادة ان
يكون على بال من المخاطب لا ينساه ولا يسهو عنه وان يعتقد ان العمل به مهم يفتقر
الى فضل عناية به لا سيما اذا تراخى بين النزولين فاشبه الشئ الذى اهم
صاحبه فهو يرجع اليه فى اثناء حديثه ويتخلص اليه وانما اعيد هذا المعنى
لقوته فيما يجب ان يحذر منه قوله فان الابصار طامحة اى مرتفعة قال الجوهرى

طمح بصره الى الشئ اى ارتفع قوله مغتبطة اى حريصة واصل الغبطة طلب
مثل ما الغيرك بدون تمنى زواله قوله ويجوز ان يكون هذا فى فريق غير
الاوّل ويناسبه ذلك وقوع المخالفة فى بعض الحروف لانّ فيما سبق فلا
تعجبك بالفاء وههنا بالواو وهناك ولا اولادهم وههنا واولادهم باسقاط
لا وهناك فى الحيوة الدنيا وههنا فى الدنيا بدون كلمة الحيوة قوله ويجوز
ان يراد بعضها اى بعض من سورة واحدة بان ينزل آية اوايتان منها قوله
ويجوز ان تكون ان مفسرة لتضمّن الانزال معنى القول فعلى هذا لا يقدر الباء
قبل ان قيل والمصدريّة تناسب ارادة السورة بتمامها والتفسيرية
تناسب بعضها ففيه لفّ ونشر والخطاب للمنافقين انتهى وفيه وقفة قال
المحقق التفتازانى القرآن والكتاب كما وضعا للكل وضعا للمفهوم الكلى
الصادق على الكل والبعض واما السورة فليست الا اسما للمجموع فاطلاقها
على البعض مجاز محض قوله مع النساء جمع خالفة وقد يقال الخالفة للذى
لا خير فيه قال الحافظ ابو الفرج وفى الخوالف قولان احدهما انهم النساء قاله
ابن عباس ومجاهد وقتادة وشمر بن عطية وابن زيد والفراء وابو عبيدة
يجوز ان تكون الخوالف ههنا النساء ولا يكادون يجمعون الرجال على
تقدير فواعل غير انهم قالوا فارس والجمع فوارس وهالك وهوالك قال
ابن الانبارى الخوالف لا يقع الا على النساء اذ العرب تجمع فاعلة على فواعل
فيقولون ضاربة وضوارب وشاتمة وشواتم ولا يجمعون فاعلا فواعل
الا فى حرفين فوارس وهوالك فيجوز ان يكون مع الخوالف المتخلفات فى
المنازل ويجوز ان يكون مع المخالفات العاصيات ويجوز مع النساء
العجزة اللاتى لا مدافعة عندهن والقول الثانى ان الخوالف خساس الناس
وادنياؤهم يقال فلان خالفة اهله اذا كان دونهم ذكره ابن قتيبة انتهى
فالتاء ح ليس للتأنيث بل للنقل من الصفة الى الاسم فلم يكن الخوالف ح
جمع المؤنث وما قيل يحتمل ان يكون مراد المص مجرد بيان اللغة لا انه مراد
ههنا ومعنى يقال يطلق ففيه نظر قال ابو حيان وفى قوله استأذنك
التفات اذ هو خروج عن لفظ الغيبة فى قوله ورسوله الى ضمير الخطاب وقالوا
ذرنا نكن مع القاعدين اى الزمنا واهل العذر ومن ترك لحراسة المدينة
قال تعالى وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون فى تفسير ابى الفرج فاما طبع فقال
معناه ختم قال ابو حيان والظاهر ان قوله وطبع خبر من الله تعالى بما فعل
بهم فلاجل الطبع لا يفقهون ولا يتدبرون ولا يفقهون ما فى الجهاد من
الفوز والشهادة والسعادة وما فى التخلف من الشقاء والضلال انتهى فى
الكشاف لا يفقهون ما فى الجهاد من الفوز والسعادة وما فى التخلف من
الشقاء والهلاك قوله لا يفقهون ما فى الجهاد وموافقة الرسول من السعادة
وما فى التخلف عنه من الشقاوة فاقتصر فى التخلف على الشقاء ولم يذكر الهلاك
مثل الكشاف لاستلزامه الشقاء واقتصر فى الجهاد على السعادة لان

لانّ الفوز مندرج فيه وزاد موافقة الرسول لان الايات السابقة و
اللاحقة مشعرة بانها من اقوى اسباب السعادة وتركها اقوى اسباب
الشقاوة قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم
قال تعالى قوله اى ان تخلف هؤلاء ولم يجاهدوا فقد جاهد من هو
خير منهم فى الكشاف اى تخلف هؤلاء فقد نهد الى الغزو من هو خير
منهم واخلص نية ومعتقدا كقوله فان يكفر بها هؤلاء الآية فان
استكبروا فالذين عند ربك الآية قال تعالى اولئك لهم الخيرات وحكى
عن ابن عباس ان الخيرات لا يعلم معناه الا الله كما قال جل ذكره فلا تعلم
نفس ما اخفى لهم من قرة اعين قال تعالى وجاء المعذرون من الاعراب
ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله الآية فى تفسير ابى الفرج وجاء المعذرون
قراء ابن مسعود المتعذرون وقراء ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن يعمر و
يعقوب المعذرون بسكون العين وتخفيف الذال وقرا ابن السميقع
المعاذرون بألف قال ابو عبيدة المعذرون من يعذر وليس بجاد و
انما يظهر ما لا يفعله او يظهر غير ما فى نفسه وقال ابن قتيبة يقال عذرت
فى الامر اذا قصرت واعذرت جددت وقال الزجاج من قراء المعذرون
بتشديد الذال فتأويله المعتذرون الذين يعتذرون كان لهم عذرا
ولم يكن وهو ههنا اشبه بان يكون لهم عذر وانشدوا الى الحول ثم اسم
السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر اى جاء بعذر ثم قال
ومن قراء المعذرون بتسكين العين فتأويله الذين اعذروا اى جاؤا بعذر
وقال ابن الانبارى المعذرون ههنا المعتذرون بالعذر الصحيح واصل
الكلمة عند اهل النحو المعتذرون ثم قال ويقال فى كلام العرب اعتذر اذا
جاء بعذر صحيح واذا لم يات بعذر قال الله تعالى قل لا تعتذروا فدل
على فساد العذر وقال لبيد ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر اى فقد
جاء بعذر صحيح وكان ابن عباس يقراء المعذرون ويقول لعن الله المقصرين
من المنافقين وغيرهم والمعذرون الذين يأتون بالعذر الصحيح فبان من
هذا الكلام ان لهم عذرا على قراءة من خفف وهل يثبت لهم عذر على
قراءة من شدد فيه قولان قال المفسرون جاء هؤلاء ليؤذن لهم فى التخلف
عن تبوك فاذن لهم رسول الله وقعد آخرون من المنافقين بغير عذر
واظهار علة جراءة على الله انتهى خلاصة كلام الحافظ قوله ويجوز كسر
العين لالتقاء الساكنين وضمها للاتباع هذا على ان لم ينقل حركة الذال
المنقلبة عن التاء الى العين بل حذفت لادغام الذال فى الذال فح يبقى العين
ساكنة وبعدها ساكن آخر وهو الذال التى حذفت حركته لاجل الادغام
فلما التقى الساكنان وتعذر تلفظهما بلا تحريك حركت العين الساكنة
بالكسر لانه الاصل فى تحريك الساكن قوله لكن لم يقرأ بهما اى بكسر العين وضمها
فالجواز الذى ذكره بناء على القياس قوله من اعذر اذا اجتهد فى العذر نظره

الكلام المشهور عندهم لقداعذر من انذر **قوله** وهو لحن اذ التاء لاتدغم
فى العين فى الكشاف وهذا غير صحيح لان التاء لاتدغم فى العين ادغامها
فى الطاء والزاى والصاد فى المطوعين وازكى واصدق **قوله** او بالصحة تكون
قوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فى غيرهم وهم منافقوا الاعراب كذبوا
الله ورسوله فى ادعاء الايمان وان كانوا هم الاولين فكذبهم بالاعتذار
قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى وقعد الذين كذبوا الله ورسوله هم منافقوا
الاعراب الذين لم يجيئوا ولم يعتذروا وظهر بذلك انهم كذبوا الله ورسوله
فى ادعايهم الايمان انتهى وهذا التقرير هو الملايم للمقام لان قعد الذين
الآية مقابل لقوله تعالى وجاء المعذرون الخ فحسن المقابلة يظهر بعدم
تحقق المجيئ للاعتذار اليه عليه السلام فى الذين رادون فى الثانى لتحقق
المجيئ للاعتذار فى الذين يرادون فى الاول فظاهر النظم الشريف ونسقه
مشعر بكون المراد بالذين كذبوا الله ورسوله غير الذين جاؤا اليه عليه السلام
معتذرين سواء كان المراد بالاولين المعتذرين بالتصنع والمعتذرين
بالصحة اما الاول فلنطق النظم الشريف بتحقق الاعتذار منهم ح وان كان
بالتصنع وسكوت عن ذلك فى قرينه ومقابله فالظاهر من السبك الشريف
ان يكون اشخاص القرينين متغايرتين واما فى الثانى فالمغايرة بالاتفاق
منه ومن الزمخشرى واما تقرير المص فالمقام آب عنه مع عدم التنصيص
على المعنى المراد اما الاباء وعدم الملايمة فانه جوز ان يكون الرجال فى القرين
الثانى هم الرجال فى القرين الاول حيث قال وان كانوا هم الاولين فكذبهم بالاعتذار
وقد تحققت ان ذلك خلاف ظاهر السبك الشريف على ان المتبادر من قعد
هو القعود وعدم المجيئ للاعتذار لما سبق فى القرين الاول من المجيئ اليه عليه
السلام للاعتذار وعلى ما ذكره يكون قعد محمولا على معنى القعود عن الغزو و
ان المتبادر من القرين الثانى ان يكون تاسيسا لا تاكيدا ومآل ما ذكره
هو التقرير والتوكيد لا التاسيس واما عدم التنصيص على المعنى المراد فالمعنى
المراد فى القرين الثانى على تقدير كون الاعتذار بالصحة فى القرين الاول اظهار
عتوهم وجراءتهم على الله وعدم مبالاتهم فى اظهار نفاقهم حيث تركوا الاعتذار
ولو بالتصنع والتكلف كتما لنفاقهم وقوله وهم منافقوا الاعراب كذبوا على
الله فى ادعاء الايمان ليس بنص فى هذا المعنى المراد كما لا يخفى على من له خبرة
باساليب الكلام فتقرير الزمخشرى هو هو لبراءته عن التعقيد والتنصيص
على المعنى المراد وملايمته للمقام وقد كان مولانا العلامة ومولانا ابو السعود
سلكا الى ما ذهب اليه الزمخشرى ولم يلتفتا الى ما ذهب اليه المص ههنا قال
الامام النسفى فى التيسير واعراب اهل البادية من لهم عذر حقيقة او لا عذر
لهم وذكرهم الله فى قوله وجاء المعذرون من الاعراب على القراءتين وآخرون
من الاعراب تخلفوا من غير استيذان وذكرهم الله فى قوله وقعد الذين كذبوا
الله ورسوله اى اظهروا الايمان بالله ورسوله وهم كافرون فى الباطن فقد

فقد كذبوا بذلك الله ورسوله **قوله** فان منهم من اعتذر لكسله لا لكفره
فليس جميع الاعراب ولا جميع المعتذرين كفرة بل البعض منهم فالوعيد انما يرتبط
بالبعض منهم وهم الكافرون والمنافقون منهم فلذا حمل كلمة من على التبعيض
دون التبيين والمراد من العذاب هو العذاب المسبب من الكفر لا مطلق
العذاب **قوله** كالهرمى والزمنى جمع هرم وهو الضعيف من كبر السن ومن
وهو المقعد فى تفسير ابى الفرج وفى المراد بالضعفاء ثلثة اقوال احدها انهم
الزمنى والمشايخ الكبار قاله ابن عباس ومقاتل والثانى انهم الصغار والثالث
المجانين سموا ضعفا لضعف عقولهم ذكر القولين الماوردى والصحيح انهم
الذين تضعفون لزمانة او عمى او سن او ضعف فى الجسم والمرضى الذين بهم
اعلال مانعة من الخروج للقتال فعلى ما نقله الحافظ من ابن عباس وغيره
لم يكن فى الكلام لف ونشر مرتب كما قاله مولانا سنان والشهاب تبعا
لابى حيان لمخالفته لما روى عن ابن عباس وغيره **قوله** كجهينة ومزينة وبنو
عذرة جهينة على صيغة التصغير مثل هُرَيْرَة ودُوَيْبَة قبيلة معروفة ويقال
فى النسبة اليه جُهَنى بضم الجيم وفتح الهاء وكسر النون قبيلة من قضاعة نزلوا
الكوفة والبصرة ينسب اليها خلق كثير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
منهم عقبة عامر الجهنى له صحبة توفى بمصر ومزينة على صيغة التصغير قبيلة من
مضر وهو مزينة بن اد بن طابخة بن الياس ابن مضر والنسبة اليهم مزنى و
اما بنو عذرة ويقال عذرة ايضا مفردا فمن قبايل قضاعة مثل جهينة
وكلب والنسبة اليها عذرى وبنو عذرة اغزل خلق الله فى تشبيب النساء
يضرب بها المثل فى ذلك ومن امثال العرب ايضا عند جهينة الخبر اليقين
قوله بالايمان والطاعة فى السر والعلانية كما يفعل الموالى الناصح او بما قدروا
عليه فعلا او قولا يعود على الاسلام والمسلمين بالصلاح فى الكشاف والنصح
لله ورسوله الايمان بهما وطاعتهما فى السر والعلن وتوليهما والحب والبغض
فيهما كما يفعل الموالى الناصح بصاحبه فى تفسير ابى الفرج والذين لا يجدون هم
المقلون والحرج الضيق فى القعود عن الغزو بشرط النصح لله ولرسوله وفيه
وجهان الاول ان المعنى اذا برؤا من النفاق والثانى اذا قاموا بحفظ
الذرارى والمنازل فان قيل لو جيء بالاول فهو يعم جميع المذكورين وان
قيل بالثانى فهو يختص بالمقلين وانما شرط النصح لان من تخلف وهو يقصد
السعى بالفساد فهو مذموم ومن النصح لله حث المسلمين على الجهاد والسعى
فى اصلاح ذات بينهم وساير ما يعود باستقامة الدين انتهى والمص كما
ترى زاد على الوجه الاول فالوجهان هما اللذان ذكرهما الحافظ ابو الفرج
قال ابو حيان ففى سنن ابى داود لقد تركتم بعدكم قوما ما سرتم مسيرا ولا
انفقتم من نفقة ولا قطعتم واديا الا وهم معكم فيه قالوا يا رسول الله و
كيف يكونون معنا وهم بالمدينة قال حبسهم العذر وقراء ابو حيوة اذا
نصحوا الله ورسوله بنصب الجلالة والمعطوف **قوله** وهم البكاؤن سبعة

من الانصار معقل بن يسار الخ هكذا وقع في اكثر نسخ المص سبعة من الانصار
وهو تحريف من الناسخين والصواب اسقاط قوله من الانصار كما في تفسير
الاستاذ الامام الثعلبي والامام البغوى او الستة بدل السبعة كما في
الكشاف وكما في بعض نسخ المص لان معقل بن يسار من قبيلة مزينة لا من
الانصار والانصار قبيلتان الاوس والخزرج نعم ورد في بعض الروايات
سبعة من الانصار فعددهم وليس فيهم معقل بن يسار وكذا ورد سبعة
من بني مقرن فعددوا وهم ايضا من الانصار وفي الوسيط في بيان
ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم هؤلاء نفر من قبائل شتى انتهى وفيه
الجمع بين الروايات اذ ورد ايضا ابو موسى واصحابه وهم ليسوا من
الانصار اذهم يمانيون وورد آخر من فزارة فقول مولانا سنان سبعة
من الانصار لا ستة كما زعمه الزمخشري ففيه نظر **قوله** وصخر بن خنساء
وهو الذي كان وقع على امرأته في رمضان فامره رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ان يكفر كذا في تفسير الثعلبي وفي تفسير ابي الفرج صخر بن سلمان
مكان صخر بن خنساء **قوله** نذرنا بالخروج معك هكذا وجدنا عبارة القاضي
نذرنا بالنون والذال المعجمة بعدها راء مهملة ساكنة ولعله بضم النون
وكسر الذال المعجمة من الانذار مثل النذير بمعنى المنذر ومثل النذر من الانذار
في الصحاح الانذار الابلاغ ولا يكون الا في التخويف والاسم النذر ومنه
قوله تعالى فكيف كان عذابي ونذر اى انذارى والنذير المنذر والنذير
الانذار انتهى واما فتح النون والذال نذرنا مثل فتحنا على صيغة المعلوم
من النذر الذى هو واحد النذور وان كان صحيحا فغير مناسب واما جعله
من الانذار فغير صحيح اصلا والمعنى على البناء للمجهول انا انذرنا بضم الهمزة
اى انذر الله ايانا الخروج معك والذى رأيت في تفاسير اصحاب الروايات ان
الله ندبنا للخروج معك فلعل نسخة المص ندبنا بضم النون وكسر الدال المهملة
فصحفه الناسخون وجعلوه نذرنا بضم النون وكسر الذال المعجمة بعده راء مهملة
ساكنة لتشبه الرسم والخط ومعنى قولهم ان الله ندبنا ان الله تعالى دعى ايانا
للخروج معك فاجبنا وقولهم ندبنا للخروج فاحملنا بضم النون وكسر الدال على
تقدير ان تقع عبارة المص هكذا معناه دعينا بضم الدال المهملة للخروج معك
فاجبنا فاحملنا فالفاء في احملنا تفريع على مقدر وهو اجبنا وكذا الكلام على
تقدير ان تكون العبارة نذرنا بضم النون **قوله** فاحملنا على الخفاف المرفوعة
والنعال المخصوفة نغز معك اختلف مقالات حفاظ الحديث في شرح هذا
الحديث فقال بعضهم ان الاول محمول على ذوات الخف وهي الابل والثاني على
ذوات الحافر وهي الفرس والبغال والحمير ومعنى المرفوعة انهم جعلوا على خفاف
البعران اذا اضرتها السير رقاعا من الاديم والمخصوفة المخيطة قال بعضهم
ان كلا من الاول والثاني محمول على معناهما الظاهر منهما اعنى الخف والنعل الذى
يلبسه الانسان لا على معنى الذوات ويدل على هذا المعنى ما رواه ابن ابي حاتم

ابي حاتم وابو الشيخ عن ابراهيم بن ادهم عمن حدثه في قوله تعالى ولا على الذين
اذا ما اتوك لتحملهم قال ما سئلوه الدواب ما سئلوه الا النعال انتهى
ورأيت في الطبقات ان ابراهيم بن ادهم رضي الله تعالى عنه وارضيه ونفعنا
الله تعالى ببركاته كان ممن يجلس في حلقة امامنا الاقدم ابي حنيفة نعمان ابن
ثابت رضي الله تعالى عنه واصحاب الحديث في طبقاتهم كانوا يعدون ناعتى ابن
ادهم من رواة الحديث ورجاله رضي الله تعالى عن الجميع ونفعنا ببركاتهم **قوله**
فان من للبيان وهي مع المجرور في محل النصب على التميز وهي ابلغ من يفيض دمعها
لانه يدل على ان العين صارت دمعا فياضا في الكشاف تفيض من الدمع
كقولك تفيض دمعا وهو ابلغ من تفيض دمعها لان العين جعلت كأن
كلها دمع فايض ومن للبيان كقولك افديك من رجل ومحل الجار والمجرور
النصب على التميز انتهى قال الطيبي يعني من تجريد جرد من الدمع اعينا وجعلت
كانها دموع وهو المراد من قوله ان العين صارت دمعا فياضا قال
وهذه الطريقة التجريدية غير الطريقة التي تقدمت المائدة وان كان
لا فرق بينهما من حيث المعنى والمبالغة انتهى في حاشية الكشف وليس هنا
من التجريد في شيء وانه في المعنى تميز ولهذا فلا يأتى معرفا انتهى قال المولى
التفتازاني واما حديث التجريد فالاولى تركه لانه كلام لم يصدر عمن له معرفة
بحقيقة التجريد ويحسن موقعه باساليب الكلام وتفاصيل مواضعه انتهى و
الظاهر ان العلامة الطيبي خارج عن عهدة القول بالتجريد ههنا اذ الظاهر
من كلام الكشاف يلوح ذلك وانه اعرف الناس باساليب الكلام وبتفاصيل
مواضع التجريد قال ابو حيان لا يجوز النصب على التميز لان التميز الذى اصله
فاعل لا يجوز جره بمن وايضا فانه معرفة ولا يجوز الا على رأى الكوفيين الذين
يجيزون مجيئ التميز معرفة انتهى وانت خبير بان الزمخشري لا يتقيد في تفسيره
هذا بمذهب البصريين ومطمح نظره هو البلاغة والانسجام ففي اى مذهب
من النحاة يتحفظ باخذه بلا تلعثم قال مولانا سعدى قوله التميز الذى
اصله فاعل لا يجوز جره بمن منقوض بقولهم عز من قايل **قوله** نصب على
العلة قيل عليه ان كان العامل فيه تفيض لم يكن فعلا لفاعل الفعل المعلل
لان الفيض مسند الى العين والحزن الى صاحبه فعند اختلاف الفاعلين
لا يجوز النصب والجواب ان فيضان الدمع ينبئ عن بكاء صاحبه فهو تعليل
لما يشعر به الفيضان او بان الحزن ايضا قد يسند الى العين فيقال عين
حزينة وسخينة وفي ضده قريرة ومسرورة او بان مآل المعنى تولوا وهم
يبكون ولا يخفى ان كلا من الجوابين لا يخلو عن الخدشة يظهر ذلك التأمل
قوله لفعل دل عليه ما قبله وهو يحزنون **قوله** واجدون للاهبة اى عدة
السفر ولوازمه وقيده به لخروج البكائين لانهم اغنياء لكن لا اهبة
لهم كذا قاله الشهاب تبعا لمولانا سنان وهو تبعا للامام الرازى وفيه
توقف اذ قولهم في الطلب عن رسول الله احملنا على الخفاف المرفوعة والنعال

المخصوفة ذكر فى بيانه ائمة الحديث معنيين كما تحققت احدهما الخفاف
الملبوسة البالية المرفوعة والنعال الملبوسة البالية المخصوفة والثانى
الدواب المركوبة فعلى الاول لا يصح ان يكونوا اغنياء وعلى الثانى لا يلزم
غناهم فمن اين علم الامام كونهم اغنياء وما نص احد من الائمة ذلك فيما رأيت
ومثل الامام لا يقتدى به فى مثل ذلك المنقول فالظاهر ان ذكر بعد الدخول
فيما قبله اعتناء بشانهم مثل تنزل الملائكة والروح قوله استيناف بيان
ما هو السبب لاستيذانهم من غير عذر وهو رضاء بالدناءة والانتظام
فى جملة الخوالف ايثارا للدعة فى الكشاف فان قلت رضوا ما موقعه قلت هو
استيناف كانه قيل ما بالهم استاذنوا وهم اغنياء فقيل رضوا بالدناءة
والضعة والانتظام فى جملة الخوالف ثم قال فان قلت فهل يجوز ان يكون
قوله قلت لا اجد استينافا مثله كانه قيل اذا ما اتوك لتحملهم تولوا فقيل
ما بالهم تولوا باكين فقلت لا اجد ما احملكم عليه الا انه وسط بين
الشرط والجزاء كالاعتراض انتهى ولعل المص لم يذهب الى الاستيناف فى قلت
لا اجد وقد ذهب اليه الزمخشرى مع تحسينه بالاخرة بل اقتصر على ما ذكره
الزمخشرى ولا من كونه حالا من الكاف باضمار قد لانه يبتنى على تقديم و
تاخير لا دليل عليه رواية ولا دراية ومثله مما يجوز ويجعل محتملا فى الكلام
لا انه محسّن ويجعل مختارا مثل الوجه الاول والمص زاد ونقص فى تقرير الاستيناف
فى رضوا حيث اكتفى بذكر الجواب عن تقرير السؤال المقدر وزاد قوله ايثارا
للدعة على تقرير الكشاف لانه مما يتم به الجواب المذكور ولعل الزمخشرى
اكتفى ههنا بذكره فيما سبق قوله عن وخامة العاقبة اى مرضها الكثير قوله مغبته
بفتح الميم والعين المعجمة والموحدة التحتانية المشددة بعده مثناة فوقية
اى عاقبة رضاهم بالقعود فى القاموس الغب بالكسر عاقبة الشئ كالمغبة
بالفتح قوله لانه لن نؤمن لكم اى لن نصدقكم لانه قد نبأنا الله من
اخباركم فى الكشاف لن نؤمن لكم علة للنهى عن الاعتذار لان غرض المعتذر
ان يصدق فيما يعتذر به فاذا علم انه مكذب وجب عليه الاخلال به و
قوله قد نبأنا الله من اخباركم علة لانتفاء تصديقهم لان الله عز وجل
اذا اوحى الى رسوله الاعلام باخبارهم واحوالهم وما فى ضمائرهم من الشر
والفساد لم يستقم مع ذلك تصديقهم فى معاذيرهم قوله اعلمنا بالوحى
الى نبيه بعض اخباركم وهو ما فى ضمائركم من الشر والفساد اشار بهذا التسبك
الى ان قوله تعالى قد نبأنا الله من اخباركم يحتاج الى عناية اذ ظاهره يشعر
بان اخبار المنافقين نبأها المؤمنين بدون واسطة وليس كذلك بل المراد
من ذلك اعلامه تعالى ايانا ذلك بواسطة الوحى لنبيه والى ان المراد من
اخباركم ليس جميع اخبار المنافقين كما يوهمه اضافة الجمع الى الجمع بل المراد منها
بعض اخبارهم لا جميعهم ونسق الزمخشرى وان كان فيه هاتان الاشارتان
الا انهما ليس ظهورهما فيه مثل ظهورهما فى تقرير المص شكر الله تعالى سعيه

سعيه قال مولانا ابو السعود لا تعتذروا اى لا تفعلوا الاعتذار كقوله تعالى
اخسئوا فيها ولا تكلمون او لا تعتذروا بما عندكم من المعاذير واما التعرض
بعنوان كذبها فلا يساعده قوله تعالى لن نؤمن لكم اى لن نصدقكم فى
ذلك ابدا فانه فانه استيناف تعليلى للنهى مبنى على سؤال من قبلهم
متفرع على ادعاء الصدق فى الاعتذار كانهم قالوا لم لا نعتذر فقيل انا
لا نصدقكم ابدا فيكون عبثا اذ لا يترتب عليه غرض المعتذر وقوله عز و
جل قد نبأنا الله من اخباركم تعليل لانتفاء التصديق اى اعلمنا بالوحى
بعض اخباركم المنافية للتصديق مما باشرتموه من الشر والفساد واضمرتموه
فى ضمائركم وهيئتموه للابراز فى معرض الاعتذار من الاكاذيب انتهى يريد به
مولانا الاعتراض على الزمخشرى حيث فاذا علم انه مكذب وجب عليه
الاخلال به فيشعر هذا التقرير فى جواب السؤال المقدر للمعتذرين انه
تعرض فى سؤالهم المقدر المكذب فى اعتذارهم وكذلك اعتراض على المص
وهو ظاهر اذ قيد المعاذير التى نهى عنها بالكاذبة ويمكن الجواب ان المراد
من المعاذير الكاذبة ههنا المعاذير الغير المقبولة وهى المعاذير التى ادعوا
صدقها وابرزوها فى قالب الحق والصدق فان تمنيتم بذلك تصديقنا
لكم فلا تتمنوا فانا لا نصدقكم قوله اتتوبون عن الكفر ام تثبتون عليه
الفعل الاول بالتاء بين من التوبة والثانى بالتاء والثاء المثلثة الساكنة
من الثبات هكذا فى النسخ التى رأينا ووقع فى بعض نسخ اصحاب الحواشى الفعل
الاول اتنيبون بضم المثناة الفوقية وكسر النون بعدها مثناة تحتية
بعدها مضمومة من الانابة وهو غير ظاهر والظاهر ما ذكرنا ويؤيده قوله
وكانه استتابة وامهال للتوبة ثم الاولى ان يقول ام تصرون عليه بدل
تثبتون لان الاصرار يستعمل فى خلاف المرضى بخلاف الثبات قوله فوضع
الوصف موضع الضمير يعنى مقتضى الاضمار ان يقال ثم تردون اليه لكن
عدل عن ذلك فوضع المظهر وهو قوله عالم الغيب والشهادة موضع للدلالة
على ان الله تعالى مطلع على جميع احوالهم الظاهرة والباطنة لا يخفى عليه شئ
من ذلك قال الله تعالى سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم
فاعرضوا عنهم انهم رجس ومأويهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون قال
الامام الثعلبى والامام البغوى نزلت فى جد بن قيس ومعتب بن قشير واصحابهما
وكانوا ثمانين رجلا من المنافقين فقال عليه السلام حين قدم المدينة
لا تجالسوهم ولا تكلموهم وقال مقاتل نزلت فى عبد الله بن ابى حلف للنبى
عليه السلام بالذى لا اله الا هو ان لا يتخلف عنه بعدها وليكونن معه
على عدوه وطلب الى النبى ان يرضى عنه فانزل الله تعالى هذه الآية ونزل
يحلفون لكم لترضوا الآية قال الامام الواحدى سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم
رجعتم اليهم انهم ما قدروا على الخروج لتعرضوا عنهم لتصفحوا عنهم وتتركوا
لومهم قال الله تعالى فاعرضوا عنهم اتركوا كلامهم وسلامهم انهم رجس

ان عملهم قبيح من عمل الشيطان انتهى قلت وهذا التمسك من الامام الواحدى
يدل على ان المحلوف عليه محذوف وهو انهم ما قدروا على الخروج قوله فاعرضوا
عنهم ولا توبخوهم فى الكشاف فاعرضوا عنهم فاعطوهم طلبتهم انتهى قال
الثعلبى والبغوى فاعرضوا عنهم ودعوهم وما يختارون لانفسهم من
النفاق والمعصية انتهى وسباق الزمخشرى مما ينفعهم من النظم الشريف حيث
يفيد ان طلبتهم من حلفهم هو اعراضكم عنهم بان تتركوا لومهم وتوبيخهم
فتفريع الامر للمؤمنين بالاعراض عنهم على ما قبله يشعر ذلك وسباق المص
موافق لتقرير الزمخشرى ولسباق الامام الواحدى قبل الامر بالاعراض
حيث قال لتصفحوا عنهم وتتركوا لومهم حيث يدل على ان غرضهم من الحلف
بالله لهم ومطلوبهم منها ليس الا اعراض المؤمنين عنهم بترك الملام فلما
ذكر عقيب ذلك فاعرضوا عنهم بفاء التفريع فالظاهر ان المراد من الاعراض
الذى يتضمنه الامر المذكور هو الاعراض الذى يتضمنه الفعل المذكور اى
لتعرضوا الا ان الامام الواحدى ترك هذه التمشية فى بيان الامر حيث
قال فى بيان قوله تعالى فاعرضوا عنهم اتركوا كلامهم وسلامهم وقد اشار
الامام الواحدى الى ترك هذه التمشية حيث قال اولا قبل الشروع فى تفسير
فاعرضوا عنهم مع ان الامر المذكور متصل فى النظم الشريف الى قوله لتعرضوا
عنهم ليس بينهما كلام ايماء الى ما ذكرنا فالاولى للزمخشرى والمص ان
يسلكا مسلك الامام الواحدى وان يفسرا فاعرضوا مثله لانه مروى عن
ابن عباس ثم ان سبكهما غير آب عما ذكره الامام الثعلبى والامام البغوى
ايضا تبعا للامام الكبير محمد بن جرير الطبرى والظاهر انه ايضا مروى عن
بعض الصحابة والتابعين الا انى لم اقف عليه وما ذكره الواحدى اوفق
لما روى فى سبب نزول الآية وما ذكر بعد الامر من التعليل قوله لا ينفع
فيهم التأنيب اى اللوم والتثريب من انبت الرجل اى لمته قوله فهو علة
الاعراض وترك المعاتبة فى الكشاف انهم رجس تعليل لترك معاتبتهم انتهى
والمص زاد الاعراض وقدمه على المعاتبة تنبيها على ان المقصود بالتعليل فى
النظم هو الاعراض وترك المعاتبة من لوازمه وتوابعه قوله من تمام التعليل
وهذا وجه زاده على الكشاف قوله لا ينفع فيهم التوبيخ فى الدنيا والآخرة
قال مولانا سعدى فكيف قال فينبئكم بما كنتم تعملون اى بالتوبيخ ولعل الاولى
ترك ذكر الآخرة اذ ليس الكلام فى التوبيخ الاخروى وجوابه ان فى الدنيا ليس
يتعلق بالتوبيخ بل بقوله لا ينفع فتامل انتهى وذكر الشهاب هاهنا كلاما
لا محصل له قوله او تعليل ثان وهو الذى ذهب اليه صاحب الكشاف فانه
وان لم يصرح بكونه تعليلا ثانيا الا انه قال فى بيان قوله تعالى وماويهم
جهنم يعنى وكفتهم النار عقابا وتوبيخا فلا تتكلفوا عتابهم فعلم انه اراد
تعليلا آخر غير الاول لكونه معنى آخر غير الاول قوله يجوز ان يكون مصدرا
او ان يكون علة اى مصدرا للفعل دل عليه ماويهم جهنم اى يجزيهم الله بها جزاء

بها جزاء او علة اى او مفعولا لفعل دل عليه وماويهم جهنم ايضا فكانه قيل
اواهم جهنم جزاء اى للجزاء على اعمالهم القبيحة قال تعالى يحلفون بالله لكم
لترضوا عنهم الآية فى تفسير ابى الفرج قال مقاتل حلف عبد الله بن ابى للنبى
صلى الله تعالى عليه وسلم لا اتخلف عنك ولاكونن معك على عدوك وطلب
منه ان يرضى عنه وحلف عبد الله بن سعد بن ابى سرح لعمر بن الخطاب وجعلوا
يترضون النبى عليه السلام واصحابه وكان رسول الله قال لما قدم المدينة
لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال ابو حيان وههنا حذف المحلوف به وفى قوله يحلفون
بالله اثبت كقوله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها وقوله واقسموا بالله فلا فرق بين
اثباته وحذفه فى انعقاد ذلك يمينا انتهى وفيه نظر لان هذا وذلك حكاية
يمينهم لا اصل يمينهم الصادر عنهم ففى الثانى لا بد من التذكر والا لم ينعقد وفى
الاول لا حاجة اليه لانه حكاية واخبار ثم قال وفى الآية قبلها لما ذكر
حلفهم لاجل الاعراض جاء الامر بالاعراض هنا لان الاعراض هنا من الامور
التى تظهر للناس وهنا ذكر الحلف لاجل الرضى فابرز النهى عن الرضى فى صورة
شرطية لان الرضى من الامور القلبية التى تخفى وخرج مخرج المتردد فيه وجعل
جوابه انتفاء رضى الله تعالى عنهم فصار رضى المؤمنين عنهم بعد شىء فى الوقوع
لانه معلوم منهم انهم لا يرضون عمن لا يرضى الله تعالى عنهم ونص على الوصف
الموجب لانتفاء الرضى وهو الفسق وجاء اللفظ عاما فيحتمل ان يراد به الخصوص
كانه قيل فان الله لا يرضى عنهم ويحتمل بقاؤه على العموم فيندرجون فيه ويكونون
اولى بالدخول اذ العام اذا نزل على سبب مخصوص لا يمكن اخراج ذلك السبب
من العموم بتخصيص او بغيره قال تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا
يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله والله عليم حكيم قال ابن عباس نزلت
فى اعاريب اسد وغطفان واعراب من حول المدينة اخبر الله تعالى ان كفرهم
ونفاقهم اشد من كفر اهل المدينة لانهم اقسى واجفى من اهل الحضر كذا فى الوسيط
فى تفسير السجاوندى واجدر اولى قال ابن عيسى اجدر من الجدار بين الدارين
لانه يليهما وفى تفسير القرطبى وليس الاعراب جمعا للعرب كما كان الانباط
جمعا للنبط وانما العرب اسم جنس والعرب العاربة من خلص منهم وربما
قالوا العرب العرباء وتعرب اى نسب الى العرب وتعرب بعد هجرته اى صار
اعرابيا والعرب المستعربة هم الذين ليسوا بخالص وكذلك المتعربة وفى
بعض الحواشى الاعراب وان كان فى صورة الجمع لعرب بحو حجر واحجار الا انه ليس
جمعا والا لزم ان يكون الجمع اخص من واحده وذلك لان العرب هو الصنف الخاص
من بنى آدم سواء سكن البوادى ام القرى واما الاعراب فانه لا يطلق الا على
من يسكن البوادى فالاعراب جمع اعرابى كما ان العرب جمع عربى والمجوس جمع مجوسى
واليهود جمع يهودى بحذف ياء النسبة فى الجمع قوله وقساوتهم اى غلظة قلوبهم
وصلابتها الحاصلة من استيلاء الهواء الحار اليابس المورث لمزيد الكفر والفجور
والطيش كذا فى حاشية مولانا سنان والاولى ترك التعرض لحرارة الهواء لان

الغالب على مساكن العرب هو الحرارة المفرطة سيما بقاع الحجاز ونواحي العمان
والبحرين واليمامة وغيرها سواء كانوا من اهل الوبر او المدر قوله من الشرايع
فرايضها وسننها قال الامام النسفي في التيسير اى سكان البوادى اذا كانوا كفارا
او منافقين فهم اشد كفرا ونفاقا لبعدهم عن رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم وغيبتهم عن مجالسته وقلة مايرد عليهم من مواعظ القرآن وبذلك
احرى ان يجهلوا حدود العبادات والشرايع المنزلة من الله تعالى على رسوله وقيل
الحدود الاوامر والنواهي قال الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وتلك
حدود الله فلا تقربوها انتهى قلت قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقال تعالى وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا قوله من اهل الوبر والمدر اهل البادية لان بيوتهم
من وبر وشعر واهل المدر هم اهل الامصار والقرى لانهم اهل البناء والمدر
هو الآجر او الطين قوله من يتخذ يعد بفتح المثناة التحتية وضم العين المهملة
وتشديد الدال المهملة من العد اى يحسب ماينفقه غرامة وخسرانا قوله وانما
ينفقه رياء او تقية والظاهر هو الثاني اذ هو الانسب لاحتسابه غرامة و
خسرانا وللتربص الآتي في الكشاف والغرامة ماينفقه الرجل وليس يلزمه لانه
لا ينفق الا تقية من المسلمين ورياء لا لوجه الله وابتغاء المثوبة عنده قوله
اعتراض بالدعاء عليهم بنحو مايتربصونه في حاشية التفتازاني والاعتراض هنا
بين كلامين لا في اثناء كلام ولا في آخر الكلام انتهى يريد ان هذا الاعتراض هو
الاعتراض على مصطلح النحاة لا الاعتراض على مصطلح اهل المعاني والبيان والاعتراض
على مصطلح النحاة قد يجيء في اثناء كلام نحو ان الثمانين وبلغتها قد احوجت
نفسي الى ترجمان حيث وقعت الجملة الاعتراضية ههنا بين الاسم والخبر وقد يجيء
لا في اثناء كلام بل بين الكلامين كالاعتراض الذي ذكره المص فانه وقع بين
كلامين لا في اثناء كلام لان قوله تعالى والله سميع عليم من تكملة ويتربص بكم
الدوائر وهما كلامان تامان والزمخشري والمص يذكران الاعتراض على مصطلح
اهل المعاني والبيان اكثر من اعتراض النحويين قوله او الاخبار عن وقوع مايتربصون
عليهم يعني يحتمل ان لا يكون هذا الكلام من قبيل الانشاء بل من قبيل الاخبار
عن وقوع مايتربصون عليهم وعلى كل من الاحتمالين هو اعتراض على مصطلح النحاة
قوله والدائرة في الاصل مصدر اى مصدر على صيغة اسم الفاعل نحو العافية و
العاقبة والكاذبة نظيره المفتون على صيغة اسم المفعول بمعنى المصدر قوله
سمي بها عقبة الزمان العقبة اصلها اعتقاب الراكبين وتناولهما ويقال
للدهر عُقَب ونُوَب ودُوَل ونُوَب بفتحتين جمع نوبة والدُّوَل بكسر الدال
وفتح الواو جمع دولة والعُقَب بضم العين المهملة وفتح القاف جمع عُقْبة و
هي النوبة قوله مصدر اضيف اليه للمبالغة وجه المبالغة هو افادة الاضافة
معنى الاختصاص الكامل كما في قولك رجل صدق قال تعالى ومن الاعراب من
يتخذ ماينفق قربات عند الله وصلوات الرسول قال ابن عباس من اسلم من

من اعراب اسد وجهينة وغفار كذا ذكره الامام الواحدي في الوسيط وفي
تفسير السجاوندي نزلت في اسلم وغفار وجهينة في تفسير التيسير اى ومن
هؤلاء الاعراب من يخالفهم في الصفة ومن للجمع ههنا لانه جنس اى ليسوا
بكفار ولا منافقين بل هم مؤمنون بالله واليوم الآخر مصدقون بالبعث
والجزاء قال ابو حيان ولما ذكر تعالى من يتخذ ماينفق مغرما ذكر مقابله وهو
من يتخذ ماينفق مغنما وذكر ههنا الاصل الذي يترتب عليه انفاق المال
في القربات وهو الايمان بالله واليوم الآخر اذ جزاء ماينفق انما يظهر ثوابه
الدائم في الآخرة وفي قصة اولئك اكتفى بذكر نتيجة الكفر وعدم الايمان وهو
اتخاذه ماينفق مغرما وتربصه بالمؤمنين الدوائر قوله سبب قربات
في الكشاف والمعنى ان ماينفقه سبب لحصول القربات عند الله قال
التفتازاني هذا حاصل المعنى لان يكون الكلام على حذف المضاف بل مبنى
الكلام على انه اى ماينفقون نفس القربات بجوز في الاسناد انتهى والمصنف
ايضا ذكره اتباعا قلت والاولى لهما ترك هذا التقدير ليبقى الكلام على
ابلغيته ولئلا يحتاج التسبك الى ماذكره التفتازاني من العناية والله اعلم
قوله سن للمصدق ان يدعو للمتصدق المتصدق هو الذي يعطي الصدقة و
المصدق هو الذي يأخذ الصدقة من اربابها والاول من باب التفعل والثاني
من باب التفعيل والدعاء له مثل ان يقول بارك الله في موالك او غفر الله
لك او جعلها الله لك سترا من النار او طهرك الله بها فسن لمن نصب من جهة
الامام لاخذ الصدقات من اربابها ان يدعوهم حين اخذها قوله لكن ليس له
ان يصلي عليه اى لا يجوز للمصدق ان يقول في دعائه للمتصدق صلى الله تعالى
عليك ان كان حاضرا او اللهم صل عليه ان لم يكن عند المصدق قوله كما قال
عليه السلام اللهم صل على آل ابي اوفى يعني ليس لآحاد الامة ان يدعو للمتصدق
بلفظ الصلوة تأسيا واقتداء برسول الله في دعائه عليه السلام بلفظ الصلوة
لبعض امته ولعل لفظ الآل مقحم في آل ابي اوفى كما في آل حم وآل طه قوله لانه
منصبه عليه السلام فله ان يتفضل به على غيره فهو عليه السلام ممن يصلي
عليه اسوة لاخوانه المرسلين وليس احد من آحاد الامة ممن يصلي عليه فان
صلى عليه السلام على احد من آحاد الامة فهو تفضل منه عليه السلام وتشريف
لذلك الاحد بالصلوة عليه فان دعا احد منا بالصلوة على احد فلا يصح
ذلك من وجهين احدهما انه ليس من شان احد غير الانبياء ان يصلى عليه
لان ذلك منصب الانبياء والثاني انه ليس لاحد منا ان يدعو لاحد غير الانبياء
بلفظ الشهادة قوله شهادة من الله بصحة معتقدهم وتصديق لرجائهم
على الاستيناف مع حرف التنبيه وان المحققة للنسبة والضمير لنفقتهم قوله
شهادة خبر مبتداء محذوف اى هذا النظم الشريف شهادة من الله تعالى في
الكشاف شهادة من الله تعالى للمتصدق بصحة ما اعتقد من كون نفقته
قربات وصلوات وتصديق لرجائه على طريق الاستيناف مع حرفي التنبيه و

التحقيق المؤذنين بثبات الامر وتمكنه وكذلك سيدخلهم وما في السين
من تحقيق الوعد وما ادل هذا الكلام على رضاء الله عن المتصدقين و
ان الصدقة منه بمكان اذا خلصت النية من صاحبها انتهى والمص قال و
عدلهم باحاطة الرحمة عليهم والسين لتحقيقه بدل قول الزمخشري و
كذلك سيدخلهم وما في السين من تحقيق الوعد تنصيصا للموعود به
اولا وتعيينا له ثم ذكر كون السين لتحقيق هذا الوعد فيتضح المعنى المقصود
اذ قوله تعالى الا انها الخ من قبيل الشهادة والتصديق وقوله سيدخلهم الخ من
قبيل الموعد فالسين لتأكيد هذا الموعود وحرف التنبيه والتحقيق لتقرير
المشهود به في تلك الشهادة وهذا المعنى المقصود لم يتضح من سبك الزمخشري
اتضاحه من سبك المص لكن قول المص مع حرف التنبيه وان المحققة للنسبة
بدل قول الزمخشري مع حرفي التنبيه والتحقيق المؤذنين بثبات الامر وتمكنه
ليس باولى من سبك الزمخشري لايهامه عدم مدخلية حرف التنبيه في
الايذان المذكور وان ذلك انما نشاء من ان المحققة للنسبة بل لو امعن
النظر في سبك الزمخشري وعمق لوجدته ملوحا الى ان المؤذن بثبات
الامر وتمكنه في هذا النظم الشريف امور اربعة حرف التنبيه وكلمة ان وتعقيب
سيدخلهم الله في رحمته وحمل هذه الجملة على تقرير الجملة الاولى حيث قال بعد
قوله المؤذنين بثبات الامر وتمكنه وكذلك سيدخلهم الله ثم قال وما في
السين من تحقيق الوعد فلوح بسبكه ذلك الى ان المؤذن بثبات الامر و
تمكنه ههنا امور اربعة رابعها حرف السين فنسق المص خال عن هذا التلويح
قوله والضمير لنفقتهم قال الامام الواحدي في الوسيط الا انها قربة لهم قال
ابن عباس نور لهم ومكرمة عند الله يعني صلوات الرسول والقربة ما يدني
من رحمة الله انتهى وهذا يدل على ان الضمير للصلوات لا للنفقة مع تصريحه
بكونه رواية عن ابن عباس قال الحافظ ابو الفرج الا انها قربة لهم وفي المشار
اليها وجهان احدهما ان الهاء ترجع الى نفقتهم وايمانهم والثاني الى صلوات
الرسول انتهى وفي تفسير القرطبي الا انها قربة لهم اي تقربهم من رحمة الله تعالى
يعني نفقاتهم انتهى فتفسير المص موافق لتفسير هذين الحافظين الجليلين
من اصحاب الروايات **قوله** وقوله ان الله غفور رحيم لتقريره والعجب
ان المص ترك في جملة سيدخلهم الله كونها تفسير الجملة الا انها قربة لهم مع
تنبيه الزمخشري على ذلك وترك مثله لطلب الايجاز غير مغتفر وذكر في هذه
الجملة كونها تقريرا لجملة سيدخلهم الله فلم يظهر وجه الترك هنالك ووجه
الذكر ههنا **قوله** قيل الاولى في اسد وغطفان وبني تميم وهي قوله تعالى ومن
الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما الآية **قوله** والثانية في عبد الله ذي البجادين
وقومه وهي قوله تعالى ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق قربات الآية بجاد بكسر
الموحدة التحتانية بعدها جيم في الصحاح والبجاد كساء مخطط من اكسية
الاعراب ومنه ذو البجادين واسمه عبد الله واما تصحيحه بكسر النون بدل

الموحدة كما في بعض الحاشية فتصحيف قال ابن هشام في سيرته انما سمي
ذو البجادين لانه كان يشتاق الى الاسلام فمنعه قومه وكانوا يضيقون
عليه حتى تركه في بجاد له ليس عليه غيره فهرب منهم الى رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم وشق بجاده نصفين فاتزر باحدهما وارتدى
بالآخر واتى رسول الله فقيل له ذو البجادين **قال** تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا
عنه قال ابو البقاء في معرب القرآن والسابقون يجوز ان يكون معطوفا
على قوله من يؤمن تقديره ومنهم السابقون ويجوز ان يكون مبتدء وفي
الخبر ثلثة اوجه احدها الاولون والمعنى والسابقون الى الهجرة الاولون
من اهل الملة والسابقون الى الجنة الاولون الى الهجرة والثاني ان الخبر من
المهاجرين والانصار والثالث ان الخبر رضي الله عنهم ويقرء والانصار
بالرفع على ان يكون معطوفا على السابقون او يكون مبتدء وذلك على الوجهين
الاولين وكذا اقتصر ابو حيان على ما ذكره الزمخشري ولم يذكر غيره مع مهارته
في فن الاعراب وكان على المص ان يذكر هذا الاعراب ويقتصر عليه مثل الزمخشري
ولا ينبغي ترك مثله لطلب الايجاز قال الحافظ ابو الفرج في تفسيره قوله و
السابقون الاولون فيهم ستة اقوال احدها انهم الذين صلوا الى القبلتين
مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قاله ابو موسى الاشعري وسعيد بن
المسيب وابن سيرين وقتادة والثاني انهم الذين بايعوا رسول الله بيعة
الرضوان وهي الحديبية قاله الشعبي والثالث انهم اهل بدر قاله عطاء ابن
ابي رباح والرابع انهم جميع اصحاب رسول الله حصل لهم السبق بصحبته قال
محمد بن كعب القرظي ان الله قد غفر لجميع اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
واوجب لهم الجنة محسنهم ومسيئهم في قوله والسابقون الاولون والخامس
انهم السابقون بالموت والشهادة سبقوا الى ثواب الله تعالى ذكره الماوردي
والسادس انهم الذين اسلموا قبل الهجرة ذكره القاضي ابو يعلى انتهى ذكر الامام
الواحدي في الوسيط باسناده من ابي صخر حميد بن زياد قال قلت لمحمد بن
كعب القرظي يوما الا تخبرني عن اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فيما كان منهم وانما اريد الفتن فقال ان الله تعالى غفر لجميع اصحاب
النبي عليه السلام واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم قلت
في اي موضع اوجب الله لهم الجنة في كتابه قال سبحان الله الا تقرأ قوله تعالى
والسابقون الاولون الى آخره الآية فاوجب الله تعالى لجميع اصحاب النبي
عليه السلام الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا لم يشترطه عليهم
قلت وما اشترط عليهم قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان يقول
يقتدون باعمالهم الحسنة ولا يقتدون بهم في غير ذلك قال ابو صخر فوالله
لكأني لم اقرأها قط وما عرفت تفسيرها حتى قرأها على محمد بن كعب انتهى
قلت والمص رحمه الله تعالى اقتصر من هذه الاقوال على القول الاول والقول

الثالث والقول السادس الذى هو قول القاضى ابو يعلى من كبار الحنابلة وكان
معاصرًا للماوردى من الشافعية وصاحب الكشاف اقتصر من تلك الاقوال
الستة على القول الاول والثانى والثالث ولو ذكر الزمخشرى والمص القول
الرابع ايضا لكان احسن بل ولو ذكر المص بدل القول السادس القول الثانى
من الاقوال الستة وهو قول الشعبى وجعله قولا ثالثا ههنا كما فعله الزمخشرى
لكان اولى اذ الاقوال الثلثة الاول من الاقوال الستة مذكورة فى كتب التفاسير
التى اصحابها من ارباب الروايات ولعل المص ترك قول الشعبى الذى هو اصح
الاقاويل بعد القولين الاولين وذكر قول القاضى ابى يعلى تبعا للامام كما
سنذكره وعلى القول الرابع يكون اصحاب محمد عليه السلام جميعا سواء دخلوا
فى الاسلام قبل الهجرة او بعدها او قبل فتح مكة او بعدها بل وبعد حجة الوداع
واواخر حيوة النبى عليه السلام من السابقين الاولين فيكون مقابل
السابقون الاولون هم الذين كانوا فى طبقة التابعين وهى القرن الثانى
من القرون الثلثة التى هى خير القرون فعلى الاقوال التى ذكرها الزمخشرى
وكذا الاقوال التى ذكرها المص لم يكن الاصحاب الذين دخلوا فى الاسلام بعد
بيعة الرضوان مثل خالد بن الوليد وابى هريرة ومن فى طبقتهم داخلين فى
ذلك اعنى السابقون الاولون الآية لدخولهم فى الاسلام بعد الحديبية
التى هى متأخرة عن البدر كثيرا وعن الهجرة وعن الصلوة الى القبلتين اكثر
منه واما مسلمة الفتح والطلقاء مثل حكيم بن حزام وعكرمة بن ابى جهل وكعب
بن زهير وابى سفيان بن حرب وابنيه يزيد ومعاوية وابى بكرة وعروة بن
مسعود الثقفى وسهل بن بيضاء ومن فى طبقتهم فلم يكونوا داخلين فى ذلك
بالطريق الاولى قال الامام اختلفوا فى السابقين الاولين من المهاجرين
والانصار من هم ذكروا وجوهًا قال ابن عباس هم الذين الى القبلتين وشهدوا
بدرًا وعن الشعبى الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندى انهم السابقون
فى الهجرة والنصرة ثم ذكر فى اثبات ما ذكره كلامًا طويلا مشوشًا مخالفًا
لمقالات ائمة الحديث وائمة السير تركنا ذكر ذلك الكلام وبيان مخالفته
لاقوالهم مخافة التطويل ومبنا ذلك كله كونه راجلا فى صناعة الحديث
ومعرفة عيار الاخبار والاثار وقد تحققت ان القول الاول هو المروى
عن الصحابة والتابعين فاجتراء الامام مع هذه البضاعة المزجاة فى
صناعة الحديث فقال والصحيح عندى الخ اى ان القول المروى عن الصحابة
والتابعين ليس بصحيح وقد كان ائمة الحديث واصحاب الروايات ذكروا
ههنا كلا من الاقوال الثلثة بلا ذكر قدح وطعن ووهن فى ثبوت شئ من
هذه الاقوال الثلثة وعند كثير من ائمة الحديث ان المعنى المروى عن
الصحابة فى تفسير القرآن العظيم فى حكم الحديث المرفوع وان لم يرفع الى
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد كان المعنى الاول مرويا عن الصحابة
باتفاق منا ومنه وممن يحوم حول القيل والقال ذاهلا عن حقيقة الحال

عن حقيقة الحال مولانا سنان حيث حسب ان الامام امام فى معرفة الكتاب
والسنة مثل ائمة الحديث والتفسير من الصحابة والتابعين الذين يقتدى
باقوالهم فقال تبعا للامام وتزييفا للاقوال الثلثة المنقولة عن الصحابة
والتابعين والحق ما قاله الامام من ان السابقون فى الهجرة والنصرة
لان السبق مجمل وقوله من المهاجرين يبين ان المقصود هو السبق فى
الهجرة والنصرة وذلك لان الهجرة صفة عظيمة شاقة على النفس حتى عد
بعضهم الموت اهون منها فمن اقدم عليها اولا صار قدوة يتأتى به غيره
فيحصل به التقوية لقلب رسول الله ويزول وحشة الغربة عن خاطره
وكذا السبق فى النصرة فانه عليه السلام لما قدم المدينة فلا شك
ان الذين سبقوا الى النصرة والخدمة فازوا بمنصب عظيم انتهى قلت والجواب
ما ذكرنا فى دفع شبهة الامام ثم نقول تبرعا هب ان الامر كما ذكرت الا ان
ههنا اصلًا عظيما انت غفلت عنها كما غفل عنها امامك امام الفلسفة
وامام التشكيك وهى انه كما ان مقادير الاعمال لا يجرى فيها الرأى والقياس
وانما هى توقيف من الشارع كذلك مثوبات الاعمال ومقاديرها لا يجرى
فيها الرأى والقياس وانما هى توقيف من الشارع والامام الجليل محمد بن
جرير الطبرى قدم رواية الحديبية على رواية بدر وعلى رواية الصلوة الى
القبلتين والامام الثعلبى والواحدى والبغوى وابو الفرج قدموا رواية
الصلوة الى القبلتين قوله اهل بيعة العقبة الاولى وكانوا سبعة واهل
العقبة الثانية وكانوا سبعين وعندى مجموعة جمعها ابن خطيب الناصرية
مكتوبة بخطه ومنها لكاتبه على بن محمد بن خطيب الناصرية الطائى فى اسماء
اهل العقبة الاولى وهم ستة اسلموا ثم رجعوا الى المدينة ولم يبايعوا ثم جاؤا
من العام المقبل وهم اثنا عشر خمسة من الاولين وسبعة غيرهم اسلموا وبايعوا
وفى العقبة الاولى الى احمد اتت، رجال دعاهم اسلموا لم يبايعوا، هم اسعد
عوف بن عفراء جابر، كذا قطبة معه وعقبة رافع، وهم حين تشتشى من
القوم جابر العام اتوا ثانٍ لطه فبايعوا، وذكوان عباس عويم عبادة
معاذ يزيد مالك فهو شافع، قلت يعنى من العباس عباس بن عبادة بن
نضلة الانصارى واقول ايضا ان مقتضى هذا الكلام من ابن خطيب
الناصرية ان ليلة العقبة وقصة العقبة التى وقعت قبل الهجرة فى مكة
تكررت فى مكة ثلث مرات اثنتان منها ما ذكره ههنا ابن خطيب الناصرية
والثالثة منها ليلة وقعت فيها بعد العقبة الثانية بعام بيعة نيف
وسبعين من اهل المدينة وفيهم نساء بايعن ايضا وجاؤا اليه عليه السلام
فى الليلة سرا خوفا من كفار قريش ومن كفار المدينة فكون ليلة العقبة
مع الانصار ثلثا فى ثلث سنين متوالية موافق لما ذكره ائمة السير وقد
تقدم الاشارة اليه ايضا والمص ذكر العقبة الاولى والعقبة الثالثة
وترك العقبة الثانية وجعل الثالثة ثانية تبعا لصاحب الكشاف وهو

مخالف لما ذكره ائمة السير وائمة الحديث وممن يحوم ههنا حول المقبل مولانا
سنان فقال عند قول المص اهل بيعة العقبة الاولى وهي كانت في سنة
احدى عشرة من البعثة اسلم فيها ستة نفر من الخزرج وبيعة العقبة الثانية
كانت في سنة اثنى عشر اسلم فيها اثنى عشر رجلا من الانصار وفي رواية
كانوا سبعين انتهى قلت وهذا وهم من مولانا اذ ليس فيمن بايع في
العقبة الثانية من الانصار رواية في كون عددهم سبعين وانما
عددهم باتفاق من ائمة السير وائمة الحديث اثنى عشر رجلا ومنشاء
توهمه ان جعل المص رجال العقبة الثانية سبعين فتوهم ان ما قاله
المص في العدد رواية وكونهم اثنى عشر رواية اخرى مع ان المص خطاء
ههنا تبعا للزمخشري والعجب ان الشهاب مع ادعائه الاحاطة والتتبع
قال بمثل ما قاله مولانا سنان وممن اتبع اثر هؤلاء المتوهمين لعدم مراجعته
الى كتب الاحاديث والسير مولانا العلامة ومولانا ابو السعود بل والعلامة
التفتازاني ايضا وفي حاشية ابن تجيد قوله اهل بيعة العقبة وهي بيعة
الرضوان وكانت بيعة الرضوان في الحديبية لقوله تعالى في حقهم
رضي الله تعالى عنهم ورضوا عنه انتهى وهو سقط من قلم الناسخ لان
قصة العقبة كانت مع الانصار في منى قبل هجرة رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم من مكة الى مدينة اولها كانت قبل الهجرة بثلث سنين
فاسلم فيها ستة من الانصار ولم يبايعوا والثانية وقعت قبل الهجرة
بسنتين فاتى الى رسول الله عليه السلام اثنى عشر من الانصار فاسلموا
وبايعوا فيها والثالثة وقعت سنة الهجرة فجاء من الانصار سبعة وسبعين
او خمسة وسبعين وفيهم نسوة ثلث او خمسة على خلاف في تلك فاسلموا
وبايعوا فيها فقصة العقبات الثلث كلها قبل الهجرة وغزوة الحديبية
وقعت بعد الهجرة بست سنين فالعقبة موضع بمنى وقع فيها العقود و
المواثيق بين رسول الله وبين الانصار ثلث مرات في ثلث سنين
متوالية وذلك كله في الليل لا في النهار ويقال لتلك الليلة ليلة
العقبة ثم في تمام العقود والمواثيق بينه عليه السلام وبين هؤلاء
الانصار في ثلث سنين اذن عليه السلام لمن دخل في الاسلام من اهل
مكة في الهجرة الى المدينة فذهب الاصحاب فوجا فوجا اليها وكلما استأذن
ابو بكر امره عليه السلام بالتأخير حتى شرفه الله تعالى بشرف الرفاقة في
الهجرة معه عليه السلام قال المحب الطبري الظاهر ان العقبة هي العقبة
التي تضاف اليها الجمرة اذ ليس ثم عقبة اظهر منها وعن يسار الطريق
لقاصد منى من مكة شعب قريب منها فيه مسجد مشهور عند اهل مكة انه
مسجد البيعة وهو على نشز يوزن فلس اي مكان مرتفع من الارض ويجوز
ان يكون المراد من العقبة ذلك والمص ترك ذكر ليلة العقبة الثانية كما
تحققت تبعا للزمخشري لكن في الحقيقة هما تبعا للامام البغوي قد

البغوي في المعالم فانه قال واما السابقون من الانصار هم الذين بايعوا
رسول الله ليلة العقبة وكانوا ستة في العقبة الاولى وسبعين في الثانية
انتهى ولعل ما وقع في المعالم تصحيف من قلم الناسخ الاول او هو من قبيل
للصارم نبوة وللجواد كبوة لمخالفته لكتب الاحاديث والسير ثم رايت
كلام الاستاد الامام الواحدي ايضا كذلك وهو اقدم زمانا من الامام
البغوي فيكون الامام البغوي تابعا في ذلك للاستاد الامام الواحدي فلا
ادري ما اقول بعد هذين الاستادين الامامين العلمين في الرواية والدراية
الا اني اقول بعد ذلك ان المتأخرين انتقدوا مقالات الائمة المتقدمين
من المحدثين ومقالات المتأخرين من المحدثين في اهل العقبة اخذتها
فذكرتها منهم طابق النعل بالنعل والله اعلم بحقيقة الحال ثم الظاهر
للمص ان يقول اهل العقبة الاولى بترك كلمة البيعة لما تحققت انه لم يقع
البيعة في العقبة الاولى كما وقعت في الثانية والثالثة لما انهم اسلموا و
رجعوا الى المدينة بدون البيعة الا ان يراد بالبيعة عهدة الاسلام
الذي التزموه في الاولى والعجب ان المص ذكر في الاولى لفظة البيعة مع
عدم وقوعها فيها وتركها في الثانية مع وقوعها فيها وذلك تبعا
للزمخشري بل للامام البغوي كما عرفت وقد انتقد النقاد من المتأخرين
مثل عبد العظيم المنذري والذهبي والدمياطي وابن سيد الناس والمنذري
وابن كثير والنووي والزين العراقي وتلميذه العسقلاني كثيرا من المقالات
الواقعة في كتب المتقدمين من المحدثين قال افضل المتأخرين زين الدين
العراقي في الفيته ❊ وعرض النبي نفسه على ❊ قبيلة قبيلة ليحصلا ❊
ايواءه من بعضهم ليبلغ رسالة الله فكل يلغو ❊ اليهم الشيطان حتى يعرضوا
عن قوله ويهزؤا ويرفضوا ❊ حتى اتاح الله للانصار ❊ فاستبقوا للخير
باختيار ❊ فيسلم الواحد منهم يسلموا ❊ بجميع اهله ورحموا ❊ لقي ستا
او ثمانيا لدى ❊ عقبة دعاهم الى الهدى ❊ فامنوا بالله ثم رجعوا ❊ لقومهم
يدعونهم فسمعوا ❊ حتى فشى الاسلام ثم قدما ❊ في قابل منهم وممن اسلما ❊
لبيعة ضعف الذين سلفوا ❊ كبيعة النساء ثم اتى من قابل سبقونا ❊
وينف فبايعوا الحقونا ❊ بيعتهم ليلا ونعم البيعة ❊ جزاء من بايع فيها الجنة ❊
وكلام افضل المتأخرين الاستاد الامام ابو الفتح اليعمري ابن سيد الناس
في سيرته مثل ما ذكره زين الدين العراقي حذو القذ والله اعلم بحقيقة
الحال **قوله** والذين امنوا عطف على اهل بيعة العقبة **قوله** حين قدم
عليهم ابو زرارة مصعب بن عمير مصعب بن عمير بن عبد مناف كان
من سادات قريش واهل ثروتهم وكان عليه السلام بعد ما اسلم اثنى
عشر من الانصار في العقبة الثانية حين انصرفوا ارسل معهم مصعب
بن عمير الى المدينة يعلم من اسلم منهم القرآن ويدعو من لم يسلم الى الاسلام
فنزل مصعب بن عمير على سعد بن زرارة وهو ممن بايعوا رسول الله في

العقبة الثانية وكان مصعب بن عمير يدعى المقرى والقارى وكان يؤمّهم
وذلك ان الاوس والخزرج كره بعضهم ان يؤمّه بعض فجمع بهم اوّل جمعة
فى الاسلام وعند ابن اسحق اوّل من جمع بهم اسعد بن زرارة وحين قدم مصعب
بن عمير اسلم كثير من اهل المدينة لانّ سعد بن معاذ كان سيّد قومه فاسلم
باسلامه كثير منهم وقدوم مصعب بن عمير الى المدينة وفشوّ الاسلام فيها
بعد قدومه بدعوته قبل بيعة العقبة الثالثة فمكث فى دار اسعد بن
زرارة الى قريب سنة يدعو الناس الى الاسلام ويعلمهم القرآن وشعائر
الاسلام حتى لم يبق فى المدينة دار من دور الانصار الا وفيها رجال
ونساء مسلمون الا دور قلائل من يدعو الى المدينة ثمّ رجع مصعب
بن عمير الى مكة قبل وقوع بيعة العقبة الثالثة فوقع بيعة العقبة
الثالثة فهاجر مصعب بعدها مع من هاجر من اهل مكة الى المدينة
تنبيه ما رأيت فى كتب السير التى عندى وكتب اسماء الرجال التى عندى تكنية
مصعب بن عمير بابو زرارة مع كثرة ذكره فيها ولعلّ الناسخ صحّف الابن
بالاب فكتب ابو زرارة بدل ابن زرارة مع اسقاط العطف لانّ اسعد
بن زرارة كان معه فى الدعوة الى الاسلام حتى انّ اوّل من جمع الجمعة
فى الاسلام عند ابن اسحاق هو فلعلّ اصل النسخة قبل التصحيف هكذا حين
قدم عليهم ابن زرارة ومصعب بن عمير لانهما قدما معا بعد العقبة الثانية
وكانا يدعوان معاً قال تعالى والذين اتبعوهم باحسان فى تفسير الحافظ
ابو الفرج ابن الجوزى من قال انّ السابقين جميع الصحابة جعل هؤلاء
تابعى الصحابة وهم الذين لم يصحبوا رسول الله وقد روى عن ابن عباس
انه قال والذين اتبعوهم باحسان الى ان تقوم الساعة ومن قال هم
المتقدمون هؤلاء تبعوهم فى طريقهم واقتدوا بهم فى افعالهم ففضّل اولئك
بالسبق وان كانت الصحبة حاصلة للكل وقال عطاء اتباعهم اياهم باحسان
انهم يذكرون محاسنهم ويترحّمون عليهم قوله اللاحقون بالسابقين من
القبيلتين وهو القول الثالث من الاقوال الاربعة ذكرها الحافظ فتكون
المراد من السابقون واللاحقون جميع الصحابة والنسخ التى رأيناها القبيلتين
تثنية قبيلة والظاهر القبيلين تثنية قبيل بغير التاء مثل كريم لانّ المهاجرين
ليسوا من قبيلة واحدة لانّ منهم غفارى ومزنى وغيرهما وكان نسخة
المص الا كانت هكذا ثمّ صحّفها الناسخون قال مولانا سنان ونقل عن
بعض السلف انّ الله قد غفر لجميع اصحاب النبى واوجب لهم الجنة فى هذه الآية
محسنهم ومسيئهم وشرط على المتبعين لهم شرطا وهو ان يقتدوا بهم
فى اعمالهم الحسنة دون اعمالهم السيئة فتأمّل انتهى وكتب فى الحاشية ههنا
وجه التأمّل انّ اللازم ليس كون جميع الصحابة مرضيّا عنهم ومغفورا لهم
بل جميع المهاجرين والانصار والفرق واضح انتهى قلت قد علمت وتحققت
انّ هذا قول الامام محمد بن كعب القرظى من عظماء التابعين وكبرائهم وانّ

وانّ جميع من دخل دين محمد فى حيوته عليه السلام ونصر دينه فهو داخل
فى السابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار ولم يشترط ذلك الامام
كون الانصار من المدينة بل المراد ههنا منهم كون نصرتهم سابقا على نصرة
التابعين فجميع من هجر وطنه ودخل دين محمد ونصره فى حيوته عليه السلام
ولم يهاجر وطنه لكن دخل دينه ونصره مع رؤيتهم عليه السلام فهم
غير خارجين عن السابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار عند هذا
الامام الكبير وقد عرفت انّ مقابل السابقون الاولون على هذا القول
من ذلك الامام هو من لم يروجهه عليه السلام مع كونه مؤمنا به وناصرا
لدينه سواء كانوا فى حيوته عليه السلام او بعد مماته مثل من كانوا فى طبقة
التابعين قوله او من اتبعوهم بالايمان والطاعة الى يوم القيمة وهو القول
الثانى من الاقوال الاربعة المروى عن ابن عباس قال تعالى رضى الله عنهم
ورضوا عنه فى الوسيط وتفسير ابى الفرج قال الزجاج رضى افعالهم ورضوا ما
جازاهم به فقول المص بقبول طاعتهم وارتضاء اعمالهم ورضوا عنه بما
نالوا من نعمه الدينية والدنيوية بيان وايضاح القول الزجاج قوله كانوا
نازلين حولها فى تفسير ابى الفرج قال ابن عباس مزينة وجهينة واسلم و
غفار واشجع كان فيهم بعد اسلامهم منافقون قال مقاتل وكان منازلهم
حول المدينة قوله او خبر لمحذوف صفته مردوا على النفاق والموصوف
المحذوف ههنا قوم والتقدير ومن اهل المدينة قوم مردوا على النفاق قوله
ونظيره فى حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه انا ابن جلا وطلاع
الثنايا قال ابو حيان ويجوز حذف هذا المبتدأ الموصوف بالفعل كقولهم
منّا ظعن ومنّا اقام يريدون منّا جمع ظعن ومنّا جمع اقام ويكون الموصوف
بالتمرد منافق المدينة قال الزمخشرى كقوله انا ابن جلا انتهى ان كان شبهه فى
مطلق حذف الموصوف فحسن وان كان شبّهه لخصوصية فليس بحسن
لانّ حذف الموصوف مع من واقامة صفته مقامه وهى فى تقدير الاسم
ولا سيّما منقاس كقولهم منّا ظعن ومنّا اقام واما ابن جلا فضرورة شعر
كقوله يرمى بكفّى كان من ارمى البشر اى بكفّى رجل وكذلك انا ابن جلا تقديره
انا ابن رجل جلا اى كشف الامور وبيّنها انتهى ولعلّ عدول المص فى
سبكه عن سبك الزمخشرى حيث قال ونظيره فى حذف الموصوف
واقامة الصفة مقامه فلذكر النظير بدل كاف التشبيه وتعيين ما به
يكون النظير نظيرا مع حصول الاطناب وفوت الاختصار والايجاز الذى
هو عادته لئلا يتوجه على سبكه الخدشة التى ذكرها ابو حيان على سبك
الزمخشرى قال تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم قال الحافظ ابو الفرج لا تعلمهم
فيه وجهان احدهما لا تعلمهم انت حتى نعلمك بهم والثانى لا تعلم عواقبهم
انتهى قال الامام الثعلبى قال قتادة فى هذه الآية ما بال اقوام يتكلفون
علم الناس يقولون فلان فى الجنة وفلان فى النار فاذا سألت احدهم

عن نفسه قال لا ادرى لعمرى انت بنفسك اعلم منك باعمال الناس لقد تكلفت
شيئا ما تكلفه الانبياء قبلك قال نبى الله نوح عليه السلام وما علمى
بما كانوا يعملون وقال نبى الله شعيب عليه السلام وما انا عليكم بحفيظ
وقال الله تعالى لنبيه عليه السلام لا تعلمهم نحن نعلمهم **قوله** وتنوقهم
فى تحامى مواقع التهم الى آخره تنوقهم من تنوق فى الامر اذا بالغ **قوله** بالفضيحة
والقتل فى تفسير الثعلبى اختلفوا فى هذين العذابين فروى السدى
عن ابى مالك عن ابن عباس قال قام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
خطيبا يوم الجمعة قال اخرج يا فلان فانك منافق اخرج يا فلان فانك
منافق فاخرج من المسجد ناسا وفضحهم فهذا العذاب الاول والثانى
عذاب القبر وقال مجاهد بالسبى والقتل وعذاب القبر وعنه ايضا بالجوع
والقتل وعنه بالجوع مرتين وعنه بالخوف والقتل الى آخر الاقوال التى
ذكرها فيه فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه **قوله** ونهكنا الابدان من نهكته
الحمى اى نقصت لحمه قال ابو حيان والظاهر انه اراد التثنية فى قوله مرتين
ويحتمل ان لا يراد بها شفع الواحد بل يكون المعنى على التكثير كقوله ثم ارجع
البصر كرتين اى كرة بعد كرة كذلك يكون معنى سنعذبهم مرتين اى
مرة بعد مرة **قوله** فنزلت فاطلقهم فى تفسير ابى الفرج اختلفوا فيمن نزلت
على قولين احدهما انهم عشرة رهط تخلفوا عن رسول الله فى غزوة تبوك
فلما دنا رجوع رسول الله اوثق سبعة منهم انفسهم بسوارى المسجد
فلما رأهم رسول الله قال من هؤلاء قالوا هذا ابو لبابة واصحاب له
تخلفوا عنك فاقسموا بالله لا يطلقون انفسهم حتى تطلقهم انت و
تعذرهم فقال وانا اقسم بالله لا اطلقهم ولا اعذرهم حتى يكون الله
تعالى هو الذى يعذرهم رغبوا عنى وتخلفوا عن الغزو مع المسلمين
فنزلت هذه الآية فارسل اليهم فاطلقهم وعذرهم رواه على بن ابى
طلحة عن ابن عباس وروى العوفى عن ابن عباس ان الذين تخلفوا كانوا
ستة فاوثق ابو لبابة نفسه ورجلان معه وبقى ثلثة لم يوثقوا انفسهم
فلما نزلت هذه الآية اطلقهم رسول الله وعذرهم وروى ابو صالح عن ابن
عباس انهم كانوا ثلثة ابو لبابة بن عبد المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة
حذام الانصارى وقال سعيد بن جبير ومجاهد وزيد بن اسلم كانوا ثمانية
وقال قتادة ذكر لنا انهم كانوا سبعة انتهى قلت وهذه خمسة اقوال كل
واحد منها على ان الذى ربط نفسه فى سوارى المسجد جمع لا واحد الا ان
الحفاظ اتفقوا على ان فى كل جمع ابو لبابة ثم ذكر القول القائل بان الذى
ربط نفسه ليس بجمع بل واحد فقال والثانى انها نزلت فى ابى لبابة وحده
واختلفوا فى ذنبه على قولين احدهما انه خان الله ورسوله باشارته الى
بنى قريظة حين شاوروه فى النزول على حكم سعد انه الذبح وهذا قول
مجاهد وقد شرحناه فى الانفال والثانى انه تخلف عن تبوك قال الزهرى

الزهرى انتهى قلت فقول المص فى سبب النزول وهم طائفة من المتخلفين
اوثقوا الى آخره يحتمل الاقوال الخمسة التى ذكرها ابو الفرج فى القول الاول المبنى
على كون الموثق نفسه جمعا لا واحدا والزمخشرى والمص لم يذكرا القول
بان الرابط واحد لا جمع لكان صيغة الجمع فى قوله تعالى وآخرون اعترفوا
بذنوبهم خلطوا عملا الآية وكذا لم يذكرا ما ذكره هنا فى سبب النزول على تقدير
كون الرابط ابا لبابة ان يكون ذنبه اشارته المذكورة لعدم ملايمته
للآيات المذكورة ههنا لا لسباقها ولا لسياقها **قال** تعالى خلطوا عملا
صالحا وآخر سيئا فى تفسير الاسناد الامام الثعلبى اى بعمل آخر سيئ وضع
الواو موضع الباء كما يقال استوى الماء والخشبة اى بالخشبة وخلطت الماء
واللبن اى باللبن والعمل السيئ تخلفهم عن رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم وتركهم الجهاد فى تفسير ابى الفرج وفى ذلك العمل قولان احدهما ان
العمل الصالح ما سبق من جهادهم والسيئ التأخر عن الجهاد قاله السدى
والثانى ان العمل الصالح توبتهم والسيئ تخلفهم ذكره الفراء قال مولانا
سنان اختلفوا فى انهم مسلمون او منافقون قلت وهو مخالف لما
ذكره المفسرون من اصحاب الروايات قال الاستاذ الامام الثعلبى و
آخرون او ومن الاعراب آخرون فليس براجع الى المنافقين قال الامام
الواحدى وآخرون اعترفوا بذنوبهم نزلت فى قوم المؤمنين كانوا تخلفوا
عن رسول الله فى غزوة تبوك ثم ندموا على ذلك وتندموا قال الامام
البغوى اى ومن اهل المدينة او من الاعراب آخرون ولا يرجع هذا الى المنافقين
انتهى على انه غير ملايم لسياق النظم الشريف حيث قال اعترفوا بذنوبهم
والاعتراف ههنا ندم بقرينة المقام والندم توبة وقال ايضا عسى الله
ان يتوب عليهم ووعدلهم بالمغفرة وقال ان الله غفور رحيم ثم امر نبيه
باخذ اموالهم لتطهيرهم والدعاء لهم بالمغفرة فقال خذ من اموالهم الآية
فهذا كله علامة الرضاء منهم وقبول توبتهم ولعل مولانا اغتر بقول
المص فى بيان العمل السيئ هو التخلف وموافقة اهل النفاق مع ان معناه
انهم فى تخلفهم عن الذهاب مع رسول الله من غير عذر وافقوا المنافقين
فى مجرد التخلف من غير عذر لا انهم تخلفوا كفرا ونفاقا مثل اهل النفاق
قوله والواو اما بمعنى مع كما فى قولهم بعت الشاء شاة ودرهما التى آخرها
همزة جمع شاة والتى آخرها تاء مفردها والمعنى بعته قطيعا من الشاء
كل شاة بدرهم **قوله** او للدلالة على ان كل واحد منهما مخلوط بالآخر فى
الكشاف فان قلت قد جعل كل واحد منهما مخلوطا فما المخلوط به قلت
كل واحد منهما مخلوط ومخلوط به لان المعنى خلط كل واحد منهما بالآخر
كقولك خلطت كل واحد منهما بصاحبه وفيه ما ليس فى قولك خلطت
الماء باللبن لانك جعلت الماء مخلوطا واللبن مخلوطا به واذا قلته
بالواو جعلت الماء واللبن مخلوطين ومخلوطا بهما كانك خلطت الماء

باللبن واللبن بالماء قال صاحب الانتصاف والتحقيق فى هذا انك اذا قلت
خلطت الماء باللبن فالمصرح به فى هذا الكلام ان الماء مخلوط واللبن
مخلوط به والمدلول عليه لزوما لا صريحا كون الماء مخلوطا به واللبن
مخلوطا واذا قلت خلطت الماء واللبن فالمصرح به جعل كل واحد منهما
مخلوطا واما ما خلط به كل واحد منهما مصرح به بل من اللازم ان كل
واحد منهما له مخلوط به يحتمل ان يكون قرينه او غيره فقول الزمخشرى
ان قولك خلطت الماء واللبن يفيد ما يفيده مع الباء وزيادة ليس
كذلك انتهى قلت ثم ذكر الزمخشرى جوابا آخر واشار الى انه دون
الجواب الاول فى الظهور والوثوق وان العمدة هو الجواب الاول فقال ويجوز
ان يكون من قولهم بعت الشاء شاة ودرهما بمعنى شاة بدرهم قال
المحقق التفتازانى عن المصنف قال سيبويه الواو فى ودرهما بمعنى الباء
اى بدرهم والتحقيق ان الواو للجمع والاشتراك والباء للالصاق والجمع
والالصاق من واد واحد فسلك به طريق الاستعارة ثم ان المص وان
ذكر كل واحد من الجوابين الا انه غير سلك الزمخشرى فجعل الجواب الثانى
جوابا اول والاول ثانيا مع اسقاط ما يدل على الترتيب فيما جعله الزمخشرى
مزيفا وكان الزمخشرى اشار بذلك الى ان هذا الموضع اعنى خلطوا عملا
صالحا وآخر سيئا من المواضع التى لم يتعين فيها ان يكون مدخول الواو
مفعولا معه لمكان العطف فاجاز العطف ايضا فالظاهر انه راجح
على جعله بمعنى الباء لبقاء الواو فى الاول على وضعه وخروجه فى الثانى
عنه واحتياجه الى الادعاء بان الالصاق والاشتراك والجمع من واد واحد
قوله وهى مدلول عليها بقوله اعترفوا بذنوبهم فى الكشاف كيف قيل ان يتوب
عليهم وما ذكرت توبتهم قلت اذا ذكر اعترافهم بذنوبهم وهو دليل على التوبة
فقد ذكرت توبتهم انتهى قلت وتوجيه السؤال ان معنى تاب الله يقبل
الله توبته فمعنى عسى الله ان يتوب عليهم عسى الله ان يقبل توبتهم [توبتهم] وما قيل
لا سؤال عندنا لان التوبة على العاصى بمعنى الرجوع بالرحمة لا يتوقف
على التوبة ولا عندهم لانه انما يتوقف على التوبة لا على ذكرها ففيه نظر
لان كل واحد من ذلك تحقيق وبيان لما فى نفس الامر ولعل السائل لغفلته
عن هذا التحقيق سأل ليصل الى الامر فى حد ذاته ويندفع شبهة الادعاء
الفساد والبطلان ويؤيد ما ذكرنا ان المص مع كونه من الاشاعرة تلقى
هذا التقرير من الزمخشرى بالقبول وقال به الا انه اجمله كما هو عادته
قال تعالى ان الله غفور رحيم فى تفسير التيسير وعن بعض العلماء المسئ
حرمتنا الى مخلوق اذا خافه لم يخلفه من ذلك الاستيئان الانكار والمراد
والمسئ فى حق الله تعالى لا ينجيه الا الاستيئان الاقرار قال قائلهم اقرر
بذنبك ثم اطلب تجاوزنا واعلم بان جحود الذنب ذنبان قوله روى
انهم لما اطلقوا قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التى خلفتنا الحديث

الحديث اخرجه ابن جرير والبيهقى فى الدلائل من حديث ابن عباس ومعنى
قولهم هذه اموالنا التى خلفتنا فنتصدق بها وطهرنا انها كانت سببا
لهذه المعصية الواقعة منا فلنجرد عنها حتى يتم تطهيرنا ويكمل تزكيتنا
قوله فقال ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فى الوسيط فانزل الله هذه
الآية فاخذ رسول الله ثلث اموالهم قال الحسن هذه الصدقة هى كفارة
الذنوب التى اصابوها وليست بالزكوة المفروضة وقال عكرمة هى
صدقة الفرض قال الامام البغوى قالوا جميعا فاخذ رسول الله ثلث اموالهم
وترك الثلثين لان الله تعالى قال خذ من اموالهم ولم يقل خذ اموالهم
قال الحسن وقتادة هؤلاء سوى الثلثة الذين خلفوا قال تعالى صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها فى الكشاف والتاء فى تطهرهم للخطاب او لغيبة المؤنث
انتهى فى حاشية الطيبى قال ابو البقاء تطهرهم نصب صفة لصدقة و
يجوز ان يكون مستأنفا والتاء للخطاب اى تطهرهم انت وتزكيهم التاء
للخطاب لا غير لقوله بها ويجوز ان يكون تطهرهم وتزكيهم بها فى موضع نصب
لصدقة مع قولنا ان التاء فيهما للخطاب لان قوله تطهرهم تقديره بها و
دل عليه بها الثانية على ان يكون من باب التنازع واذا كان فيهما ضمير
الصدقة جاز ان يكون صفة لها ويجوز ان تكون الجملتان حالا من ضمير
الفاعل فى خذ وذكر نحوه الزجاج فى حاشية الكشف قول المص والتاء فى
تطهرهم للخطاب او لغيبة المؤنث تخصيصه بالذكر يدل على انها فى تزكيهم
متعين لاحدهما وهو الخطاب لقوله بها والحمل على ان الصدقة تزكيهم
بنفسها بعيد عن فصاحة التنزيل انتهى قلت لعله رد لابى البقاء فى
تجويزه ضمير الصدقة فى تزكيهم وتعريض للعلامة الطيبى فى قبوله لذلك
فى الكشاف ولم يقرأ وتزكيهم الا باثبات الياء فى تفسير ابى الفرج ولا يجوز
فى تزكيهم الا اثبات الياء اتباعا للمصحف وفى الكواشى اجمعوا على اثبات الياء
فى تزكيهم قوله وتنمى بها حسناتهم وترفعهم الى منازل المخلصين فى الكشاف
والتزكية مبالغة فى التطهير وزيادة فيه او بمعنى الانماء والبركة فى المال
قوله واعطف عليهم بالدعاء والاستغفار قال مولانا سنان وقد
يفسر بصل عليهم اذا ماتوا ومعنى سكن لهم رحمة لهم قاله ابن عباس رضى الله
تعالى عنهما انتهى قلت والمنقول عن ائمة الحديث واصحاب الروايات ههنا فى
معنى صل عليهم الدعاء بلفظ الصلوة لصاحب الصدقة قال ابن ابى اوفى كان
ابى من اصحاب الشجرة وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتاه قوم
بصدقتهم قال اللهم صل على آل فلان فاتاه ابى بصدقته فقال اللهم صل
على آل ابى اوفى رواه الشيخان وكذا ما نقل عن ابن عباس مثل ما ذكره المص ولم
اجد من اصحاب الروايات ذكر ما ذكره مولانا والله اعلم قال تعالى الم يعلموا
ان الله هو يقبل الآية قال الامام النسفى يجوز ان يكون هذا الاستفهام بمعنى
الاثبات ويجوز ان يكون بمعنى الامر كما فى قوله تعالى الا تقاتلون قوله اذا صحت

قال مولانا سنان كأنّه عمّم التوبة باللسان الغير المستجمع شرايطها ولو حملها
على حقيقتها لم يحتج الى هذا التقييد انتهى قلت الظاهر انّ التوبة في عرف
الشرع تطلق على كلّ من المقبولة وغيرها يقال تاب الله عليه اى يقبل الله
توبته في الدعاء تب علينا ربّ اغفر لي وتب عليّ قال الله تعالى توبوا الى الله
توبة نصوحا الى غير من الايات والاحاديث الدالّة على انّ التوبة تطلق
على المقبولة وغيرها قوله يقبلها قبول من يأخذ شيئا ليؤدّى بدله يعني
انّ الاخذ ههنا من قبيل الاستعارة حيث شبّه قبول الصدقة باخذ شيء
لاداء بدله قال الامام النسفي قيل جعل اخذ النبي عليه السلام لخذ الله تعالى
تشريفا للنبي وقد روى انّ الصدقة تقع في يد الله قبل ان تقع في يد السائل
فيربّيها كما يربي احدكم كرّه فلوّه انتهى قلت فح يكون الآية من قبيل وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى انّ الذين يبايعونك انّما يبايعون الله يد الله
فوق ايديهم وفي الحديث المشهور الصدقة تقع في كفّ الرحمن قبل ان تقع في
كفّ الفقير قال الائمّة في سبب نزول هذه الآية اعني الم يعلموا انّ الله هو
يقبل الآية انهم لما يتب عليهم قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين تابوا
كانوا بالامس معنا لا يكلّمون ولا يجالسون فما بالهم فنزلت انتهى قلت كلاهما
اعني لا يكلّمون ولا يجالسون على صيغة المجهول والمصنّف ترك سبب النزول
ههنا والاحسن ذكره مثل الكشاف قال تعالى وانّ الله هو التوّاب الرحيم
يرجع الى من يرجع اليه بالرحمة والمغفرة كذا في الوسيط قال تعالى وقل اعملوا قال
عطاء عن ابن عبّاس يريد يا معشر عبادي المحسن والمسيء فسيرى الله عملكم
ورسوله والمؤمنون يريد انّ الله يطلع المؤمنين على ما في قلوب اخوانهم
من الخير والشرّ ان كان خيرا وقع في قلوبهم لهم المحبّة وان كان شرّا وقع في
قلوبهم البغضة قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم لو انّ رجلا عمل
في صخرة لا باب لها ولا كوّة لخرج عمله الى الناس كائنا ما كان كذا في الوسيط
في تفسير البغوي قال مجاهد هذا وعيد لهم ورؤية الرسول باعلام الله تعالى
اياه ورؤية المؤمنين بايقاع المحبة في قلوبهم لاهل الصلاح والبغضة لاهل
الفساد في الكشاف فسيرى وعيد لهم وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول
عن التوبة وقول المص فانّه لا يخفى عليه خيرا كان او شرّا ظاهر فيما رواه
عطاء عن ابن عباس من انّ الخطاب في قل اعملوا عامّ شامل للعباد المحسن و
المسيء وسبك الكشاف ظاهر في قول مجاهد والخطاب في قول المص فانّه
تعالى لا يخفى عنهم كما رأيتم وتبيّن لكم عامّ شامل للمحسن والمسيء كما انّ
الخطاب في اعملوا كذلك وقوله لا يخفى بضمّ الياء وكسر الفاء من الاخفاء و
الضمير في عنهم الى الرسول والمؤمنين وتبيّن على صيغة الماضي المعلوم عطف
على رأيتم قال الله تعالى وآخرون مرجون لامر الله الآية وهم الثلثة
الذين خلفوا لم يوثقوا انفسهم بالسواري ولم يبالغوا في التوبة والاعتذار
كما فعل ابو لبابة واصحابه فوقفهم رسول الله خمسين ليلة ونهى الناس

عن مكالمتهم ومخالطتهم وامر نساءهم باعتزالهم حتى شفّهم القلق
ولفكهم الحزن فضاقت عليهم الارض بما رحبت وكانوا من اهل بدر فجعل الناس
يقولون هلكوا اذ لم ينزل لهم عذر وجعل آخرون يقولون عسى الله ان
يغفر لهم فصاروا مرجئين لامر الله لا يدرون ايعذّبون ام يرحمون حتى
تاب الله عليهم بعد خمسين ليلة ونزلت وعلى الثلثة الذين خلفوا كذا
ذكره المفسّرون من اصحاب الروايات قال الامام البغوي قرأ اهل المدينة
والكوفة غير ابي بكر مرجون بغير همز والآخرون بالهمز قال تعالى امّا يعذّبهم
وامّا يتوب عليهم قال الزجاج وآخرون عطف على قوله ومن اهل المدينة
فالمعنى منهم منافقون ومنهم آخرون مرجون اى مؤخّرون امّا لاحد
الشيئين والله عزّ وجلّ عالم بما يصير اليه امرهم الا انّه خاطب العباد بما
يعلمون والمعنى ليكن امرهم عندكم على الخوف والرجاء قول المص في قوله تعالى
امّا يعذّبهم ان اصرّوا على النفاق وهم منه وقع اتباعا للامام الرازي
حيث قال في تفسيره وقال الحسن يعني بقوله وآخرون مرجون قوم من
المنافقين وهو ايضا وهم من الامام اذا غرّ الامام ههنا بقول الحسن
وقد قال الحفّاظ والجهابذة من المحدّثين انّ مرسلات الحسن شبه الريح
وبعضهم انّ مرسلات الحسن لا شيء لاخذه عن كلّ احد نعم اذا وافقت لما
ثبت عن رسول الله بسند صحيح فح يؤخذ ذلك لموافقته لما ثبت في الصحيح
ولا شك انّ كون الآية اعني وآخرون مرجون في حقّ هلال بن اميّة و
كعب بن مالك ومرارة ابن الربيع هو المروي في الصحيحين عن ابن عباس وكبار
الصحابة فاذا كان ما روى عن الحسن مخالفا لما ثبت وصحّ عن كبار الصحابة
كان مردودا عند الجهابذة وقد كان هؤلاء الثلثة من سادات الانصار وممّن
شهد بدرا فاحتمال النفاق في حقّهم سيّما والاصرار فيه خارج عن اجماع اهل
الحقّ قال مولانا سنان وآخرون مرجون قيل هم ثلثة من المتخلّفين هلال بن
اميّة وكعب بن مالك ومرارة بن الربيع قال ابن عباس وعكرمة ومجاهد وضحّاك
وقتادة وغيرهم وهو الاصحّ واختاره المص وهم قصدوا القعود عن الغزو بل
التأخّر ايّاما للترفّه لانّه كان في حرّ شديد والثمار يانعة والرغبة الى الظلّ
وافرة قالوا متى شئنا لحقنا رسول الله فتأخّروا ايّاما فلم تيسّر لهم اللحاق
فندموا على ما صنعوا فلمّا قدم النبي جاء المتخلّفون معتذرين اليه منهم
من اعتذر بالاكاذيب ومنهم من اعترفوا بذنوبهم واظهروا الندامة وبالغوا
فيه مثل ابي لبابة وصاحبيه فقيل لكعب وصاحبيه اعتذروا مثل المعتذرين
فقالوا لا عذر لنا الّا الخطيئة فنزل في حقّهم وآخرون مرجون لامر الله امّا ان
يصرّوا على النفاق فيعذّبوا او يتوبوا فيغفرون فعرفهم الرسول ونهى الناس
عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهنّ الى اهاليهنّ يمضي على ذلك
خمسون ليلة فنزل وعلى الثلثة الذين خلفوا ثمّ انّ المفهوم من بعض كتب
التفاسير انّهم كانوا مخلصين لكن قول المص امّا يصرّوا على النفاق يشعر بخلافه

الا ان يحمل على التشبيه بالنفاق وقيل هم اى الآخرون المرجون المنافقون
الذين فى قوله وممن حولكم من الاعراب قال الاصم وقال الحسن هم المنافقون
اى جاءهم رسول الله عن حضرته فهذه ثلثة اقاويل والاصح كما سبق
هو الاول انتهى وهو كلام من لم يميز بين الروايات الصحيحة وبين سقيمها
وينبئ عن صاحبه انه راجل فى الاصول والقواعد الحديثية فرحم الله تعالى
عن الشهاب الخفاجى وجعل سعيه مشكورا حيث قال فى هذا المقام اختلف
فى المراد بآخرين ههنا فقيل هم هلال بن امية وكعب بن مالك ومرارة بن
الربيع وهو المروى فى الصحيحين والمنقول عن ابن عباس رضى الله عنهما وكبار
الصحابة ولم يكن تخلفهم عن نفاق ولا شك وارتياب كما فى السير وانما كان
لامر مع الهم بالالتحاق بهم فلم يتيسر ذلك فلما قدم النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم وكان ما مر من المعذورين قال هؤلاء لا عذر لنا الا الخطيئة
ولم يعتذروا له امر المسلمين بترك مجالستهم فتركوا واعتزلوا نساءهم فنزلت
بعد الآية العفو عنهم وتعذيبهم الى الله تعالى وانما اشتد الغضب عليهم
مع اخلاصهم والجهاد فرض كفاية لما نقل ابن بطال عن عروض الانف و
ارتضاه انه كان على الانصار خاصة فرض عين لانهم بايعوا النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم على ذلك الا ترى قول راجزهم فى الخندق بيت • نحن الذين
بايعوا محمدا • على الجهاد ما بقينا ابدا • وهؤلاء من اجلتهم فكان تخلف
هؤلاء كبيرة فاذا عرفت ان هؤلاء من كبار الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم وانهم من المخلصين كما صرحوا به فقول المص ان اصروا على النفاق
لا ينبغى ان يصدر مثله عن مثله ومن قال ان هذه الآية فى المنافقين و
كما هو قول الحسن لم يفسره بهؤلاء وما قيل ان كلامه محمول على ما يشبه النفاق
فهو بعيد ودعوى بلا دليل انتهى قال مولانا ابو السعود ولقد اصاب
ههنا فاتى بالحق الصريح انما يعذبهم ان يقول على ما هم عليه من الحال وقيل
ان اصروا على النفاق وليس بذاك فان المذكورين ليسوا من المنافقين
انتهى والعجب ان مولانا العلامة مع كونه حريصا على رد المص ولو فى
امر هين قال ههنا انما يعذبهم ان اصروا ولم يتوبوا انتهى حيث اسقط
ما ذكره المص بعد ان اصروا من قوله على النفاق واصاب فى الاسقاط الا
انه ترك التنبيه على خطاء المص ههنا مع ان دأبه مؤاخذة المص وان
السكوت فى مثله وبال ولعله اكتفى على الخطاء بالاسقاط قال تعالى مسجد
اضرارا فى الوسيط والضرار محاولة المضر قال الزجاج وانتصب ضرارا
لانه مفعول له المعنى اتخذوا للضرار قال ابن عباس ضرارا للمؤمنين قوله
مضارة بفتح الميم وفتح الضاد وتشديد الراء المهملة مصدر من باب
المفاعلة وتقدير للمؤمنين فى متعلق مضارة هو المروى عن ابن عباس
كما تحققت قوله فبنوا مسجدا اى بنوا مسجدا الى جنب مسجد قباء قوله
على قصد ان يؤمهم فيه ابو عامر الراهب اذا قدم من الشام وابو عامر رجل

والذين اتخذوا مسجدا

رجل منهم اى من بنى غنم ابن عوف وهو ابو حنظلة غسيل الملائكة وكان ابو
عامر قد ترهب فى الجاهلية وتنصر ولبس المسوح فلما قدم النبى المدينة
قال له ابو عامر ما هذا الذى جئت به قال جئت بالحنفية دين ابرهيم قال
فانا عليها قال عليه السلام فانك لست عليها قال بلى ولكنك ادخلت
فى الحنفية ما ليس منها فقال عليه السلام ما فعلت ولكنى جئت بيضاء
نقية فقال ابو عامر امات الله الكاذب منا طريدا وحيدا غريبا فقال
النبى عليه السلام امين وسماه ابا عامر الفاسق قوله فلما اتموه اتوا
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا انا بنينا مسجدا لذى
الحاجة والعلة والليلة المطيرة والشاتية فصل فيه حتى نتخذه مصلى
فاخذ ثوبه ليقوم معهم فنزلت والمصنف اقتصر فى قص القصة على بعضها
والا فاتمامهم المسجد واتيانهم رسول الله لبيان العلة الغائية فى
بناء المسجد ولطلبهم منه عليه السلام الصلوة فى مسجدهم كله وقع منهم
قبل ذهابه عليه السلام الى غزوة تبوك فاعتذر عليه السلام اليهم فقال
انا على جناح سفر وحال شغل ولو قدمنا ان شاء الله تعالى اتيناكم فصلينا
لكم فيه فلما انصرف رسول الله من تبوك ونزل بذى اوان بلد بينه وبين
المدينة ساعة من نهار فسألوه اتيان مسجدهم فدعا بقميص ليلبسه و
يأتيهم فنزل القرآن واخبره الله خبر مسجد الضرار وما هموا به انتهى فاخذه
عليه السلام ثوبه ليقوم معهم للصلوة فى مسجدهم ونزول القرآن واخباره
بما هموا به ودعاؤه عليه السلام لمالك بن الدخشم ورهطه للهدم كل
ذلك وقع بعد فقوله عليه السلام وتبوك والمص لما ذكر كلاما من البين
توهم المتوهم ان كلا من الفاءين فى قوله فاخذ ثوبه ليقوم فنزلت متفرع على
اتيانهم الاول الواقع منهم قبل الذهاب الى تبوك وليس كذلك بل كل منهما متفرع
على اتيانهم الثانى الواقع بعد القفول فالمتفرع عليه متروك ههنا رأسا
هذا هو التقرير الموافق للرواية الاولى لابن جرير الطبرى وقد اخذ هذه
الرواية الامام الثعلبى والامام البغوى واقتصرا عليها وذكر ابن جرير بعد هذه
الرواية رواية اخرى ظاهرها ان همه عليه السلام الصلوة فيه بطلبهم
ثم امتناعه عن ذلك وقع منه عليه السلام حين اتمام مسجدهم وذلك
قبل الذهاب الى غزوة تبوك ويشعر بذلك ايضا سياق الامام الواحدى
وسياق ابى الفرج ابن الجوزى وظاهر سياق المصنف موافق لذلك الا ان
الزمخشرى اخذ الرواية الاولى لابن جرير اقتداء للامام الثعلبى والبغوى
وهذه الرواية اخذها محمد بن اسحق امام اهل السير وتبعه ابن هشام من
المتقدمين وتبعه ابن سيد الناس فى سيرته من المتأخرين فقول الولى
العراقى فيما ذكره الثعلبى ذكره هكذا الثعلبى من غير سند ولا راو وذكر بعضه
ابن جرير وابن مردوية انتهى ليس بذاك اذ ذكر محصله محمد بن اسحق مع
رواته وابن جرير اخرجه عن عبد ابن حميد وقد ارتضيه ابن هشام فذكر

ونسيرته وارتضيه ثم ارتضيه الثعلبى والبغوى وهما من رجال الصنعة ثم
ذكره ابن سيد الناس وارتضيه ولم يذكر الخلاف فيه مع كونه من جهابذة
المتأخرين والزيادة والنقصان فى الروايات لا تضر بعد الموافقة فى
صلب المعنى واصله قال الحافظ العسقلانى فى تخريج احاديث الكشاف
قوله ان بنى عمرو بن عوف لما بنوا مسجد قباء بعثوا الى رسول الله ان يأتيهم
فاتاهم فحسدتهم اخوتهم بنو غنم بن عوف الحديث لم اجده بهذا السياق
الا فى الثعلبى بلا اسناد وليس صدره بصحيح فان مسجد قباء كان قد اسس
والنبى عليه السلام بقباء اول ما هاجر وبناء مسجد الضرار كان فى سنة
غزوة تبوك فبينهما تسع سنين انتهى قلت وعندى فيه وقفة اذ لا
يقتضى من وقوع المدة المذكورة بين البناءين عدم صحة النسق الذى
ذكره الثعلبى اولا وبيانه ان قوله ان بنى عوف بن عمرو ولما بنوا مسجد قباء
بعثوا الى رسول الله ان يأتيهم فاتاهم فحسدتهم اخوتهم بنو غنم بن عوف
وقالوا نبنى مسجدا الحديث يشعر ان تعقب حسد بنى غنم نبنى مسجدا كما
بنوا لا يتيان رسول الله مسجد بنى عوف وصلاته عليه السلام فيه ووقوع
الحسد المذكور والقول المذكور عقيب اتيانه عليه السلام مسجد قباء و
صلوته فيه لا يستلزم وقوع بناء المسجد من بنى غنم عقيب حسدهم المذكور
وقولهم المذكور لما علمت ان الحسد امر قلبى والقول المذكور امر لسانى فلم
يلزم وقوع البناء عقيب القول المذكور ولا عقيب الحسد المذكور فيجوز
مضى مدة بعد الحسد المذكور والقول المذكور منهم وهم لم يباشروا البناء
لمانع قوى او لعدم باعث قوى فبعد ارتفاع هذا المانع وتحقق هذا
الباعث شرعوا فى البناء وهو ظاهر لا سترة فيه مع ان هذه الرواية لم
ينفرد فيه الثعلبى بل ذكرها ابو الفرج والقرطبى على هذا النسق وهما
من رجال الصنعة قوله ومات بقنسرين وحيدا اى مات فى هذا الموضع
طريدا وحيدا غريبا كذا ورد فى الروايات وهذا من اعلام نبوته صلى
الله تعالى عليه وسلم كما فى دلائل النبوة للبيهقى والماوردى حيث دعا
الخبيث المخبث اللعين على الكاذب فقال امات الله الكاذب منا طريدا وحيدا
غريبا فقال عليه السلام آمين كما تقدم فمات اللعين طريدا طرده قيص
ولم يساعده فى مسئوله وحيدا غريبا وقنسرين بكسر القاف والنون
المشددة مكسورة ومفتوحة بعده راء مهملة آخره نون من بلاد الشام
واليوم ليس له اثر وفى حصن حلب باب يقال له باب قنسرين وكان بلاد
الشام وقتئذ فى ايدى القياصرة وكانوا يسكنون فى بلاد الشام مع
انهم كانوا يسكنون اولا فى الرومية الكبرى قوله لما روى انه بنى قبيل غزوة
تبوك فسألوا رسول الله ان يأتيه فقال انا على جناح سفر الخ يشعر كلامه
السابق انه وقع اتمامهم المسجد المذكور قبل ذهابه عليه السلام الى غزوة
تبوك فعلى هذا كان معنى قوله انه بنى قبيل غزوة تبوك انه تم بناؤه قبيل

قبيل غزوة تبوك ويفهم من سبك الامام القرطبى فى تفسيره انه وقع الشروع
فى بنائه منهم قبل غزوة تبوك ووقع تمام البناء بعد فقوله عليه السلام
من غزوة تبوك فطلبهم الاول الصلوة من النبى فيه على هذا وقع منهم
قبل التمام وقبل ذهابه الى الغزو المذكور ووقع طلبهم الثانى الصلوة وقع
بعد التمام وبعد قفوله عليه السلام من الغزو المذكور حيث قال فى
تفسيره ان بنى عمرو بن عوف اتخذوا مسجد قباء وبعثوا للنبى صلى الله تعالى
عليه وسلم ان يأتيهم فاتاهم فصلى فيه فحسدهم اخوتهم بنو غنم ابن
عوف وقالوا نبنى مسجدا ونبعث للنبى يأتينا فيصلى لنا كما صلى فى
مسجد اخواننا ويصلى فيه ابو عامر اذا قدم من الشام فاتوا النبى و
هو يتجهز الى تبوك فقالوا يا رسول الله قد بنينا مسجدا لذى الحاجة و
العلة والليلة المطيرة ونحب ان تصلى لنا فيه وتدعو لنا بالبركة فقال
النبى انا على سفر وحال شغل فلو قدمنا لاتيناكم وصلينا لكم فيه فلما
انصرف النبى من تبوك اتوه وقد فرغوا منه وصلوا فيه الجمعة والسبت
والاحد فدعا بقميصه ليلبسه ويأتيهم فنزل عليه القرآن بخبر مسجد الضرار
انتهى قلت وتلخص من جميع ما ذكره ائمة الحديث والتفسير ههنا ان فى مسجد
الضرار ثلث روايات احدها تمامه قبل ذهابه عليه السلام الى تبوك
وطلبهم منه عليه السلام الصلوة فيه وقتئذ فاعتذر عليه السلام
بشغل الذهاب ثم طلبوا منه عليه السلام ذلك بعد القفول فكان ما
كان والثانى ان تمام مسجدهم وطلبهم الصلوة فيه منه عليه السلام
ذلك بعد القفول فكان ما كان والثانى ان تمام مسجدهم وطلبهم الصلوة
فيه منه عليه السلام وهمه لذلك ثم امتناعه عن كله وقع قبل الذهاب
الى تبوك والثالث انه لم يقع تمام البناء قبل الذهاب وانهم طلبوا منه
عليه السلام الصلوة فيه بدون تمامه فى موضع منه فاعتذر عليه
السلام بشغل السفر فلما قفل عليه السلام من تبوك وقد تم بناء
مسجدهم وقتئذ فطلبوا ثانيا منه عليه السلام فكان ما كان ولعل
المصنف حاول الاشارة الى الروايتين فى كلامه فاشار بقوله لما روى انه
بنى قبيل غزوة تبوك الخ الى الرواية الاولى واشار بقوله الاول روى
ان بنى عمرو بن عوف الى الرواية الثانية ان حملناه على ظاهره ولم نقل
بالحذف والتقدير فيه والمؤيد لما قلنا فى سبك القول الثانى عن واحد
حيث قال فيه فنزلت مع عدم الحاجة اليه ان لم نقل بذلك وقال لكرر عليه
والظاهر انه لم يكن منهم ذلك التكرار على تقدير القول الاول وتصريح
الرواية حيث قال لما روى مع عدم الحاجة اليه ايضا واشعار تلك الرواية
بظاهرها مغايرة الاولى وذلك كله قرينة على ما ذكرنا قوله ومن يعم الزمان
والمكان كقوله لمن الديار بقنة الحجر اقوين من حجج ومن دهر اى يعم كونها
ابتداء الكل من الزمان والمكان كقوله اى كقول زهير بن ابى سلمى يمدح بها

هرم بن سنان الديار مبتداء وخبره لمن مقدما ومن استفهامية و
متعلق اللام والتاء محذوف اى الديار الكائنة بقنة الحجر بضم القاف
وتشديد النون وهو اعلى الجبل والحجر بكسر الحاء وسكون الجيم حجر ثمود و
اقوين اى خلون ومضين حال بتقدير قد والحج بكسر الحاء جمع حجة وهى
السنة والشاهد فى المصراع الثانى فى كلمة من المذكورة فى الموضعين
ولما كان كون كلمة من لابتداء المكان عند الكل اى عند البصريين والكوفيين
لم يورد لذلك شاهدا وانما النزاع كونها لابتداء الزمان والبصريون
يمنعون ذلك اورد المص شاهدا له وحده فى حاشية مولانا سعدى
والشاهد فى اول البيت وآخره اذ من الاولى لابتداء المكان والثانية
بقسيمها لابتداء الزمان انتهى وقد تحققت ان كلمة من فى هذا البيت مذكورة
مرتان لا ثلث مرة اذ الكلمة الواقعة فى اول البيت ليست بحرف جر
بل استفهام وقع خبرا مقدما للمبتداء الذى هو الديار كما علمت **قوله** لما
نزلت مشى رسول الله ومعه المهاجرون والانصار الحديث ليس مجموعه
حديثا واحدا كما يتراءى من ظاهره قال الحافظ العسقلانى لم اجده هكذا
وكأنه ملفق من حديثين ذكر المخرج اولهما من الطبرانى الاوسط قال حدثنا
هيثم بن الدورى بسنده الى ابن عباس قال دخل رسول الله على عمر ومعه
اناس من اصحابه فقال مؤمنون انتم فسكتوا انك ثلث مرات فقال عمر
يا رسول الله نؤمن بما اتانا به ونحمد الله فى الرخاء ونصبر فى البلاء ونرضى
بالقضاء فقال مؤمنون ورب الكعبة وهذا فيه من المخالفة بين السياقين
ما لا يخفى واما الثانى فروى ابن مردوية من طريق ابن عباس نحوه انتهى وقول
الجلال السيوطى اخرج الطبرانى فى الاوسط صدره من حديث ابن عباس الى قوله
ورب الكعبة وروى بقيته ابن مردوية انتهى فيه مساهلة لما علمت من
مخالفة سياق الحديث الاول لسياق الحديث الذى اخرجه الطبرانى وكذا قول
الشيخ زكريا روى صدره الطبرانى وعجزه ابن مردوية فهو ملفق من حديثين
انتهى مخالف لاحتياط المحدثين وعدولهم عن مثله **قال** تعالى افمن اسس
بنيانه على تقوى من الله البنيان مصدر يراد به المبنى ههنا والتأسيس
احكام اس البناء وهو اصله وقرأ نافع اسس بضم الالف بنيانه رفعا
وهذا فى المعنى كالاول لانه اذا اسس فتولى ذلك غيره بامره كان كبنائه
والمعنى المؤسس بنيانه متقيا يخاف الله ويرجو ثوابه ورضوانه خير ام
المؤسس بنيانه غير متق وهو قوله تعالى ام من اسس بنيانه على شفا جرف
هار وشفا الشئ حرفه والجرف ما يجرفه السيل من الاودية وهو جانبه
الذى يجرف بالماء اصله فيبقى واهيا وهار مقلوب من هاير يقال هار
الجرف يهور اذا انشق من خلفه وهو ثابت بعد مكانه وهو هاير ثم يقلب
فيقال هار فى الكشاف امن اسس بنيان دينه على قاعدة قوية محكمة وهى
الحق الذى هو تقوى الله ورضوانه خير ام من اسسه على قاعدة هى اضعف

اضعف القواعد وارخاها واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذى مثله مثل
جرف هار فى قلة الثبات والاستمساك وضع شفا الجرف فى مقابلة التقوى
لانه جعل مجازا عما ينافى التقوى **قوله** بنيان دينه من قبيل لجين الماء قال
مولانا سعدى ولعل الاولى بنيان مسجده اذ الكلام فيه ويؤيده اسس على
التقوى انتهى ولعل الزمخشرى والمص عدلا عن ذلك لان المسجد هو المركب
المجتمع من الطين والاخشاب والاحجار وهذا المركب امر محسوس لا يبتنى
الا على مثله من الامر المحسوس والتقوى معنى من المعانى القلبية التى لا يصح
فى الظاهر ان يكون اساسا له فلا بد من تقدير مضاف فيه قبل كلمة على و
يقال المسجد اسس دين بانيه على التقوى فالقرينة ليست بقرينة عليهما بل
لهما وانما اختار الزمخشرى والمص بيان التقدير فى الثانى دون الاول
لاحتياجه الى كلمتين فى التقدير دون الثانى كما رأيت فخص البيان بالثانى
واحال الاول على فطانة السامع اكتفاء بما فيه الخفة **قوله** تمثيلا لما بنوا
عليه امر دينهم وما بنوا عليه امر دينهم هو النفاق فمثل نفاقهم بشفا
الجرف الهاير **قوله** فى البطلان وسرعة الانطماس جعل وجه التمثيل البطلان
وسرعة الانطماس بدل قول الزمخشرى فى قلة الثبات والاستمساك لان
سبك الزمخشرى ينبئ عن الثبات والاستمساك فى الجملة والانسب للادعاء
والمبالغة سبك الزمخشرى **قوله** ثم رشحه بانهياره به فى النار ووضعه
فى مقابلة الرضوان تنبيها على ان تأسيس ذلك على امر يحفظ عن النار و
يوصله الى رضوان الله ومقتضياته التى الجنة ادناها وتأسيس هذا على
ما هم بسببه على صدد الوقوع فى النار ساعة فساعة ثم ان مصيرهم الى النار
فى الكشاف فان قلت فما معنى قوله فانهار به فى نار جهنم قلت لما كان الجرف
الهاير مجازا عن الباطل قيل فانهار به فى نار جهنم على معنى فطاح به الباطل
فى نار جهنم الا انه رشح المجاز فجيئ بلفظ الانهيار الذى هو للجرف و
ليصور ان المبطل كأنه اسس بنيانا على شفا جرف من اودية جهنم
فانهار به ذلك الجرف فهو فى قعرها انتهى وقول المص ووضعه فى مقابلة
الرضوان تنبيها الخ زيادة زادها ههنا على تقدير الكشاف ولقد اجاد
المص ههنا شكر الله سعيه لان المص قال وانما وضع شفا الجرف فى مقابلة
التقوى تمثيلا الخ وقال بعده ثم رشحه بانهياره به فى النار ووضعه فى
مقابلة الرضوان تنبيها الخ فلم يقتصر فى بيان النظم الشريف على ذكر الوضع
الاول فقط كما اقتصر الزمخشرى عليه بل ذكر الوضع الثانى ايضا وآثر التطويل
ههنا وترك الايجاز على خلاف عادته تنبيها على ان هذه النكتة الشريفة
الناشية من الوضع الثانى لا ينبغى تركها ههنا ولو ادى الى الاطناب و
التطويل لبراعتها ولطافتها ولاحتياج المقام اليها وفيه تلميح الى ان سبك
الزمخشرى قاصر ههنا فى بيان النظم الشريف وقوله على امر يحفظه الخ
خبر ان وقوله ويوصله الى رضوان الله عطف على يحفظه وقوله ومقتضياته

بالجر عطف على رضوان الله وقوله الجنة ادناها مبتداء وخبر والجملة صلة
الموصول وقوله وتأسيس هذا بالنصب عطف على اسم ان اعنى تأسيس
ذالك وقوله على ما هم بسببه الخ عطف على خبر ان اى على امر يحفظه الخ فيكون
من قبيل عطف الامرين بحرف واحد على معمولين مختلفين لعامل واحد و
قوله على ما هم بسببه على صدد الوقوع الخ هم مبتداء خبره على صدد الوقوع
وقوله بسببه حال والجملة صله الموصول والمعنى وانما رشحه باختياره
فى النار ووضعه فى مقابلة الرضوان تنبيها على ان تأسيس هذا اى
الثانى من التأسيس على ما اى على امرهم بسبب ذلك الامر كائنون على صدد
الوقوع فى النار ساعة فساعة ومنشاء هذا المعنى قوله تعالى على شفا جرف
هار لما عرفت ان اساسهم الذى هو الريب والنفاق هو ارض الاساس
واضعفها واسرعها انطماسا وقد بنوا امر دينهم على مثل ذلك الاساس
فمعنى ساعة فساعة التدريج وذلك مستفاد من وضع البناء على مكان
واه فان شاء مثله ان يؤول شيئا فشيئا الى الخراب ولا يخفى ان هذا
البيان ايضا مما زاده المص ههنا على تقرير الكشاف فبا طنابه الذى
سلك اليه فى سبكه ههنا اظهر اليد البيضاء كساه الله تعالى جلابيب
رضوانه **قوله** وقرئ اساس بنيانه واس بنيانه على الاضافة الاول بفتح
الهمزة والثانى بضمها وتشديد السين **قوله** واسس واساس واساس بالكسر
وثلثتها جمع اس ذكر اصحاب جمع الاس بالضم والتشديد اساس بكسر الهمزة
مثل عس وعساس وجمع الاساس اسس بضم الهمزة والسين مثل قذال و
قذل وجمع الاسس آساس مثل سبب واسباب والاسس مقصور الاساس
فقول المص الاسس بضمتين والآساس بالمد والاساس بكسر الهمزة جمع اس
محل بحث فان الاسس جمع اساس والآساس جمع اسس مقصور اساس وجمع
الاس بالضم انما هو الاساس بكسر الهمزة وقد يجاب بان ثلثتها لما كانت بمعنى
واحد جعلت بمنزلة لفظ واحد وفيه نظر **قوله** مصدر اريد به المفعول
اى البنيان فى بنيانهم مصدر بنى يبنى بناء وبنيانا لكن اريد به ههنا
المفعول اى المبنى **قوله** وليس بجمع ولذلك قد يدخله التاء اى لاجل انه مفرد
ليس بجمع قد يدخل التاء فيه فقالوا بنيانة **قوله** ووصف بالمفرد عطف
على قد يدخل اى ولاجل كونه مفردا ليس بجمع وصف بالمفرد حيث قال الذى
ولو كان جمعا لقيل التى **قوله** واخبر عنه بقوله ريبة عطف على وصف
بالمفرد اى لاجل انه مفرد ليس بجمع قد يدخل التاء فيه ووصف بالمفرد
واخبر عنه بقوله ريبة لان ريبة خبر عن البنيان ولا يزال فعل من الافعال
الناقصة التى تدخل على المبتداء والخبر فاستدل المص على كون البنيا ن ههنا
مفردا لا جمعا بثلثة اوجه واورد على الوجه الاول ان الجمع قد تلحقه التاء
كساكفة فى جمع اسكاف وصياقلة وصيارفة مع ان مراد القائل انه اسم
جنس يفرق بينه وبين مفرده بالتاء وقد يجاب بان مراد القائل اى

اى المستدل على كونه جمعا بذلك ان فعلان فى الجمع لا تلحقه التاء واورد
على الثالث ايضا بان الاخبار بريبة عن البنيان لا يدل على ذلك اذ يقال
الحيطان منهدمة والجبال راسية وفيه ان تاء ريبة ليس تاء منهدمة و
راسية اذ التاء فيهما للوحدة لا فيهما فلا يناسب كونه خبرا عنه اذا كان
جمعا على انا نقول الدليل النحوى مثل فى الضعف فيقال اضعف من حجة
نحوى **قوله** ثم لما هدمه الرسول عليه السلام رسخ ذلك فى قلوبهم الخ فى
الكشاف فمعنى قوله لا يزال بنيانهم الذى بنوا ريبة فى قلوبهم لا يزال هدمه
سبب شك ونفاق زائد على شكهم ونفاقهم لا يزول وسمه على قلوبهم ولا
يضمحل اثره انتهى وهذا السبك من الزمخشرى يشعر بحذف المضاف فى موضعين
احدهما فى بنيانهم والثانى فى ريبة اى سبب ريبة وسبك المص اعنى قوله
والمعنى ان بنائهم هذا لا يزال سبب شكهم وتزايد نفاقهم يشعر بالثانى
دون الاول **قوله** قطعا بحيث لا يبقى لها قابلية الادراك والاضمار قطعا
بكسر القاف وفتح الطاء اى الا ان فرض قلوبهم تتقطع وتتفرق قطعا قطعا
قوله والاستثناء من اعم الازمنة فالمستثنى منه فى قوله الا ان تقطع قلوبهم
محذوف هو اعم الازمنة او اعم الاحوال والتقدير لا يزال بنيانهم ريبة
فى كل وقت الا وقت تقطع قلوبهم او فى كل حال الا حال تقطعها فيكون
الاستثناء على كل من التقديرين متصلا فعلى الاول يكون ظرفا وعلى الثانى
يكون حالا **قوله** وقيل المراد بالتقطع ما هو كائن بالقتل او فى القبر او فى النار
وقيل التقطع بالتوبة ندما واسفا فى التفسير الى الفرج قوله لا يزال بنيانهم الذى بنوا ريبة
فى قلوبهم وفيها ثلثة اقوال احدها شكا ونفاقا لانهم كانوا يحسبون انهم محسنون
فى بنائه قاله ابن عباس وابن زيد والثانى حسرة وندامة لانهم ندموا على
بنيانه قاله ابن السائب ومقاتل والثالث لا يزال هدم بنيانهم حزازة
وغيظا فى قلوبهم قاله السدى والمبرد ثم قال قوله الا ان تقطع قلوبهم
وفيه قولان احدهما الا ان يموتوا قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة فى آخرين
والثانى الا ان يتوبوا توبة تتقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم
ذكره الزجاج **قوله** ولو قطعت على البناء للفاعل والمفعول اى وقرئ ولو
قطعت على البناء للفاعل او المفعول فى الكشاف وفى قراءة عبد الله ولو
قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول او كل
مخاطب انتهى فتكون النظم الشريف على هذا من قبيل اطلبوا العلم ولو بالصين
فيكون السبك الشريف على هاتين القراءتين اشد مبالغة من صورة
الاستثناء من صورة الى لان النسق الشريف يفيد ان ريبتهم على هاتين
الصورتين تنقضى بعد وقوع التقطع واما فى الوجهين المذكورين فى صورة
لو فالنسق الشريف يفيد ان ريبتهم تدوم وتبقى ولا تنقضى ابدا حتى لو فرض
تبدد قلوبهم وتفرقها قطعا واجزاء فالريبة فيهم على حالها فيكون الكلام
ع فى غاية المبالغة ولعل قول المص وهو فى غاية المبالغة بالنسبة الى الكلام

ترك فيه هذا الاستثناء الذى هو من عموم الازمان او الاحوال قال الله تعالى
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم الآية قال المفسرون من اصحاب
الروايات عن محمد بن كعب القرظى لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ليلة العقبة بمكة وهم سبعون نفسا قال عبد الله بن
رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربى ان تعبدوه
ولا تشركوا به شيئا ولنفسى ان تمنعونى مما تمنعون منه انفسكم واموالكم
قالوا فاذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل
فنزلت هذه الآية قوله مذكور فيهما كما اثبت فى القرآن فى حاشية الشيخ
زكريا اى اخبر بان هذا الوعد الذى وعده للمجاهدين فى سبيله وعد ثابت
قد ذكره فى التورات والانجيل كما اثبته فى القرآن وفى تعبيره فى الاولين بذكر
الوعد وفى الثالث بثبوته اشارة الى ان الثابت فيه ثابت لم يبدل بخلافهما
وهذا فان الكشاف حيث عبر فى الموضعين بالثبوت وجعل ثبوت الوعد
فى القرآن اصلا وفى اللذين قبله فرعا مع تأخر نزول القرآن عن نزولهما نظرا
الى اصالة القرآن حيث لم يبدل ولم ينسخ بخلافهما قوله ومن اوفى بعهده
من الله مبالغة فى الانجاز وتقرير لكونه حقا فى الكشاف ولا ترى ترغيبا
فى الجهاد احسن منه وابلغ قال العلامة الطيبى وذلك ان الله تعالى لما
مثل صورة بذل المؤمنين انفسهم واموالهم وصورة اثابته عز وجل
اياهم بالجنة بالبيع والشرى اتى بقوله يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون
بيانا لكون مكان التسليم المعركة لان البيع سلم ومن ثمة قيل بان لهم الجنة
ولم يقل بالجنة وابرز الامر فى صورة الخبر ثم الزم البيع من جانبه وضمن ايصال
الثمن اليهم بقوله وعدا عليه حقا اى لا اقالة ولا استقالة من حضرة العزة
سبحانه وتعالى ثم ما اكتفى بذلك بل علق الصكوك المثبت فيها هذه المبايعة
وهى التورية والانجيل والفرقان واذن بالتسجيل ايضا وهو قوله ومن اوفى
بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم وخصه باسمه الجامع ووصفه موضع
المضمر وابرز التركيب فى صورة الانشائية ثم ختمها بفذلكة حسنة على
سبيل التذييل وهو قوله وذلك هو الفوز العظيم قال المحقق التفتازانى
حيث ابرزه فى صورة عقد جعل فيه احد العاقدين ذاته الشريفة والبدل
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولم يجعل المعقود عليه
ان يصيروا مقتولين البتة بل يقتلون ايضا وفيه انتقام من الاعداء
فى الدنيا وجعل الوعد حقا ثابتا فى كتبه التى لا يأتيها الباطل والواعد
من لا احد اوفى بالعهد منه واوجب الاستبشار بهذا البيع دلالة على غاية
الربح وحكم بان ذلك المشار اليه المفخم هو الفوز العظيم كانه لا فوز عظيم
سواه قال تعالى التائبون الآية فى تفسير ابى الفرج سبب نزولها انه لما نزلت
التى قبلها قال رجل يا رسول الله وان زنا وان سرق وان شرب الخمر فنزلت
هذه الآية قاله ابن عباس قال الزجاج يصلح الرفع ههنا على وجوه احدها المدح

احدها المدح كأنه قال هؤلاء التائبون ويجوز ان يكون على البدل والمعنى
المعنى يقاتل التائبون فهذا مذهب اهل اللغة والذى عندى انه دفع
بالابتداء وخبره مضمر المعنى ومن ذكر معهم لهم الجنة وان لم يجاهدوا اذا لم
يقصدوا ترك الجهاد ولا العناد لان بعض المسلمين يجزى عن بعضهم
فى الجهاد قال الامام الواحدى فى الوسيط وهذا الذى قاله الزجاج حسن
لانه وعد لجميع المؤمنين بالجنة واذا جعل قوله تعالى التائبون تابعا لاول
الكلام كان الوعد بالجنة خالصا للمجاهدين الموصوفين بهذه الصفات
انتهى قلت لكن سبب النزول الذى ذكره الحافظ ابو الفرج يشعر بتعلقه
لاول الكلام قوله والمراد بهم المؤمنون المذكورون هذا هو الملايم لما
روى عن ابن عباس فى سبب نزول الآية قوله ويجوز ان يكون مبتداء
خبره محذوف تقديره الخ وهو المعنى الذى ذهب اليه الزجاج قوله اى التائبون
عن الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال فى تفسير ابى الفرج وللمفسرين
فى قوله التائبون قولان احدهما الراجعون عن الشرك والنفاق والمعاصى
والثانى الراجعون الى الله فى فعل ما امر واجتناب ما حظر قوله وقرئ بالياء
نصبا على المدح او جرا صفة للمؤمنين وهذه القراءة ايضا توافق المعنى
الاول فلذا ذكر المص المعنى الذى ذكره الزجاج بصيغة التمريض حيث قال
ويجوز قوله لقوله عليه السلام سياحة الصوم ذكره الواحدى فى الوسيط
بلا سند قوله او السائحون للجهاد وطلب العلم فى تفسير ابى الفرج فى السائحين
اربعة اقوال احدها الصائمون قاله ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وقتادة
فى آخرين قال الفراء ويرى اهل النظر ان الصائم انما سمى سائحا تشبيها
بالسائح لان السائح لا زاد معه والعرب تقول للفرس اذا كان قائما لا علف
بين يديه صائم وذلك ان له قوتين غدوة وعشية فشبه به صيام الآدمى
لتسحره وافطاره والثانى انهم الغزاة قاله عطاء والثالث طلاب فى العلم
قاله عكرمة والرابع المهاجرون قاله ابن زيد قوله والعاطف فيه للدلالة
الخ والعاطف مبتداء وفيه اى فى قوله والناهون حال وللدلالة خبر المبتداء
قوله وفى قوله تعالى الخ عطف على ما تقدم من الجار والمجرور فيه قوله للتنبيه
على ان ايمانهم الخ اى والعاطف فى قوله تعالى والحافظون لحدود الله للتنبيه
على ان ما قبله من قوله التائبون الى قوله والحافظون لحدود الله مفصل
الفضائل بكسر الصاد وتشديدها خبران وهذا اى والحافظون لحدود الله
مجملها بكسر الجيم الثانى ورفع الاول خبر هذا قوله روى انه عليه السلام قال
لابى طالب لما حضره الوفاة قل كلمة لك احاج بها عند الله فابى فقال لا ازال
استغفر لك ما لم انه عنه فنزلت اخرجه البخارى ومسلم فى الصحيحين عن الزهرى
عن سعيد بن المسيب عن ابيه بلفظ ان ابا طالب لما حضرته الوفاة دخل
عليه رسول الله وعنده ابو جهل وعبد الله بن ابى امية فقال اى عم قل معى
لا اله الا الله احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وابن ابى امية يا ابا طالب

ارغب عن ملة عبد المطلب فلم يزالا يكلمانه حتى قال آخر شيء كلمهم على ملة عبد المطلب فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لاستغفرن لك ما لم انه عنك فنزلت ما كان للنبي والذين آمنوا الآية ونزلت انك لا تهدي من احببت انتهى في تفسير الثعلبي وقال الحسن ابن الفضل وهذا بعيد لان السورة من آخر ما نزل من القرآن ومات ابو طالب في عنفوان الاسلام والنبي عليه السلام بمكة انتهى وكان منشأ الاشكال ههنا ان ما قبل هذه الآية آيات نزلت بعد غزوة تبوك فظن القائل ان هذه الآية ما كان للنبي الآية نزلت ايضا بعدها ولا يلزم ذلك اذ يجوز ان يكون آية او آيات مكية اي نزلت في مكة مع كون السورة التي فيها هذه الآية او الآيات مدينة اي نزلت في المدينة كما تقدم ذلك مرارا والقرينة على ذلك كون الحديث مما خرجه الشيخان وكونه في سبب النزول وقد اجمع اهل الحديث على ان قول الصحابي في سبب النزول في حكم الحديث المرفوع ثم ان الحديث المذكور معتضد اذ روي نحوه عن ابن عباس وعلي رضي الله تعالى عنهما ومحمد بن كعب القرظي ويؤيد ما ذكرنا في دفع الاشكال من نزول الآية قبل الهجرة ما اخرجه ابن سعد وابن عساكر عن علي رضي الله تعالى عنه قال اخبرت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بموت ابي طالب فبكى فقال اذهب فغسله وكفنه وواره غفر الله ورحمه ففعلت وجعل رسول الله يستغفر له اياما ولا يخرج عن بيته حتى نزل عليه جبرئيل بهذه الآية ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين انتهى اذ لا معنى لمكثه عليه السلام في بيته وعدم خروجه للناس مقدار قريب من ثمان سنين حتى يأتي جبرئيل عليه السلام بهذه الآية وهو ظاهر لا سترة فيه ونحو هذا الحديث وان لم يكن مثل حديث الصحيحين في الصحة والثبوت الا انه يستعمل مثله في الاعتضاد والاستشهاد قوله وقيل لما فتح مكة خرج الى الابواء فزار قبر امه ثم قام مستعبرا فقال اني استأذنت ربي في زيارة قبر امي فأذن لي واستأذنته في الاستغفار لها فلم يأذن لي وانزل علي الآيتين الابواء بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة والمد جبل بين مكة والمدينة وعنده بلد ينسب اليه ومستعبرا بمعنى باكيا يقال استعبر بالبكاء اي بالغ فيه في الكشاف وهذا اصح لان موت ابي طالب كان قبل الهجرة وهذا آخر ما نزل بالمدينة انتهى قلت اخرجه الطبراني بسند ضعيف فبعد ذلك كيف يكون مثله اصح من الاول الذي اتفق عليه الشيخان واعتضد برواية مثله راو آخر من الصحابة مثل علي وابن عباس ومن التابعين مثل محمد بن كعب القرظي ثم الاولى للمصنف ان يسقط دوي ههنا اذ هذه الصيغة عند المحدثين شعار التمريض وقد تحققت ان الحديث مما اتفق عليه الشيخان والاحاديث اصح من مثله بعد كتاب الله تعالى تنبيه زيارة النبي عليه السلام قبر امه في الابواء واستيذانه عليه السلام في الاستغفار لها ونهيه عليه السلام عن ذلك كله ثابت بالرواية الصحيحة

الصحيحة وانما الشأن في كون ذلك سببا لنزول هاتين الآيتين كما رواه الطبراني ثم جواب صاحب التقريب بانه يجوز ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يستغفر له الى حين نزولها فان التشديد فان التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة يرد عليه انه ان اراد انه عليه السلام دام في الاستغفار له من اول الاسلام الى نزول هذه الآية بعد غزوة تبوك فهو مستبعد جدا اذ الانبياء عليهم السلام لا يقرون على الخطاء كما بين في موضعه وان اراد انه اشتغل بالاستغفار الى ان نزل هذه الآية بعيد موت ابي طالب فلا بد من انضمام ما قلنا في تمام الجواب ولم يذكره ولا دل عليه شيء من سبكه فالجواب غير تام بهذا النسق فقول العلامة الطيبي في جواب صاحب التقريب هذا هو الحق مما فيه وكذا الكلام في ارتضاء المحقق التفتازاني هذا الجواب وامضائه مما فيه ايضا ثم الحصر المذكور في جواب صاحب التقريب بقوله التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة محل كلام تنبيه آخر ان الحاكم صاحب المستدرك ذكر حديثا الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابيه على ظن انه لم يخرجه احد من الشيخين وعد هذا من غفلات الحاكم فيه كما عد منها ذكره في المستدرك احاديث ضعيفة بل موضوعة على انها احاديث صحيحة استدرك بها على الصحيحين قوله وانزل علي الآيتين على تشديد المثناة التحتية والمراد من الآيتين آية ما كان للنبي وآية وما كان استغفار ابراهيم قوله وفيه دليل على جواز الاستغفار لاحياهم اي وفي التقييد بقوله من بعد ما تبين لهم اصحاب الجحيم المفسر بموتهم على الكفر دليل على جواز الخ قال الشيخ زكريا وهو كذلك لكنه منسوخ او مؤول بان المراد بالاستغفار التوفيق والاسلام قوله فانه طلب توفيقهم اي فان الاستغفار لاحيائهم معناه طلب توفيقهم للايمان بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله ويدل عليه قراءة اباه بفتح الهمزة والموحدة التحتانية اي ابا ابراهيم وقد كان في القراءة بالضمير المنصوب المنفصل ايضا دلالة على ذلك الا ان قراءة من قرأ بالتركيب الاضافي نص صريح في ذلك دون القراءة بالضمير المنصوب فانه يحتمل لذلك غيره قال ابو حيان قراءة اباه بالموحدة التحتانية قراءة الحسن وابن السميقع وابن نهيك ومعاذ القاري وحماد الرواية قال الجلال السيوطي قد عدوا هذه تصحيفا لا قراءة رايت في بعض الكتب ان ابن المقفع صحف في القرآن ثلثة احرف لو قرئ بها لكان لكل منها وجه قوله عن موعدة وعدها اياه قال اباه بالموحدة وقوله في عزة وشقاق قال في غرة بالغين المعجمة والراء وقوله شأن يغنيه قال يعنيه بفتح الياء وعين مهملة انتهى قلت ابن مقفع كان رجلا متهما بالزندقة والالحاد الا ان واحدا من هؤلاء الاربعة وهو حماد الرواية وان لم يكن موثوق الرواية في اللغات والقراءات الا ان الثلثة الآخر موثوق فيهما سيما الحسن البصري قوله او وعدها ابراهيم ابوه ابوه فاعل وعد وابراهيم مفعوله فاذا كان فاعل وعد ابوه يكون الضميران المنصوبان الاول راجعا

الى الموعدة والثانى الى ابراهيم واذا كان فاعل وعد ابراهيم يكون احدهما للموعدة
وثانيهما الى ابيه موافقاً لقراءة من قرأ اباه **قوله** وهى الموعدة يعنى على
تقدير ان يكون فاعل وعد ابوه يكون الموعدة عبارة عن وعد ابيه لابراهيم
الايمان بالله كما اذا كان الفاعل ابراهيم يكون الموعدة عبارة عن استغفاره
لابيه **قوله** والجملة لبيان ما حمله على الاستغفار له وهو فرط ترحمه ورقة
قلبه **قوله** مع شكاسته عليه يقال رجل شكس اى صعب الخلق وغليظ القلب
ويدل على كل من ذينك الامرين الذى تحقق احدهما فى ابراهيم والاخر فى ابيه
قوله تعالى حكاية عنهما قال اى ابوه لئن تنته لارجمنك واهجرنى مليا قال
اى ابراهيم سلام عليك سأستغفر لك ربى انه كان بى حفيا **قوله** وما
كان الله ليضل قوما اى ليسميهم ضلالا ويؤاخذهم مؤاخذتهم تبع المص
فى تفسيره الاضلال ههنا للزمخشرى ولم يحسن فى تفسير القرطبى وفى هذه
الاية رد على اهل الاعتزال حيث كانوا يقولون بانهم خلقوا هداهم وايمانهم
وضلالهم انتهى قال مولانا العلامة ليضل قوما اى ليخلق فيهم الضلال
ومن قال ليسميهم ضلالا فقد دس فيه مذهب الاعتزال كتب فى الحاشية ولم
يتنبه له القاضى فخذى حذوه انتهى قال العلامة الطيبى قول الزمخشرى ولا
يسميهم ضلالا قيل فيه ايماء الى مذهبه وقال الواحدى ليوقع الضلالة فى
قلوبهم وقلت بل الحق ما ذكره الزمخشرى لان الايات الثلث المصدرة بقوله
ما كان فى نظام واحد وهو فى الاية الاولى والثانية بمعنى لا ينبغى والمعنى
فى الاية الاولى لا يصح ولا يستقيم من المؤمنين ان يستغفروا للمشركين من بعد
ما بين الله تعالى لهم انهم من اصحاب الجحيم وكذلك لا يستقيم من لطف البارى
وافضاله ان يذم المؤمنين ويؤاخذهم ويسميهم ضلالا لاوين منهم ثم اوقع
حال الخليل عليه السلام بين الايتين مستطردا مؤكدا كالاعتراض ويؤيده
كلام القاضى وما كان ليضل قوما اى ليسميهم ضلالا ويؤاخذهم انتهى
وهذا كلام عجيب من العلامة الطيبى اذ قوله وكذلك لا يستقيم من لطف
البارى وافضاله الخ فى بيان قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما كلام يبتنى
على قاعدة اهل الاعتزال اى القول بالحسن والقبح العقليين وهذا الكلام
لا يلتئم على قاعدة الماتريدية ايضا اذ هم وان كانوا يقولون بالحسن والقبح
العقليين الا انهم لا يقولون بان الموجب هو العقل بل الموجب عندهم هو
الله تعالى وكذلك لا يقولون بان العقل حاكم على الله تعالى وهذا الكلام
اعنى لا يستقيم من لطف البارى الخ يبتنى على القول بان العقل حاكم على الله
تعالى ولقد اغتر مولانا سنان بهذا القول من العلامة الطيبى فزعم انه كلام
مستقيم فقال فى قول القاضى اى ليسميهم ضلالا انما فسره به مع ان الاضلال
فى عرف القرآن بمعنى خلق الضلالة لكونه المناسب للمقام لان المقصود
نفى كون فعل العبد قبل ورود النهى ضلالا لا لابيان ان الله تعالى لا يخلقه
قبل وروده وليس فيه دس مذهب الاعتزال كما توهم انتهى قلنا ان اراد بقوله

بقوله ان المقصود نفى كون فعل العبد الخ توجيه كلام الزمخشرى فهو فاسد
اذ مذهبه انه تعالى منزه عن خلق الضلال فى العبد ابدا كما هو تعالى منزه
عن الحدوث وان اراد بهذا القول توجيه كلام المصنف فلا يجدى به نفعا اذ
خلق الضلال وان ثبت فى حقه تعالى عند المص الا ان هذا التشبث يوهم
مذهب الخصم وايراد مولانا العلامة بدس مذهب الاعتزال ليس على المص بل
على الزمخشرى وايراده على المص انما هو باشارة هذا التقرير الموهم لمذهب
الاعتزال مع انه من اهل السنة حيث قال ولم يتنبه له القاضى فخذى حذوه
اى سلك الى مسلك هو مسلك الاعتزال فالقول بانه انما سلك اليه لنكتة
لا يجدى نفعا لمضرة ايهام التقرير لمذهب الخصم ومن المحررين الغافلين
ههنا الشهاب الخفاجى حيث زعم ان كلام الطيبى مستقيم ههنا وان توجيه
مولانا سنان على سنن الاستقامة فمشى على سننهما **قوله** اولمن استغفر
عطف على الرسول بزيادة التصريح باللام والتقدير بان لعذر الرسول ولعذر
من استغفر فكلمة من اريد بها المؤمنون ما عدا الرسول بقرينة المقابلة لهم
يكن كلمة او فى مخرجه بل الظاهر الواو والعطف وان اريد بكلمة من معنى عاما
شاملا للرسول والمؤمنين يكون كلمة او فى مخرجه الا انه لا يخلو الكلام عن نوع
خدشة فالظاهر تبديل او العطف بواوه **قوله** وقيل انه فى قوم مضوا على الامر
الاول فى القبلة والخمر وفى المعالم قال مقاتل والكلبى هذا فى المنسوخ وذلك
ان قوما قدموا على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم تكن الخمر حراما ولا القبلة
مصروفة الى الكعبة وهم على ذلك ثم حرمت الخمر وصرفت القبلة ولا علم لهم
بذلك ثم قدموا بعد ذلك الى المدينة فوجدوا الخمر قد حرمت والقبلة قد
صرفت فقالوا يا رسول الله قد كنت على دين ونحن على غيره ونحن ضلال فانزل
الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ان
الله بكل شئ عليم انتهى فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى قوله وما كان الله ليضل
قوما الاية سبب نزولها انه لما نزلت الفرائض وجاء النسخ وقد غاب قوم
وهم يعملون بالامر الاول مثل امر القبلة والخمر ومات اقوام على ذلك سألوا
رسول الله عن ذلك فنزلت هذه الاية قاله ابو صالح عن ابن عباس وقال
قوم المعنى انه بين لهم ان لا يأخذهم بالاستغفار للمشركين قبل تحريمه فاذا
حرمه ولم يمتنعوا عنه فقد ضلوا انتهى والمص اخر ومرض ما قدمه ورجحه
ابن الجوزى وقدم ما اخره الا ان المص فى تقديم ما قدمه ليس برأى رآه ذلك
من عنده بل تبع فى ذلك للامام الثعلبى والواحدى والبغوى حيث قدم كل منهم
المعنى الذى ذكره المص اولا على غيره من المعانى الا ان الامام الثعلبى والبغوى
ذكر هذا المعنى الذى اخره المص ومرضه على ان مداره على الكلبى ومقاتل
فلذا اخراه وتبعهما المص فلعل الحافظ ابا الفرج ابن الجوزى اطلع على ما لم يطلعا
عليه من رواية هذا الوجه من ابن عباس فلذا خالفهما فقدم ما اخراه و
اخر ما قدماه والامام الواحدى اقتصر على ذلك المعنى اعنى الذى قدماه ولم يذكر

غيره فى الكشاف وما كان الله ليضل قوما الآية يعنى ما امر الله باتقائه واجتنابه كالاستغفار للمشركين وغيره مما نهى عنه وبين انه محظور لا يؤاخذ به عباده الذين هداهم للاسلام ولا يسميهم ضلالا ولا يخذلهم الا اذا اقدموا عليه بعد بيان حظره عليهم وعلمهم بانه واجب الاتقاء والاجتناب واما قبل العلم و البيان فلا سبيل عليهم كما لا يؤاخذون بشرب الخمر ولا ببيع الصاع بالصاعين قبل التحريم وهذا بيان لعذر من خاف المواخذة بالاستغفار للمشركين قبل ورود النهى انتهى فهذا التسبك من الزمخشرى احسن من سبك المص اذ ليس فيه تعريض ما روى عن ابن عباس كما فى سبك المص بل ادرج ذلك المعنى فى المعنى الذى قدمه هؤلاء الاعلام اعنى الثعلبى والواحدى والبغوى وغيرهم على سبيل التسطير بدون اشراب التمريض نعم فى سبكه اعتزال حيث قال ولا يسميهم ضلالا او تبعه المص فى هذا التعبير ولم يحسن كما عرفت **قوله** فيعرف امرهم فى الحالين اى قبل البيان وبعده **قال** تعالى لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والانصار قال الامام الثعلبى وغيره اختلفوا فى معنى التوبة على النبى عليه السلام فقال اهل التفسير بسبب اذنه للمنافقين بالتخلف عنه قال اهل المعانى هو مفتاح كلام لما كان هو سبب توبتهم ذكر معهم كقوله فان لله خمسه وللرسول ونحوه والمهاجرين والانصار انتهى يعنى ان قوله تعالى والمهاجرين والانصار ايضا ذكرا استطرادا لابتداء الكلام وافتتاحه معهم ايضا فالمقصود بالبيان ههنا انما هو توبة الله على الثلثة الذين خلفوا **قوله** او برأهم عن علقة الذنوب كقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر او برأهم عطف على مقدر مفسر لتاب اى لقد تاب الله على المذكورين اى وفقهم للتوبة من اذنهم للمنافقين فى التخلف او برأهم من علقة الذنوب اى نزههم واخلاهم عن علقة الذنوب وتشبثها بهم فعلقة بضم العين المهملة وسكون اللام قال مولانا سنان التبرئة عن علقة الذنوب اى الاخلاء عنها هو المتناول للاخلاء اصلا كما للنبى عليه السلام او محوا كما للمهاجرين والانصار فان المراد بالذنب فى ليغفر لك الله الآية هو ترك الاولى باتفاق المفسرين **قوله** اذ ما من احد الا وله مقام يستنقص دونه ما هو فيه معنى هذا الكلام ان كل احد له صلاحية واستعداد لمقام اعلى وافضل من مقامه الذى هو فيه بالفعل ويعد هذا المقام الذى هو فيه ناقصا بالنسبة الى ذلك المقام الذى يستعد له لكونه افضل واشرف واعلى من المقام الذى هو فيه فالسين فى يستنقص للاعتقاد وما عبارة عن المقام والضمير المرفوع المنفصل راجع الى احد والمجرور المتصل فى فيه راجع الى ما والموصول مع صلته فاعل يستنقص ودون ظرف بمعنى عند والضمير المجرور المتصل راجع الى ما وجملة يستنقص صفة مقام منكور **قوله** والترقى اليه توبة من تلك النقيصة والضمير المجرور فى اليه راجع الى المقام المذكور **قوله** واظهار لفضلها بانها مقام الانبياء والصالحين عطف على الخبر السابق اعنى توبة والجار فى بانها متعلق باظهار **قوله** تعقب لعشرة على بعير واحد استيناف بيانى لما قبله

تغير زنخ الدهن

لما قبله من قوله كانوا فى عسرة الظهر **قوله** والزاد عطف على الظهر اى كانوا فى عسرة الزاد فى الكشاف وفى عسرة من الزاد تزودوا التمر المدود والشعير المسوس والاهالة الزنخة وبلغت بهم الشدة ان اقتسم التمرة اثنان وربما مصها الجماعة ليشربوا عليها الماء **قوله** والماء بالجر عطف على الزاد اى وكانوا فى عسرة من الماء **قوله** حتى شربوا الفظ فى الكشاف حتى نحروا الابل واعتصروا فروثها انتهى الفرث السرجين ما دام فى الكرش الفظ ماء الكرش يعتصر ويشرب فى المفاوز وقد فظه وافتظه عصره حتى قيل ان الرجل لينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه ويجعل ما بقى على كبده **قال** تعالى من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم قال الزجاج من بعد ما كادوا ينصرفون عن غزوتهم للشدة ليس انه زايغ عن الايمان كذا فى الوسيط فى تفسير ابى الفرج وفى معنى الكلام ثلثة اقوال احدها تميل الى التخلف عنه وهم ناس من المسلمين هموا بذلك ثم لحقوه قال ابو صالح عن ابن عباس والثانى ان القلوب مالت الى الرجوع للشدة التى لقوها ولم تزغ عن الايمان قاله الزجاج والثالث ان القلوب كادت تزيغ بلغا بالجهد والشدة ذكره الماوردى **قوله** وفى كاد ضمير الشان قال التفتازانى اذ لا سبيل الى جعل قلوب اسم كاد لما ذكروا من ان تقديم خبره على اسمه خلاف موضع العربية ولا الى جعله من باب التنازع واعمال الثانى والا لقيل كادت **قوله** او ضمير القوم الذى دل عليه ذكر المهاجرين والانصار والقوم مفرد اللفظ مجموع المعنى فيجوز افراد الفعل المسند الى ضميره باعتبار اللفظ **قوله** والعائد عليه الضمير فى منهم اى العايد الى القوم الضمير فى منهم اورد عليه بانه مخالف لما اشتهر فى النحو من ان خبر افعال المقاربة لا يكون الا مضارعا رافعا لضمير اسمها فاذا قدرنا فيها ضمير الشان او ضمير القوم كانت الجملة بعدها خبرا لها ولا يكون المرفوع فيها ضميرا راجعا الى اسم كاد ولو جعل من باب التنازع لانه كان ينبغى ان يقال كادت او كدن على ما يقتضيه مذهب البصريين فانهم يختارون اعمال الثانى ويضمرون الفاعل على وفق الظاهر وكاد يفيد مجرد المقاربة مطلقا وعند آخرين المقاربة مع عدم الوقوع فهذه التوبة المذكورة بعدها توبة عن تلك المقاربة **قوله** او المراد انه تاب عليهم لكيدودتهم هى مصدر كاد مثل الكينونة والكيدودة قال التفتازانى اى تاب عليهم لاجل كيدودتهم الزيغ لانها نوع جريمة يحتاج صاحبها الى ان يتوب عنها **قال** تعالى وعلى الثلثة الذين خلفوا فى تفسير ابى الفرج وقرأ ابو رزين وابو مجلز و الشعبى وابن يعمر خالفوا بالف وقرأ معاذ القارى وعكرمة وحميد خلفوا بفتح الخاء واللام مخففة وقرأ ابو الجوزاء وابو العالية خلفوا بفتح الخاء واللام مع تشديدها وهؤلاء هم المرادون بقوله وآخرون مرجون وقد تقدمت اسماؤهم وفى معنى خلفوا قولان احدهما خلفوا عن التوبة قاله ابن عباس ومجاهد فيكون المعنى خلفوا عن توبة الله على ابى لبابة واصحابه

اذ لم يخضعوا كما خضع اولئك والثانى خلفوا عن غزوة تبوك قاله قتادة وحديثهم مندرج فى توبة كعب بن مالك وقد رويتها فى كتاب الحدايق قوله
او خلف امرهم على بناء صيغة المجهول اى اخر امرهم فانه عليه السلام قال لكعب بن مالك وكان انصاريا شهد بيعة العقبة حين اعترف بذنبه
وقال انما تخلفت لمجرد الكسل وقلة الاهتمام قم عنى حتى يقضى الله فيك وكذلك قال لصاحبيه هلال بن امية ومرارة بن الربيع قوله فانهم مرجون
على صيغة اسم المفعول من ارجاء بمعنى اخر تعليل الارادة المعنى الثانى قوله اى برحبها اشار به الى ان كلمة ما مصدرية والرحب بضم الراء مثل حسن
بمعنى الاتساع قوله وهو مثل لشدة الحيرة فان من خاف عن اصابة مكروه لا يجد موضعا يختفى فيه مع سعة الدنيا قوله قلوبهم فى حاشية الطيبى
او لا يجوز ان يجرى الانفس وهى الذوات على معناها الحقيقى لان الضيق والسعة لا يستعملان فيها فيكون مجازا عن القلوب لان النفوس بها كقوله
المرء باصغريه اى القلب واللسان قال التفتازانى فسر الانفس بالقلوب لانه لا معنى لتغيير الذوات سيما على الذوات انتهى اى ولى انفسهم لفظ
عليهم فلو اريد بانفسهم ذواتهم دون قلوبهم لكان المعنى ضاقت على ذواتهم ذواتهم قوله من فرط الوحشة والغم بحيث لا يسعها انس وسرور
فى الوسيط قال كعب بن مالك ونهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كلامنا ولم ينه عن كلام احد من المتخلفين غيرنا فاجتنب الناس
كلامنا ولبثت كذلك حتى طال على الامر وما من شئ اهم الى من ان اموت فلا يصلى على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او يموت رسول الله وهو
فاكون من الناس بتلك المنزلة فلا يكلمنى احد منهم ولا يصلى على قال فجعلت اخرج الى السوق ولا يكلمنى احد وتنكرلنا الناس حتى ما هم بالذى نعرف
وتنكرت لنا الحيطان حتى ما هى بالحيطان التى نعرف وتنكرت لنا الارض حتى ما هى بالارض التى نعرف وكنت اقوى اصحابى فكنت اخرج فاطوف فى
الاسواق وآتى الى المسجد فادخل وآتى النبى فاسلم عليه فاقول هل حرك شفتيه بالسلام فاذا قمت اصلى الى سارية نظرالى بموخر عينيه واذا نظرت
اليه اعرض عنى واستكان صاحباى فجعلا يبكيان الليل والنهار لا يطلعان روسهما قال فبينما انا اطوف بالسوق اذا رجل نصرانى جاء بطعام له يبيعه
يقول من يدل على كعب بن مالك فطفق الناس يشيرون له الى فاتانى بصحيفة من ملك غسان فاذا فيها اما بعد فانه بلغنى ان صاحبك قد جفاك
واقصاك ولست بدار مضيعة ولا هوان فالحق بنا نواسك فقلت هذا ايضا من البلاء فسجرت لها التنور واحرقتها فلما مضت اربعون ليلة
اذ رسول من النبى عليه السلام اتانى فقال اعتزل امراتك فقلت اطلقها فقال لا ولكن لا تقربنها فجاءت امرأة هلال بن امية فقالت يا رسول الله
ان هلال بن امية شيخ ضعيف فهل تأذن لى ان اخدمه قال نعم ولكن لا يقربنك

لا يقربنك قالت يا نبى الله والله ما به حركة لشئ ما زال مكبا يبكى الليل والنهار مذ كان من امره ما كان قال تعالى وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه
فى الوسيط وظنوا ايقنوا ان لا ملجأ لا معتصم من الله من عذاب الله الا اليه الا به قوله وظنوا وعلموا العلم عند المتكلمين بمعنى اليقين فلو قال
ايقنوا مثل الوسيط لكان اولى قوله بالتوفيق للتوبة فسر المص هنا قوله ثم تاب بثلثة اوجه الاول هذا ولو قال وفق للتوبة بصيغة الماضى لكان
اظهر وانسب ولم يتعرض فى الوجه الاول لتصحيح معنى ليتوبوا كما تعرض فى الوجهين الآتيين لظهور التعليل على هذا الوجه اذ اتصافهم بالتوبة وكونهم
تائبين ينشاء من توفيق الله تعالى اياهم للتوبة قوله او انزل قبول توبتهم ليعدوا فى التوابين هذا هو الوجه الثانى فمعنى ثم تاب انزل قبول
توبتهم فعلم الناس كونهم تائبين فتركوا الهجر والاعراض عنهم فجالسوهم وخالطوهم والتفسير المناسب للتعليل ح اعنى ليتوبوا ليعدوا فى التوابين
فان عد الناس اياهم من العصاة كان سبب هجرهم واعراضهم عنهم وليعدوا على صيغة المجهول قوله او رجع عليهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى هذا
هو الوجه الثالث فلما كان التوبة عليهم علمت من قوله وعلى الثلثة الذين خلفوا فذكر التوبة بعده بقوله ثم تاب عليهم تكرارا فدفعه بقوله ان
معنى ثم تاب رجع عليهم بالقبول والرحمة مرة اخرى فالتعليل المناسب ح ليستقيموا على توبتهم كما ذكره اى ليدوموا وليثبتوا على توبتهم فى الكشاف
او ليتوبوا ايضا فى المستقبل ان فرطت منهم خطيئة علما منهم ان الله تواب على من تاب محصل الكلام انه استصعب ههنا ورود ثم تاب عليهم
ليتوبوا اذ قوله وعلى الثلثة عطف على النبى فيكون المعنى تاب الله على الثلثة ايضا فيكون ثم تاب عليهم تكرارا لان تاب اذا اسند الى الله يكون
بمعنى قبل التوبة فيكون تاب فى الموضعين اعنى تاب المقدر فى قوله وعلى الثلثة وتاب المذكور بقوله ثم تاب عليهم بمعنى واحد فدفع المص
الاشكال بثلثة وجوه لا يقال الوجه الثانى والثالث اظهر فى دفع الاشكال فالمناسب تقديم كل منهما على الوجه الاول لانا نقول الوجه الاول ثبت
وروده فى كلام العرب اذ يقال تاب الله على عبده بمعنى وفق الله عبده التوبة كما يقال تاب الله على عبده بمعنى قبل الله توبة عبده بخلاف تاب الله
عليهم بمعنى انزل قبول توبتهم فانه لم يرد فى اصل اللغة فارتكب المجاز دفعا للاشكال وكذا الكلام فى الوجه الثالث اذ ورد تاب بمعنى رجع فى اصل اللغة
واما تاب بمعنى رجع كرة بعد كرة لم يرد سيما فى صيغة الماضى فارتكب ذلك دفعا للاشكال ولو قيل فى تاب الذى قدر فى قوله وعلى الثلثة الذين الخ بمعنى
وفق ثم قيل فى قوله ثم تاب عليهم تكرير للتأكيد وتنبيه على انهم وفقوا للتوبة من اجل ما كان بدوا من الضيق الارضى والقلبى والايقان المذكور لم
يكن بعيدا فكما حملنا تاب المقدر فى قوله وعلى الثلثة الذين الخ على المعنى الاول

كذلك تحمله على المعنى الثانى اى انزل قبول توبتهم وعلى المعنى الثالث اى رجع عليهم
بالقبول والرحمة مرّة بعد اخرى ثم نقول فى قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
تكرير للتأكيد وتنبيه الخ كما قلنا فى المعنى الاوّل ويؤيّد ما قلنا فى الوجوه
الثلثة ههنا انّ اهل المعانى قالوا انّ المقصود بالذكر ههنا هو توبة
الثلثة الذين خلّفوا وامّا توبة النبّى عليه السلام وتوبة المهاجرين
والانصار فانّما ذكرت لافتتاح الكلام وكذا الحال اذا لم يحمل الكلام على
الافتتاح ينبغى ان يكون توبة القبيلين اعنى توبة النبى والمهاجرين
والانصار وتوبة الثلثة متغايرتين اذ الثلثة خالفوا الامر وتخلّفوا
بخلاف النبى والمهاجرين والانصار ويؤيّد ما قلنا ايضا انّ الامام الثعلبى
والواحدى والبغوى من ابو الفرج قالوا فى قوله ثم تاب عليهم اعادة للتوكيد
لانّ ذكر التوبة على هؤلاء قد مضى فى قوله وعلى الثلثة الذين خلّفوا ثم قال
الواحدى ومعنى تاب عليهم ليتوبوا لطف لهم فى التوبة ووفقهم لها و
قال البغوى معنى ليتوبوا ليستقيموا قال ابو الفرج هذا المعنى مروى عن ابن
عبّاس ثم قال وقال غيره وفقهم للتوبة ليدوموا عليها ولا يرجعوا الى ما
يبطلها **قوله** لمن تاب ولو عاد فى اليوم مائة مرة حديث مرفوع اخرجه
ابو داود والترمذى والبزّار عن ابى بكر بلفظ ما اصرّ من استغفر وان عاد
فى اليوم سبعين مرّة وليس هو من كلام الزمخشرى وانّما اورده على طريق
الاقتباس ولعلّه ورد فى طريق آخر بلفظ مائة ولم اقف عليه نعم ورد ما
اخرجه مسلم وابو داود والنسائى انّه ليغان على قلبى فاستغفر الله فى اليوم
مائة مرّة وليس من هذا الباب اسند الامام الثعلبى الى ابى يزيد البسطامى
قال كان ابو يزيد يقول غلطت فى اربعة اشياء فى الابتداء سبحان الله سبحانه
ظننت انى احبّه فاذا هو احبّنى قال تعالى يحبّهم ويحبّونه وظننت انّى راض
عنه فاذا هو راض عنّى قال الله تعالى رضى الله تعالى عنهم ورضوا عنه
وظننت انّى اذكره فاذا هو ذكرنى قال الله تعالى ولذكر الله اكبر وظننت
انى اتوب فاذا هو تاب علىّ قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا وانا التوّاب
الرحيم انتهى وتلخّص من كلام هذا الجليل قدّسنا الله تعالى بسرّه الاعلى انّ رضى
الله تعالى عن عبده غيب على العبد فاذا تردّد العبد فى انّه تعالى هل رضى
عنه ام لا فليراجع الى باطنه فان وجد فى باطنه رضىً عنه تعالى فليعلم انّه
تعالى راض عنه وكذا اذا تردّد فى انّه تعالى هل هو احبّه ام لا فليراجع الى باطنه
فان وجد فيه محبّة فليعلم انّه تعالى احبّه وكذا الكلام فى الآخرين ونظيره ما قاله
الفقهاء رحمهم الله تعالى ان ارادة الله تعالى لعبده خيرا مع انّه امر غيبى
نحن نحكم بذلك فيما اذا وفق تعالى عبده على الفقه فى الدين فان قيل بم
علمتم ذلك الامر الغيبى قالوا بما قاله صلّى الله تعالى عليه وسلّم اذا اراد الله
بعبدٍ خيرا يفقّهه فى الدين **قال** تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع
الصّادقين قال نافع مع محمّد قال سعيد بن جبير مع ابى بكر وعمر وقال ابن جريج

ابن جريج مع المهاجرين لقوله تعالى للفقراء المهاجرين الى قوله هم الصادقون
قال ابن عبّاس مع الذين صدقوا نيّاتهم فاستقامت قلوبهم واعمالهم وخرجوا
مع رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم الى تبوك باخلاص ونيّة وقيل من
الذين صدقوا فى الاعتراف بالذّنب ولم يعتذروا بالاعذار الكاذبة فى
تفسير ابى الفرج ابن الجوزى فى نزولها قولان احدهما انّها نزلت فى قصّة الثلثة
المتخلّفين والثانى انّها فى اهل الكتاب والمعنى يا ايّها الذين امنوا بموسى
وعيسى اتّقوا الله فى ايمانكم بمحمّد وكونوا مع الصادقين انتهى وفى هامش هذا
التفسير وجوّز بعض المفسّرين ان يكون المراد بالخطاب فى قوله يا ايّها الذين امنوا
المنافقين لانّ هذه السّورة كثيرة التّهجّ بذكرهم والاهتمام بحديثهم فيكون
المعنى يا ايّها الذين امنوا بالسنتهم اتقوا الله فى ترك النّفاق وكونوا مع الصادقين
فى ايمانهم من المهاجرين والانصار وغيرهم انتهى وتفسير ابن الجوزى عندى
هو المقروّ على المصنف والمقابل باصله وفيه اثار قلمه وهذا الذى نقلناه كتب
فى صفحته **قوله** فى ايمانهم وعهودهم فى الكشّاف والذين صدقوا فى ايمانهم
ومعاهدتهم الله ورسوله على الطّاعة من قوله رجال صدقوا ما عاهدوا الله
عليه **قوله** او فى دين الله عطف على ايمانهم **قال** تعالى ما كان لاهل المدينة
ومن حولهم من الاعراب فى الوسيط قال ابن عبّاس رضى الله تعالى عنه يعنى مزينة
وجهينة واسلم واشجع وغفار ان يتخلّفوا عن رسول الله فى غزوة يغزوها
ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه لا يرضوا بانفسهم بالخفض والدّعة ورسول
الله فى الحرّ والمشقة يقال رغبت بنفسى عن هذا الامر اى ترفعت عنه فى المعالم
ومن حولهم من الاعراب سكان البوادى مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار
ولا يرغبوا اى ولا ان يرغبوا بانفسهم عن نفسه فى مصاحبته ومعاونته و
الجهاد معه وقال الحسن يعنى لا يرغبوا بانفسهم ان يصيبهم من الشدايد
فيختاروا الخفض والدّعة ورسول الله فى مشقّة السّفر ومقاساة التّعب **قوله**
نهى عبّر عنه بصيغة النّهى للمبالغة نحو ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله **قوله**
ويكابدوا معه ما يكابده من الاهوال المكابدة المقاساة والمعاناة **قوله**
روى انّ ابا خيثمة بلغ بستانه الخ قال مولانا سعدى لقد احسن المصنف حيث
روى حديث ابى خيثمة فى هذا المقام خلاف الزمخشرى فانّه رواه فى قصّة
الثلثة الذين خلّفوا فتأمّل انتهى فهو كلام لا حاصل له اذ الزمخشرى ذكر
بعد تمام الآية بقوله تعالى هو التوّاب الرحيم روى انّ ناسا من المؤمنين تخلّفوا
عن رسول الله منهم من بدا له وكره مكانه فلحق به فذكر فيه رجالا الى ان
قال ومنهم من بقى ولم يلحق به منهم الثلثة انتهى فذكر ابا خيثمة فى الطايفة
الاولى كما ذكر فيها ابا ذر الغفارى وغيره ايضا فلم نعلم ههنا اىّ ضرر لحق
للزمخشرى فى صنيعه هذا فلعلّه لهذا قال فتأمّل **قوله** فرشت له فى الظّل
بفتح الرّاء المهملة والشّين المعجمة المشدّدة من الرّشاش اى نضحت فنفعل
ذلك للتبريد ولئلا يرتفع الغبار وقول من قال يجوز ان يكون من الفرش وقوله

بسطتح تفسير له ليس بذلك اذ الظاهر ح ان يقول ففرشت بالفاء العاطفة
لان ما قبله وما بعده على التعاطف فلو كان من الفرش يكون الفاء من نفس
الكلم فلا بد من ذكر الفاء واذا لم يذكر يمجه الطبع قوله ظل ظليل مبتداء
لخبر مقدم اى لك ظل ظليل الخ او فاعل للفعل المحذوف اى يلابسك ظل
الخ والخطاب على الوجهين لنفسه فيكون النسق من قبيل المحاورة والمكالمة
مع النفس الى قوله فقام والظليل تأكيد للظل مثل ليل اليل قوله ورطب
يانع اى يضيع حسن قوله فى الضح بكسر الضاد المعجمة وقيل بفتحها وتشديد
الحاء المهملة حر الشمس وضوءها وقيل هو الشمس قوله ما هذا بخير تم فيه
مخاطبة مع نفسه كان السادات الصوفية يقولون لمنشاء امثال هذه
المكالمة النفس اللوامة للوم صاحبها وتنبيهها على التقصير وهذه من
مقامات النفس المحمودة مثل الراضية والمرضية والمطمئنة و
غيرها ومعنى ما هذا بخير كون رسول الله فى الضح والريح وكونك فى ملابسة
ظل ظليل الخ ليس بخير لدينك قوله فقام فرحل ناقته رحل البعير كمنع وارتحله
حط عليه الرحل والرحل ما يحط على البعير ويركب عليه مثل السرج قوله
يزهاه السراب اى يدفعه قال التفتازانى وهو عبارة عن السرعة والسراب
ما يرى من شعشعة الشمس فى وسط النهار قوله كن ابا خيثمة فكأنه قال
السهيلى فى شرح سيرة بن هشام كن ابا ذر وكن ابا خيثمة لفظه لفظ الامر
ومعناه الدعاء كما تقول اسلم اى سلمك الله انتهى فى حاشية الشهاب الخفاجى وكذا
قال غيره من المتقدمين كالفارسى فكان اسمه ضمير راجع الى الراكب المرئى والضمير
المتصل لكان خبره اى كان الراكب المرئى اياه اى ابا خيثمة وفى مغازى الواقدى
كان ابو خيثمة ويسمى عبد الله خيثمة السالمى رجع بعد ان سار رسول الله
عشرة ايام حتى دخل على امرأتين له فى يوم حار فذكره وفى الصحيحين فى
حديث كعب بن مالك الطويل فلما بلغ تبوك قال ما فعل كعب بن مالك فذكر
الحديث وفيه فبينما هم كذلك اذا هم برجل يزول به السراب فقال النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم كن ابا خيثمة فاذا هو ابو خيثمة انتهى قلت فيشعر كلام
الصحيحين ان وصول ابى خيثمة الى النبى فى هذه السفرة وقوله عليه السلام
هذا القول اعنى كن ابا خيثمة فاذا هو ابو خيثمة انتهى عليه سيره عليه السلام
ولم يتجاوزه وهو الموضع المشهور بتبوك فى ارض الشام وفى كتب السير والطبقات
ان ابا خيثمة هذا عاش الى ايام يزيد بن معاوية قال الامام فى بيان وعلى
الثلثة الذين خلفوا الاية المثلة الرابعة هؤلاء الثلثة هم كعب بن مالك
الشاعر وهلال بن امية الذى نزلت فيه آية اللعان ومرارة بن ربيعة وللناس
فى هذه العصمة قولان الاول انهم ذهبوا خلف رسول الله قال الحسن كان
لاحدهم ارض عطوعها مائة الف درهم فقال يا ارضاه ما خلفنى عن
رسول الله الا امرك اذهبى فانت فى سبيل الله ولاكابدن المفاوز حتى اصل
الى رسول الله وقال الثانى وكانت له زوجة حسنة وكان يحبها وهما كانت

كانت السبب فى تخلفه فقال ما خلفنى عن رسول الله الا شانك الحقى
باهلك ولاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله وقال الثالث وما
كان له مال ولا اهل ما السبب الا الظن بالحياة والله لاكابدن المفاوز
حتى اصل الى رسول الله فلحقوا برسول الله فانزل الله وآخرون مرجون لامر الله
والقول الثانى وهو قول الاكثرين انهم ما ذهبوا خلف رسول الله انتهى قلت
وهو خبط من الامام اذ اجمع ائمة الحديث وائمة السير والطبقات وائمة
التفسير ان الذين ذكروا فى قوله تعالى وعلى الثلثة الذين خلفوا الاية لم
يذهبوا بعد فقول رسول الله ولم يخرجوا من المدينة اصلا وانما هم مباسير
تهيؤا على قصد الذهاب مع رسول الله فذهب رسول الله وهم فى المدينة
فتثبطوا على نية الخروج وعزم الذهاب حتى مضى مدة ولم يخرجوا فاتى
رسول الله فكان ما كان والثلثة الذين ذكرهم الامام بذهابهم خلف رسول
الله رجال آخر من الاصحاب ذهبوا بعد ذهاب رسول الله بمدة ووصلوا اليه
فدعا لهم ورضى عنهم فذكرهم بخير فالقول بان خروج الثلثة المعهودة من
المدينة وذهاب خلفه عليه السلام خرق لاجماع ائمة الحديث والسير و
الطبقات وائمة التفسير قوله وفى لا يرغبوا يجوز النصب والجزم النصب بعطفه
على يتخلفوا المنصوب بان واعادة لا لتذكير النفى وتأكيده وهو نفى فى معنى
النهى البليغ والجزم يجعل لا ناهية فهى نهى صريح تنبيه وقع فى الكشاف قال
كعب لما فعل رسول الله سلمت عليه فرد على كالمغضب بعدما ذكرنى وقال
ليت شعرى ما خلف كعبا فقيل له ما خلفه الا حسن برديه والنظر فى
عطفيه فقال معاذ الله ما اعلم الا فضلا واسلاما ونهى عن كلامنا ايها
الثلثة فتنكرلنا الناس ولم يكلمنا احد من قريب ولا بعيد الى اخر القصة
انتهى قوله بعد ما ذكرنى وقال ليت شعرى ما خلف كعبا الخ الضمير فى ذكرنى
وقال راجع الى النبى اى ذكر وقال النبى عليه السلام وهو عليه السلام فى تبوك
والضمير فى ما خلفه راجع الى ما بمعنى شئ اى اى شئ سبب لتخلف كعب عنا
فى هذه الغزوة مع انه من اهل العقبة وانه بدرى والضمير فى له راجع الى
النبى والضمير المنصوب فى خلفه والمجرور فى برديه وعطفيه كل منها راجع
الى كعب والمضاف فى حسن برديه مرفوع فاعل خلفه والنظر بالرفع معطوف
على فاعل خلف قوله فقال معاذ الله ما اعلم الا فضلا واسلاما وضمير
الفاعل فى قال راجع الى النبى عليه السلام على المعنى الذى ستصعبه التحرير
التفتازانى ورده وحمله على التصحيف فيكون معاذ الله الى قوله اسلاما
مقول لقال فيكون الكلام من قوله بعد ما ذكرنى وقال الى قوله واسلاما
حكاية حال النبى مع الاصحاب فى حق كعب الواقعة فى تبوك قبل القفول منها
فقوله ونهى عطف على فقال فمن ههنا الى اخر القول حكاية حال النبى مع
الاصحاب فى حق كعب وصاحبيه اذا عرفت هذا فنقول قال التحرير التفتازانى
عند قول الزمخشرى ما خلفه الا حسن برديه اى الكبر والعجب فقال اى النبى

صلى الله تعالى عليه وسلم معاذ الله هكذا وقع في الكتاب وقديما كان يختلج
في قلبي انه ليس بحسن الانتظام ان يقول النبي في حقه في هذا المقام مثل
هذا الكلام ثم يرد عليه كالمغضب وينهى عن مكالمته حتى تبين لي باتفاق
مطالعة الوسيط وجامع الاصول ان هذا تصحيف وتحريف والصواب
فقال معاذ والله يعني معاذ بن جبل صرح بذلك فيهما وهذا المقام
مما لم يتنبه عليه احد من الناظرين في هذا الكتاب والله الموفق للصواب
والعجب العجاب من الفاضل الطيبي طيب الله ثراه فلقد كان في غاية في
التضلع لكتب الاحاديث والتفحص عن القصص والتواريخ انتهى قلنا نعم
ان ما وقع في الصحيح بالواو وان فاعل قال معاذ بن جبل لا انه ضمير في قال
راجع الى النبي عليه السلام وان لفظة معاذ مضافة الى لفظة الجلالة
بحيث يكون من مقول قال كما ظن من عبارة الكشاف لكن لو قدر وقوع
الحديث على اصل هكذا لا يظهر التلجلج والاضطراب ولا يفوت حسن الانتظام
اذ الرد كالمغضب والنهي عن المكالمة تنبيه من جانبه عليه السلام على ان
هذه الجناية وهي التخلف من غير عذر لا ينبغي ان يصدر عن مثل كعب الذي
هو الموسوم بحسن الاسلام وقدمه وقوة الدين وصلابته فالتخلف يسامح
مثله في ضعفاء الاسلام ومؤلفة القلوب لا عن امثال كعب رضي الله
تعالى فذلك عناية منه عليه السلام وقصد تربية وتطهير في حق كعب
مصداق المثل السائر طب لمن حب على انا نقول ان الاشكال على تقدير الورود
مشترك الالزام اذ عدم انكار النبي وسكوته في قول معاذ بن جبل والله لا
اعلم الا فضلا واسلاما تقرير وامضاء من النبي عليه السلام لما قاله
معاذ في حق كعب فهو مثل القول الصادر من النبي عليه السلام ومثل
الشهادة الصادرة منه عليه السلام في حاشية الجلال السيوطي وقع
للشيخ سعد الدين هاهنا تبجح وذلك ان صاحب الكشاف اورد قطعة من
من حديث كعب بن مالك في تخلفه وفيه فقيل ما خلفه الا حسن برديه والنظر
في عطفيه فقال معاذ الله ما اعلم الا فضلا واسلاما قال الشيخ سعد الدين
هكذا وقع في الكتاب وقديما كان يختلج في صدري انه ليس بحسن الانتظام
الى آخر ما قال فانظر الى هذا التبجح في هذه الجزئية الواحدة التي علو او سقطت
من الناسخ والموقوف عليها من الوسيط والجامع ولو نظر هو في معدنها الاصلي
وهو الصحيحان لادرك ذلك منهما من غير كلفة فكيف بكتابنا هذا
الذي حررنا فيه كل مشكلة، وحللنا كل معضلة، وهذبنا الاحاديث
والفاظها من اصول الكتب الغامضة، ونقحنا التخريج فيه من بحار الاصول
الفائضة واتينا فيه من فن الاعراب بالعجب العجاب ومن مباحث ائمته
المنقولة ما لا يطلع عليه وكانما ضرب عليه دونهم حجاب نسأل الله
التسديد والتأييد وان يجعله خالصا لوجهه موجبا من كرمه للمزيد
ولله در من قال قل لمن لا يرى المعاصر شيئا، ويرى للاوائل التقديما، ان

ان ذلك القديم كان جديدا، وسيبقى هذا الجديد قديما، انتهى وفي حاشية
الشهاب بعد نقل كلام النحرير قلت لا عجب ولا اعجاب ولا اخطاء ولا اصواب
فان القصة والحديث كما ذكر ولو نظر الى جلالة المص وكثرة اطلاعه و
طبق كلامه على الرواية المشهورة وقرأ عبارته هكذا فقال معاذ آلله
بتنوين معاذ ومد همزة الله لاستقام المعنى فانه كما يقال في القسم والله
يقال آلله بالمد بمعناه قياسا مطردا مشهورا في الاستعمال على انه رواه
بالمعنى او ظفر برواية هكذا والنحرير كما افتخر بواو وكذلك نحن نفتخر بمدة ان
علي الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله وانا اعجب ممن لم يأت
بشيء هاهنا ثم تبجح فقال بعد ان ساق كلام النحرير انظر الى التبجح بهذه الجزئية
الى آخر ما قال الجلال السيوطي فبعد نقل كلامه تماما قال وانما نقلنا هذا
مع طوله لتعلم ان ليس كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة انتهى قلت لعل
فهم الشهاب لكلام الجلال خلاف فهمي له اذ قوله ولو نظر هو معدنها
الاصلي وهو الصحيحان لادرك ذلك من غير كلفة اراد به ان الاشكال
الذي استشكله النحرير واستمراره عليه مدة مديدة نشاء من تساهله
وقصوره في المراجعة الى كتب الحديث اذ الصحيحان هما اشهر كتب في الحديث
عند اهله فاذا كان هو غافلا عما فيهما فما ظنك في مراجعة غيرهما ومعرفة
ما فيه فبقاؤه مدة مديدة على الاستصعاب والاضطراب اعتراف منه
بقلة اكتراثه بكتب الحديث والمراجعة اليها فقوله لادرك ذلك من غير كلفة
معناه لما استمر على هذا الاستصعاب والاضطراب ولزال عنه هذا
سريعا وعلى وجه سهل فليس الاستمرار على مثله ثم دفعه مما يتبجح فيه
اذ التبجح في مثله كشف لعوار المتبجح كما عرفت فنقول النحرير والعجب العجاب
من الفاضل الطيبي الخ في كلام مبهم ان اراد به انه لم يتعرض لدفع هذا الاشكال
احتياج المقام اليه ومع احاطته التامة فبقي على حاله الى وقتي فنقول لعل
نسخة الكشاف له صحيحة غير مصحفة وان اراد انه لم يتعرض لدفعه لعدم
تنبهه له على ما فهمه الشهاب فنقول في دفعه لعله لم يتعرض له مع تنبهه
لذلك اذ لا فساد في المعنى على تقدير التحريف كما ظننت على انه مشترك الورود
بين السقيم والصحيح كما عرفت فمن ثم لم يكترث له الطيبي اعتمادا على ما
وقع في الصحيحين اللذين لا يخلو عن مراجعتهما مبتديئوا هذه الصناعة
فضلا لا عن منتهيها على انا نقول لعل النسخة المصحفة لم تشتهر في
زمانه اشتهارها في عهد النحرير فلغاية قلتها لم يكترث لها وكذا قول الشهاب
وانا اتعجب ايضا ممن لم يأت بشيء هاهنا ثم تبجح وافتخر فقال الخ ان المراد
انه لم يأت في هذا المقام بشيء يندفع به هذا الاشكال فنقول لم يأت
بذلك لعدم الحاجة اليه بعد دفع النحرير وبيانه فانه صحيح لا شبهة فيه
بخلاف جوابك فانه مشتبه وانما لم يتم النحرير هاهنا مع صحة كلامه
لتبجحه تبجحا بدا فيه كشف عواره كما عرفت وان اراد انه لم يأت في حاشية

هذه بشئ يعتدّ به ويجد عليه فهو فاسد وعذر عظيم في حق الجلال
اذ كلامه في حاشية هذه سابقا ولاحقا مشحون بالفوائد الحديثية
والفوائد النحوية وغيرها ما يتعجب الناظرون ويتنافس به العلماء المتبحرون
فضلا عمن دونهم شكر الله سعيه وجزاه عنا خير الجزاء ثم قوله وانما نقلنا
هذا مع طوله لتعلم ان ليس كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة صريح من
الظلم وعظيم من العذر لا ينبغي ان يصدر مثاله من مثل الشهاب والاقاين
مثل الجلال في احاطته التامة وخبرته العظيمة سيما في صناعة الحديث فمن
يدانيه ممن جاء بعده من علماء الشرق والغرب انظر الى موضوعاته الكبرى وزيادته
عليها ولولاها لما انتفع بموضوعات ابن الجوزي والى شرحه على التقريب
للنووي اذ فيه بدايع والتحقيقات تقرّ بها العيون والى شرحه على
البخاري ومسلم وموطاء مالك فلعمري انه في كل من شرحي البخاري وموطاء
ببدايع وروايع خلى عنها الكتب المصنفة في هذا الشان والى غير ذلك من
تأليفاته الكثيرة في الحديث ومن يدانيه ايضا ممن جاء بعده في صناعة النحو
فانظر الى الهمع وجمع الجوامع والاشباه والنظاير والفيته وشرحها الى غير ذلك
مما عسر تعداده لكثرته ثم هو شكر الله تعالى سعيه انه في هذه الحاشية
الجميلة بنقاده ما ذكره في كتبه في هذين العلمين وليس الخبر كالعيان
ولا ينبئك مثل خبير **قوله** او وجوب المشايعة عطف على النهي والمشايعة
بالشين المعجمة والعين المهملة المتابعة وعدم مفارقة شيعته واقتصر
الزمخشري في بيان ذلك على هذا المعنى وزاد المص معنى آخر مع انهما متلازمان
اذ النهي عن الشئ امر بضده فيفيد الوجوب ولعل ما ذكره المص من المعنى
المروية ويؤيده انه المذكور في تفسير ابن الجوزي وقال في خطبة تفسيره
اني لا اذكر في هذا التفسير الانق التفاسير قال مولانا سنان ان المص
اعتبر النهي اولا ثم جوّز اعتبار الامر ايضا بقوله او وجوب المشايعة
وبيّن القول به في قوله وذلك مما يوجب المشايعة لانه المناسب ههنا
بخلاف الزمخشري فانه اعتبر النهي اولا والامر آخرا انتهى فقوله بخلاف
الزمخشري فانه اعتبر النهي اولا والامر آخرا لا يخلو عن الاختلال والاضطراب
قوله شئ من العطش تفسير للظماء بالقصر والمد وقرئ بهما قال الثعلبي
وهما لغتان مثل خطاء وخطآء والتقليل مستفاد من التنكير وكذا الكلام
في قوله تعب في تفسير نصب ومجاعة في تفسير مخمصة اي شئ من التعب و
شئ من المجاعة فاذا كتب الثواب بامر حقير منها فاظنك بعظايمها وشديدها
قال تعالى ولا ينالون من عدو نيلا اي لا يجدون ومعناه لا يصيبون من
احد منهم شيئا من جرح او قتل او ضرب او تشديد او اخذ مال ونحو ذلك
كذا ذكره النسفي في التيسير فيشعر هذا الكلام ان الجارح والقاتل والضارب
والمشدد واخذ المال يكون حينئذ هو العدو وكذا الظاهر من المعالم حيث
قال ولا ينالون من عدو نيلا اي لا يصيبون من عدو لهم قتلا او اسرا او غنيمة

او غنيمة او هزيمة وكذا قال الثعلبي ولا ينالون من عدو نيلا ولا يصيبون
من عدوهم قتلا او اسرا او غنيمة او هزيمة يقال ثلث الشئ فهو مثيل اشهى
ويحتمل ان يكون القتل والاسر في كلاميهما اعني الثعلبي والبغوي مسندا
الى العدو والغنيمة والهزيمة مسندا الى المسلمين يكن ينالون جمع على نسق
واحد **قال** تعالى الا كتب لهم به عمل صالح اي حصل لهم بكل واحد من هذه
الاثار حسنة مقبولة وانما قال به مع ذكر اشياء جملا لانه لما ادخل
بين شيئين لا مكررا صار كل فعل مفردا بالذكر مقصودا بالوعد وهو
كما قال اصحابنا من حلف لا ياكل خبزا ولا لحما يحنث بواحد منهما ولو قال والله
لا ياكل خبزا ولحما لم يحنث الا بهما جميعا كذا ذكره النسفي في التيسير **قوله** فذلك
مما يوجب المشايعة في بعض النسخ بالشين المعجمة والمثناة التحتية وفي
بعضها بالمثناة الفوقية والموحدة التحتية وقوله استوجبوا به الثواب
اي بمقتضى الوعد التشريف لا الاستيجاب العقلي كما يقول به المعتزلة **قوله**
وتنبيه على ان الجهاد احسان يعني وضع المحسنين بدل المجاهدين مع ان
الكلام فيه تنبيها على ان الجهاد ههنا احسان في حق الموافق والمخالف **قوله**
من سطوة الكفار اي قهرهم لنا بالبطش **قال** تعالى ولا ينفقون نفقة صغيرة
ولا كبيرة في الوسيط وغيره قال ابن عباس تمرة فما فوقها في الكشاف ولو تمرة
ولو علاقة وسوط انتهى الاول رواية الواحدي والثاني رواية البغوي
ولو فعل المص ايضا مثله ولم يقتصر على رواية الثاني او اقتصر على الاول
لكان احسن ثم تقديم الصغيرة على الكبيرة اما للترقي من السفلى الى العليا
او رد اللمنا فقين اولا لانهم يسخرون صاحب النفقة الصغيرة **قوله**
ولو علاقة هي بكسر العين علاقة القوس والسوط قاله الجوهري وقد تقدم
ان العين تكسر في الحسيات وتفتح في المعاني كعلاقة الحب **قوله** مثل ما
انفق عثمان في جيش العسرة وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يقلب
الدنانير التي اتى بها عثمان في جيش العسرة لا يضر عثمان ما فعله بعد ذلك
وقيل جاء عثمان الف بعير احمالها وهو صلى الله تعالى يتجهز لجيش العسرة
فسلم الجميع باقتابها واحمالها لحمولة الجيش وانفاقهم وقد قال سيدنا
عثمان يوم الدار بصوت عال لقوم تجمعوا المحاصرة من الاحابيش وهو يعود
مناقبه وحسن بلائه في الاسلام اسمعتم ان رسول الله قال من حفر بئر
ذي ارومة فله الجنة قالوا اللهم نعم واسمعتم انه عليه السلام قال من جهز
جيش العسرة فله الجنة قالوا اللهم نعم فعد غير ذلك من خصاله المرضية عند الله
ورسول فشهد الجميع على تحققها وصدقه في ذلك فقال رضي الله تعالى عنه بعد تعداد
الجميع اعترفوا ورب الكعبة مرتين او ثلثا **قوله** وهو كل منعرج ينفذ
فيه السيل اسم فاعل من ودى اذا سال فشاع بمعنى الارض يريد ان لفظ
الوادي في تخاطب اصل اللغة كان مخصوصا بارض منعرج ينفذ فيه السيل
فشاع استعماله في الارض مطلقا سواء حدث فيها الانعراج والاعوجاج

اولا وسواء كان ينفذ فيها السيل او لا فترك فيه الوصفية وغلب عليه
الاسمية فى الكشاف والوادى كل منعرج بين جبال وآكام يكون منفذا
للسيل وهو فى الاصل فاعل من ودى وقد شاع فى استعمال العرب بمعنى
الارض يقولون لا تصل فى وادى غيرك انتهى منعرج الوادى بضم الميم
وفتح الراء والعين المهملة اسم فكان بمعنى منعطفة وفى بعض النسخ
الفاء بدل العين قال مولانا سنان فشاع بمعنى الارض اى مطلقا و
منه قيل لا تصل فى وادى غيرك وتحقيقه ان الوادى هو السيل ثم اطلق
على محله وهو ما بين الجبال والتلال وهذا هو المشهور ثم شاع فى مطلق
انتهى فى حاشية الشهاب وجمع الوادى اودية كاندية جمع نادى بمعنى
مجلس وانجية جمع ناج ولا رابع لها فى كلام العرب انتهى وقال النحاس
ولا يعرف فيما علمت فاعل وافعلة سوى لنادى وما نقله الشهاب
نقض عليه ثم نسق الزمخشرى ههنا محرر حيث قال كل منعرج بين الجبال
والآكام ونسق المص قاصر حيث قال كل منعرج ينفذ فيه السيل واشد
منه قصورا قول مولانا ابو السعود حيث قال وهو فى الاصل كل منعرج
من الجبال والآكام يكون منفذا للسيل انتهى اذ لا يقال لكل منعرج ينفذ فيه
السيل واديا بل يقال المنعرج يكون بين الجبال وبين التلال كما يشعر به
كتب اللغات والمص وان اخل به الا ان النسق اقرب من نسق مولانا اذ
ظاهره غير صحيح الا ان يقال ان كلمة تصحيف من الناسخين واصلها بين
مضافا الى الجبال والآكام فيكون مثل نسق الكشاف فحرف النساخ الى
كلمة من **قوله** ابلت لهم ذلك اشار الى انه افرد ضمير كتب مع كونه عبارة
عن الانفاق وقطع الوادى اجراء للضمير مجرى اسم الاشارة ومعنى اثبت لهم
فى صحايفهم التى كتبها الملائكة الذين يقال لهم كرام كاتبون **قوله** جزاء
احسن اعمالهم او احسن جزاء اعمالهم اشار الى ان ههنا يجوز وجهان
الاول ان الاحسن من صفة فعلهم وفيها الواجب والمندوب دون المباح
والثانى ان الاحسن صفة الجزاء هو احسن من اعمالهم **قال** تعالى وما كان
المؤمنون لينفروا كافة قال الامام الواحدى فى الوسيط قال المفسرون
لما عيب من تخلف عن غزوة تبوك قال المؤمنون والله لا نتخلف عن غزوة
يغزوها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن سرية ابدا فلما امر
رسول الله بالسرايا الى العدو ونفر المسلمون جميعا الى العدو وتركوا رسول الله
بالمدينة وحده فانزل الله هذه الاية وهذا نفى معناه النهى لهم عن
الخروج الى العدو جميعا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
اى فهلا خرج الى الغزو من كل قبيلة جماعة وبقى مع النبى جماعة ليتفقهوا
فى الدين يعنى الفرقة القاعدين يتعلمون القرآن والسنن والفرائض و
الاحكام فاذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلمه القاعدون
قالوا لهم اذا رجعوا ان الله تعالى قد انزل بعدكم على نبيكم قرآنا فقد تعلمناه

تعلمناه فتتعلمه السرايا فذلك قوله تعالى ولينذروا قومهم اى وليعلموهم
بالقرآن ويخوفوهم به اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فلا يعملون بخلافه
وهذا قول ابن عباس فى رواية الوالبى قلت والامام الواحدى اقتصر على
هذه الرواية ولم يذكر غيرها والامام الثعلبى والبغوى وابو الفرج ابن
الجوزى بعد ان قدموا هذه الرواية ذكروا بعدها روايات آخر فاقتصرنا
على سبك الامام الثعلبى مع زيادة ونقصان فى سبك غيره فنقول قال
الثعلبى بعد ذكر هذه الرواية وتصويرها فى هذه الآية مثل الواحدى
وقال الحسن هذا التفقه والانذار راجع الى الفرقة النادرة ومعنى الآية
ليتفقهوا فى الدين اى ليتبصروا ويتيقنوا بما يريهم من الظهور على المشركين
ونصرة الدين ولينذروا قومهم من الكفار اذا رجعوا اليهم من الجهاد فيخبروهم
بنصر الله النبى والمؤمنين ويخبرونهم انهم لا يدان لهم بقتال النبى عليه
السلام والمؤمنين لعلهم يحذرون فقال النبى عليه السلام فينزل بهم
وانزل باصحابهم من الكفار وقال الكلبى وله وجه آخر وهو ان احياء من
بنى اسد بن خزيمة اصابتهم سنة شديدة واقبلوا بالذرارى معهم و
الصبية حتى نزلوا المدينة فافسدوا طرقها بالعذرات واغلوا اسعارها
فانزل الله هذه الآية وقال مجاهد نزلت فى ناس من اصحاب النبى عليه السلام
خرجوا من البوادى واصابوا من الناس معروفا وخصبا ودعوا من وجدوا
من الناس الى الهدى فقال الناس لهم ما نراكم الا وقد تركتم صاحبكم وجئتمونا
فوجدوا من ذلك حرجا واقبلوا كلهم من البادية حتى دخلوا على النبى
عليه السلام فانزل الله وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين وليستمعوا ما انزل بعدهم ولينذروا
قومهم الناس كلهم اذا رجعوا اليهم ويدعوهم الى الله عز وجل لعلهم يحذرون
بأس الله ونقمته باتباعهم وطاعتهم وقعدت طائفة يبتغون الخير وقال
عكرمة لما نزلت الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما وما كان لاهل المدينة و
من حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله قال المنافقون هلك
البدو والذين تخلفوا عن رسول الله ولم ينفروا معه وقد كان ناس من
اصحابه رسول الله خرجوا الى البدو والى قومهم يفقهونهم فانزل الله فى
العذر لاولئك هذه الآية انتهى اخرج ابو داود فى ناسخه وابن ابى حاتم
وابن مردويه عن ابن عباس قال نسخ هؤلاء الايات انفروا خفافا
وثقالا وان لا تنفروا يعذبكم قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة يقول
لتنفر طائفة ولتمكث طائفة مع رسول الله فالماكثون مع رسول الله هم
الذين يتفقهون فى الدين وينذرون اخوانهم اذا رجعوا اليهم من الغزو
لعلهم ما نزل من بعدهم من قضاء الله فى كتابه وحدوده انتهى قلت وقد
وقع ههنا خبط عظيم من الامام حيث انه ذكر فى معنى الآية اولا المعنى
المروى عن ابن عباس وهو المعنى الذى اقتصر عليه الواحدى ولم يذكر غيره

كما عرفت فقال الامام بعد ذكر هذا المعنى اذا عرفت هذا فنقول على هذا
القول احتمالان احدهما ان تكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون
في الدين بسبب انهم لما لازموا خدمة الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل
فكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة
النافرة من الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم بما تعلموه من التكاليف
والشرايع الى ان قال والاحتمال الثاني هو ان يقال التفقه صفة للطائفة
النافرة وهو قول الحسن فمعنى الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير
هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون
ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين
فيعلمون ان ذلك بسبب ان الله يخصهم بالنصرة والتأييد وانه تعالى
يريد اعلاء دين محمد وتقوية شريعته واذا رجعوا الى قومهم الكفار من ذلك
النفير انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والفتح والظفر لعلهم يحذرون
فيتركوا الكفر والشرك والنفاق فهذا القول ايضا محتمل انتهى قلت ولعمري جعل
المعنى المروي عن ابن عباس محتملا للمعنيين المذكورين وهم ظاهر نشاء من
التساهل عن الامعان في المعاني المروية في تفسير هذه الآية عن ائمة التفسير
والا فيعلم مبتدئو صناعة الحديث فضلا عن المنتهين ان المروي عن ابن عباس
ههنا متعين في الاحتمال الاول من الاحتمالين الذين ذكرهما وليس بمحتمل
للثاني بوجه وهو معنى آخر مروي ههنا في معنى الآية مقابل للمعاني الاخر
المروية ههنا قلت وكان ينبغي على المص ان يقدم المعنى المروي عن ابن عباس
كما فعل هولاء الائمة وان لا يذكره بصيغة التمريض مع انه ذكر في بيان الآية
اولا معنى لم يتشخص ولم يتعين في نفسه ولم يتبين انه اي معنى من المعاني
المروية ههنا عن الائمة ثم انه ذكر المعنى الذي قدمه الثعلبي والبغوي
وابن الجوزي على غيره واقتصر عليه الواحدي ولم يذكر غيره مؤخرا وبصيغة
التمريض والتزييف وكل ذلك تساهلا ههنا في المراجعة لكتب اصحاب الروايات
واتباعا للزمخشري في سبكه ونسقه قوله لنحو غزو وطلب علم قال
مولانا سعدي خص الزمخشري بطلب العلم انتهى قلت وهو الموافق لقول
مجاهد وقول الكلبي قوله كما لا يستقيم لهم ان يتثبطوا جميعا فانه يخل بامر
المعاش الظاهر ان الضمير راجع الى التثبط اي التثبط عن الغزو جميعا او عن
طلب العلم جميعا فقوله فانه تعليل لعدم استقامة التثبط لهم جميعا
عن الغزو وعن طلب العلم اما اخلال الاول لامر المعاش فظاهر واما اخلال
الثاني له فلان افعال المكلفين بعد التزامهم الشرع اذا لم توافق الشرع ارتفع
النصفة بين العباد والتعادل بينهم فيفضي الى التباغض والتهارج واما
جعله تعليلا لعدم استقامة النفر جميعا الى الغزو وطلب العلم كما يشعر
كلام مولانا سعدي فغير ظاهر على انا نقول ان قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة الآية دليل مثبت لكل من الامرين المذكورين على وجه

على وجه اتم فلا حاجة الى التعليل بعد كفاية النظم الشريف على وجه اكمل
قوله من كل جماعة كثيرة كقبيلة واهل بلدة جماعة قليلة في حاشية كانه
استنبط من استعمال التنزيل الفرق بين الفرقة والطائفة لان القياس
ان ينتزع من الكثير القليل والا فالجوهري لم يفرق بينهما في حاشية التفتازاني
الطائفة اسم لجماعة يطوف بالشيء ويحيط به واقلها اثنان او ثلثة و
نفيرها يكون من جماعة اكثر منها لا محالة وهذا معنى القلة والكثرة اي
يجب اضافة كل منهما الى الآخر قال مولانا سنان اعتبار الكثرة في الفرقة
والقلة في الطائفة لاقتضاء كلمة التبعيض اياه والا فهما بمعنى وانهما
يطلقان على القليل والكثير الى الواحد قال مولانا سعدي ان عادة اهل
اللغة ان لا يبالوا بالتعريف بالاعم انتهى يعني ان التفسير الجوهري الفرقة
بطائفة من الناس لا يقتضي استواءهما لوقوع التفسير بالاعم في كلمات اهل
اللغة هذا وقول المص كقبيلة واهل بلدة زيادة زادها على الكشاف
تنصيصا على الفرق وكون المراد من الفرقة ههنا جماعة كثيرة قال مولانا
سعدي الطائفة تتناول الواحد ايضا وان ضعفه المص في سورة النور تنبيه
وقع ههنا من الزمخشري عبارة وهي نفير الكافة قال التفتازاني استعمال
الكافة من عبارات المصنفين واما في استعمال العرب فلم يوجد الا منصوبا
على الحال انتهى وقد سبق منا فيه تفصيل على وجه الاشباع قال الطيبي
التنفير ههنا مصدر الاساس نفر القوم الى الثغر نفيرا وجاء نفير بني فلان ونفرهم
قوله ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا مشاق تحصيلها لا يخفى على العارف
باساليب الكلام ان هذا التكلف والتجشم لا يلايم المعنى المروي عن الحسن
قوله غرض المتعلم فيذى في التعلم قوله ان يستقيم ويقيم اي ان يكون هو
في نفسه مستقيما وان يقيم غيره حتى يكون الغير ايضا مستقيما قوله لا الترفع
على الناس والتبسط في البلاد الترفع طلب الرفعة والعلو والتبسط السعة
والبسطة في الجاه والرزق قال الامام الغزالي كان اسم الفقه في العصر الاول
اسما لعلم الآخرة ومعرفة حيل النفوس وخدعها ومفسدة الاعمال والاحاطة
بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب قوله
ارادة ان يحذروا عما ينذرون منه قال التفتازاني ظاهره الارادة من
المنذرين على ان لعلهم يتعلق بقوله لينذروا قومهم وح لا يبقى الاستدلال
بالآية على حجية خبر الواحد لابتنائها على ان الله تعالى وجب الحذر لقول الطائفة
انتهى يريد وليس فليس قال مولانا سعدي وبتقرير المص وجه الاستدلال
يظهر الجواب عنه تأمل انتهى قلت قال المص في وجه الاستدلال فلو لم
يعتبر الاخبار ما لم يتواتر لم يفد ذلك اي لم يفد ذلك شرعا لكن المقدم واقع
اذ هو تعالى اعتبر ههنا تذكير المذكر وتحذير المحذر وان لم يبلغ حد التواتر حيث
اعتبر التذكير والتحذير من واحد واثنان فاذا ثبت التالي اي افادة ذلك
شرعا حيث يكونون منذرين ومحذرين شرعا بنحو هذا الانذار والتحذير

ولعلّ مولانا قال فتأمّل لا للاشارة الى وهن الجواب بل لمجرّد الاشارة
الى وجه الاخذ من تقرير المص وجه الاستدلال قوله وقد قيل للآية وجه
آخر وهو انّه لمّا نزل فى المتخلّفين ما نزل سبق المؤمنون الى النّفير وانقطعوا
عن التفقّه الخ فى حاشية ابن التمجيد الفرق بين هذا وبين الوجه الاوّل
انّ المراد بالنّافرين على الاوّل الطائفة الذين نفروا اى خرجوا من اوطانهم
لاجل التفقّه فى الدين وتحصيل العلم فالضمير فى ليتفقّهوا ولينذروا ورجعوا
وقومهم لهؤلاء النّافرين وفى اليهم ولعلّهم الى الفرقة الذين بقوا واقاموا
فى اوطانهم غير نافرين فالنّافرون هم المعلّمون والمقيمون المتعلّمون وعلى
الوجه الثانى الامر بالعكس فانّ المراد بالطائفة على هذا هم الذين خرجوا
الى الغزو لا للتفقّه وتحصيل العلم المتفقّهون هم الذين لم يخرجوا الى الغزو
بل اقاموا فى اوطانهم ولازموا خدمة النبىّ ليحصّلوا منه علم الشرايع ويتفقّهوا
لينذروا به قومهم الذين خرجوا الى الغزو اذا رجع هؤلاء الغزاة اليهم لعلّهم
يحذرون اى لعلّ هؤلاء الغزاة يعملون وضع يحذرون موضع يعملون
تنبيها على انّ الحذر هو الحامل على العمل والموجب له وضعا للسّبب موضع
المسبّب فعلى هذا الضّمير فى ليتفقّهوا ولينذروا قومهم واليهم للمقيمين
المتفقّهين لا للنّافرين وفى رجعوا ولعلّهم يحذرون للنّافرين الغازين
فالنّافرون هم المتعلّمون والمقيمون هم المعلّمون على عكس الاوّل والوجه الاوّل
مبنىّ على ان يكون وماكان المؤمنون لينفروا كافّة منقطعا عمّا قبله من قصّة
الجهاد والوجه الثانى على ان يكون متّصلا بما قبله وعلى الوجهين الفاء فى
فلولا نفر للدلالة على انّه جواب شرط محذوف تقديره فحين لم يمكن نفير الكافة
ولم يكن مصلحة فهلّا نفر من كلّ فرقة طائفة وتقرير المعنى على الاوّل ما ينبغى
للمؤمنين ولا يصحّ منهم ان يخرجوا من اوطانهم جميعا الى المدينة ليتفقّهوا
فى الدين واذا كان كذلك فهلا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا فى
الدين فحذف من الاوّل ليتفقّهوا فى الدين مع الشرط لدلالة الكلام عليه
فقوله ليتفقّهوا على هذا علّة قوله فهلا نفر وعلى الاوّل هو علّة معنى النّهى
فى قوله وماكان المؤمنون لينفروا وعلّة قوله فلولا نفر من كلّ فرقة منهم
طائفة محذوفة فالمعنى لا يصحّ نفير الجميع الى الغزو ولانّ التفقّه ايضا من
فروض الكفاية واذا كان كذلك فهلّا نفر من كلّ فرقة طائفة للغزو ويبقى
اعقابهم ليتفقّهوا حتّى لا ينقطعوا عن التفقّه الذى هو الجهاد الاكبر ولمّا
كان فى هذا الوجه الاخير نوع تكلّف وارتكاب حذف وتقدير اخّره عن
الوجه الاوّل انتهى قلت الفرق الذى ذكره مولانا بين الوجهين ههنا
انّما يلايم على تقرير الزمخشرى ولا يلايم لتقرير المص اذ الزمخشرى خصّ
النّفير فى الوجه الاوّل بطلب العلم بخلاف المص فانّه لم يخصّ به بل جعل
النّفير فيه ايضا عاما للغزو وطلب العلم حيث قال فى بيان لينفروا كافّة
وما استقام لهم ان ينفروا جميعا لنحو غزو وطلب علم ثمّ قال لتقرير هذا المعنى

المعنى كما لا يستقيم لهم ان يتثبّطوا جميعا اى كما لا يستقيم لهم ان يتثبّطوا
جميعا عن الغزو وطلب العلم فقوله فالنّافرون هم المعلّمون والمقيمون
هم المتعلّمون ليس على اطلاقه على مقتضى سبك المص بل هو على الوجه الثانى
فقط من وجهى الاوّل وامّا على الوجه الاوّل من الوجهين فالامر بالعكس فظهر لك
انّ قوله والوجه الاوّل مبنىّ على ان يكون وماكان المؤمنون لينفروا كافّة
منقطعا عمّا قبله والوجه الثانى على ان يكون متّصلا بما قبله منظور
فيه نعم هو كذلك على سبك الكشّاف قوله ولمّا كان فى هذا الوجه الاخير
نوع تكلّف وارتكاب حذف وتقدير اخّره عن الوجه الاوّل مبنىّ على التساهل
والتسامح فى التمييز بين الروايات القويّة والضعيفة والا توى كما تحقّقت
وعلى التقليد المحض للزمخشرى والمص بدون المراجعة الى كتب الروايات
كما فعله مولانا العلامة ومولانا ابو السعود والّا فالمعنى المروىّ عن
ابن عبّاس مع ما كان اقوى الجميع من المعانى المرويّة ههنا واصحّها فهو اوفق
من الجميع لسبك النظم الشريف ونسقه كما يشهد به الذوق السليم قال تعالى
قاتلوا الذين يلونكم من الكفار فى تفسير ابى الفرج قدّم بقتال الكفار على
العموم وانّما يبتداء بالاقرب فالاقرب وفى المراد بهم خمسة اقوال احدها
انّهم الروم قاله ابن عمر والثانى قريظة والنضير وخيبر وفدك قاله ابن عبّاس
والثالث الديلم قاله الحسن والرابع العرب قاله ابن زيد والخامس انّه عام فى
قتال الاقرب فالاقرب قاله قتادة قوله امروا بقتال الاقرب منهم فالاقرب
كما امر رسول الله اوّلا بانذار عشيرته الزمخشرى والمص رجّحا هذا القول وقدّماه
على سايره وهو قول قتادة اتباعا للامام البغوى حيث قال نزلت بقتال
الاقرب فالاقرب اليهم فى الدار والنسب ثمّ ذكر بعد هذا القول قول ابن عبّاس
قوله وقيل هم يهود حوالى المدينة كقريظة والنضير وخيبر الاولى اسقاط صيغة
التمريض فانّه كما تحقّقت قول ابن عبّاس حتّى انّ الامام الواحدى اقتصر عليه قال
ابو حيّان وتبعه مولانا سعدى ومولانا سنان فى بيان عدم صحّة هذا
المعنى المروىّ عن ابن عبّاس ويردّه كون السورة آخر ما نزل بالمدينة انتهى قلت
نعم انّ السورة آخر ما نزل بالمدينة لكن من اين علمتم انّ هذه الآية لم تنزل
فى اوائل الهجرة وقد سمعت مرارا ان كون السورة مدنيّة لا ينافى كون آية
معدودة منها مكّيّة وقد قال الامام طيفور السجاوندى بعد نقل كون
الآيتين اعنى لقد جاءكم الآية فان تولّوا الآية انّهما آخر القرآن عهدا بالسماء
وعزاه الى قتاده قال مقاتل ليس الامر كذلك بل تقدّم نزولهما بمكّة قوله
وقيل الروم وهو قول عبد الله بن عمر كما عرفت والاحسن ههنا ايضا اسقاط
صيغة التمريض وقد جعله الحافظ ابو الفرج اوّل الاقوال كما عرفت وكذا الامام
محمد بن جرير الطبرى ذكره اوّلا وقال ابو بكر ابن العربى فى كتاب الاحكام بانّه
هو الظاهر واستدلّ بوجوه ثلثة وممن رجّح هذا القول القرطبى قال تعالى
وليجدوا فيكم غلظة قال ابن عبّاس شجاعة وقال مجاهد شدّة وقال الحسن

صبراً منكم على الجهاد وقال الضحاك عنفاً كذا في الوسيط **قوله** وقرئ بفتح
الغين وضمها وهما لغتان فيها اي ان الاصل فيها كسر الغين فالكسر كالشدة
والفتح كالسخطة والضم كالضغطة **قوله** فمنهم من المنافقين في الكشاف
فمن المنافقين من يقول بعضهم لبعض هكذا جعل الواحدي وابو الفرج الخطاب
الوارد من المنافقين بعضهم لبعض والثعلبي والبغوي لم يجعل المخاطب
مخصوصا بهم مع ان الخطاب منهم والمص تبعهما حيث سكت كما سكتا وعمم
كما عمما وكلام الامام محمد بن جرير الطبري يؤيد سبكهما حيث قال فمن هؤلاء
المنافقين الذين ذكرهم الله في هذه السورة من يقول ايها الناس ايكم
زادته هذه السورة ايمانا انتهى وتقريره في بيان هذه الايات يشعر
انه يقول في الايمان مثل الحنفية اي انه التصديق والاقرار فلم يكن العمل
داخلا فيه **قوله** هذه السورة في الكشاف ايكم زادته هذه السورة ايمانا
انكارا او استهزاء بالمؤمنين واعتقادهم زيادة الايمان بزيادة العلم
الحاصل بالوحي والعمل به انتهى اي اعتقاد المؤمنين زيادة الايمان الاشاعرة
والمعتزلة متفقون على ان الايمان يزيد وينقص وان العمل داخل في الايمان
الا ان المعتزلة تقول بدخول العمل في صلب الايمان واصله والاشاعرة لا
يقولون بدخوله في اصل الايمان بل في كماله **قال** تعالى واما الذين في قلوبهم
مرض قال الثعلبي والواحدي والبغوي وابو الفرج شك ونفاق وفي المعالم
قال مجاهد الايمان يزيد وينقص وكان عمر يأخذ بيد الرجل والرجلين من
اصحابه فيقول تعالوا نزدد ايمانا وفي رواية الثعلبي قال عمر بن الخطاب
لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجحهم على ان الايمان يزيد قالها
ثلث مرات **قوله** كفرا بها مضموما الى الكفر بغيرها في الكشاف فزادتهم رجساً
الى رجسهم كفراً مضموماً الى كفرهم لانهم كلما جددوا بتجديد الله الوحي كفرا
ونفاقا ازداد كفرهم واستحكم وتضاعف عقابهم **قوله** يعني المنافقين
وقرئ بالتاء قال الثعلبي والواحدي وغيرهما من قرأ بالتاء فهو خطاب للمؤمنين
ومن قرأ بالياء فهو تقريع للمنافقين بالاعراض عن التوبة **قال** تعالى انهم
يفتنون في كل عام مرة او مرتين يبتلون في كل عام مرة او مرتين بالامراض
والشدائد وقال مجاهد بالقحط والشدة وقال قتادة بالغزو والجهاد
وقال مقاتل بن حيان يفضحون باظهار نفاقهم وقال عكرمة ينافقون
ثم يؤمنون ثم ينافقون قال يمان ينقضون عهدهم في السنة مرة او
مرتين ثم لا يتوبون من نقض العهد ولا يرجعون الى الله من النفاق ولا هم
يذكرون اي لا يتعظون بما يرون من تصديق وعد الله بالنصر والظفر
للمسلمين فهذه ستة اقوال ذكرها اكثر المفسرين مثل الثعلبي والبغوي و
غيرهما وزاد ابو الفرج قولين آخرين احدهما قول حذيفة ابن اليمان انهم
يكذبون كذبة او كذبتين يضلون بها والثاني قول مقاتل بن سليمان معنى
يفتنون يكفرون وذلك انهم كانوا اذا اخبرهم النبي بما تكلموا به اذ خلوا اعلموا

اعلموا انه نبي ثم يأتيهم الشيطان فيقول انما بلغه هذا عنكم فيشكون
ثم القول بالامراض والشدائد معزو الى عطية العوفي والامام الثعلبي
عزى التفسير بالقحط والشدة الى الضحاك وغيره الى مجاهد وقال الامام
محمد بن جرير الطبري في بيان قول حذيفة ابن اليمان معناه انهم يختبرون
بما يشيع المشركون من الاكاذيب على رسول الله واصحابه فيفتتن بذلك
الذين في قلوبهم مرض وقد كان الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي جعل قول حذيفة
بن اليمان اول الاقوال الثمانية والمص اقتصر من هذه الاقوال على اثنين منها
او الثلثة لان قوله اصناف البليات يحتمل قول عطية وقول مجاهد فيكون
هذا القول اشارة الى القولين والثالث قول قتادة الغزو والجهاد و
ظاهر سبك الزمخشري ايضا الاقتصار على الثلثة او الاربعة والامام
محمد بن جرير الطبري اقتصر من هذه الاقوال على ذكر الثلثة فقط قول
مجاهد وقول قتادة وقول حذيفة بن اليمان ولم يرجح احد الاقوال الثلثة
على الآخر الا انه ذكر على الترتيب الذي ذكرنا **قوله** تغامزوا بالعيون انكاراً
لها وسخرية او غيظا لما فيها من عيوبهم فالسورة على الوجه الاول مطلقة
وعلى الثاني مقيدة بسورة فيها ذكر عيوبهم **قوله** اي يقولون هل يريكم
احد ان قمتم من حضرة الرسول يشعر سبك الامام البغوي حيث قال يقولون
اي يقول بعضهم لبعض اشارة بان ليس هذا القول من قبيل النطق الصادر
من الغير بل هو المفهوم من نظر بعضهم لبعض بنظر يدل على ذلك في تفسير
الامام محمد بن جرير الطبري فقال بعض نحوي الكوفة نظر بعضهم الى بعض
هل يراكم من احد كانه قال قال بعضهم لبعض لان نظرهم في هذا المكان
كان ايماء او شبيها به انتهى فعلى هذا لم يكن قول الزمخشري ههنا قائلين
وقول المص يقولون اشارة الى ان القول مقدر ههنا بل هو ابراز للمعنى
الحاصل من قوله تعالى نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد بدون تقدير
قائلين ويقولون ههنا كما ظن اصحاب الحواشي **قوله** وهو يحتمل الاخبار
والدعاء في الكشاف صرف الله قلوبهم دعاء عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم
عما في قلوب اهل الايمان من الانشراح انتهى قال صاحب الانتصاف يحتمل
الدعاء كما فسر ويحتمل الاخبار بان الله صرف قلوبهم اي منعها من تلقي الحق
بالقبول ولكن الزمخشري نفر من جعله خبرا لان صرف القلوب عن الحق لا
يجوز على الله عنده بناء على قاعدة الصلاح والاصلح ولا يزال يؤول الظاهر
اذا اقتضى ذلك كما مر له في قوله ختم الله على قلوبهم فلما احتملت هذه الآية
الدعاء والخبر على حد سواء تعين عنده جعلها دعاء ثم في هذا الدعاء مناسبة
للفعل الصادر منهم وهو الانصراف كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة
غلت ايديهم وكقوله يتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء **قوله** بانهم
بسبب انهم قوم لا يفقهون الجار والمجرور متعلق بصرف على الاول و
بانصرفوا على الثاني كذا قالوا **قوله** لسوء فهمهم او عدم تدبرهم واقتصر

وهو المشهور المذكور في اكثر الكتب من اصحاب الروايات منه

الزمخشري على الثاني حيث قال في لا يفقهون لا يتدبرون حتى يفقهوا انتهى
والمص زاد عليه وجهاً آخر وقدمه **قوله** من جنسكم عربي مثلكم قد التمس
مني بعض المترددين الى ان اكتب رسالة تحتوي على المعاني التي استعمل فيها
لفظ النفس في كلام الله تعالى وكلام رسوله فمن جملة تلك الاستعمالات
استعمالها في معنى الجنس كما ذكرهنا فتتبعت موارد استعمالاتها فيهما
حسب الوسع والطوف فجاء رسالة لطيفة لا يستغني عنها المبتدي ولا
المنتهي ولولا خوف الاطالة والخروج عن المقصود لذكرت منها ههنا فوايد
وعوايد **قوله** وقرئ من انفسكم بفتح الفاء فلم يكن الصيغة ح جمعا للنفس
ولا لغيرها بل يكون ح اسم تفضيل اي انفس من النفاسة مثل اكرم من
الكرامة واشرف من الشرافة وافقه من الفقاهة **قوله** عنتكم ولقاء المكروه
فكلمة ما مصدر ولقاؤكم مصدر مضاف الى فاعله والمكروه بالنصب
مفعوله قال الامام الواحدي عزيز عليه ما عنتم شديد عليه عنتكم وهو
لقاء الشدة والمشقة بدخول النار والمعنى شديد عليه ما يلحقكم من
الضرر بترك الايمان يقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة انتهى
في الكشاف اي شديد عليه شاق لكونه بعضا منكم عنتكم ولقاؤكم المكروه
فهو يخاف عليكم سوء العاقبة والوقوع في العذاب **قوله** اي على ايمانكم و
صلاح حالكم اشار به الى ان المضاف محذوف وهو اما واحد واثنان
فاشار به الى ان الحرص منه عليه السلام لم يقع على ذواتهم بل على وصا فهم
في الكشاف حريص عليكم حتى لا يخرج احد منكم عن اتباعه والاستسعاد
بدين الحق الذي جاء به انتهى فسبك المص احسن وافيد فسبك مولانا
ابو السعود حريص عليكم في ايمانكم وصلاح حالكم ليس باولى واظهر **قال**
تعالى بالمؤمنين رؤف رحيم في تفسير الحافظ ابي الفرج قال ابن عباس سماه
باسمين من اسمائه وقال ابو عبيدة رؤف فعول من الرأفة وهي ارق من الرحمة
وانشد • ترى للمؤمنين عليك حقا كفعل الوالد الرؤف الرحيم • وقيل رؤف
بالمطيعين رحيم بالمذنبين في الكشاف وقيل لم يجمع الله اسمين من اسمائه
لاحد غير رسول الله في قوله رؤف رحيم **قوله** فانه يكفيك معرتهم المعرة
بمعنى الاسم والمراد ههنا المضرة قال في النهاية المعرة الامر القبيح المكروه
والاذى وهي مفعلة من العر ثم قال بعد اسطر واصل المعرة موضع العر وهو
الجرب ولهذا سموا السماء الجرباء لكثرة النجوم فيها تشبيها بالجرب في بدن
الانسان **قوله** كالدليل عليه وجه الدلالة ان من لا يستحق للالوهية
غيره كان كافيا لا محالة **قوله** فلا ارجو ولا اخاف الا منه معنى الحصر مستفاد
من تقديم الجار على الفعل في عليه توكلت فان معناه لا اتوكل على غيره **قوله**
وقرئ بالرفع فيكون خبرا آخر لهو او صفة للرب **قوله** وعن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ما نزل القرآن الا آية آية وحرفا حرفا ما خلا سورة براءة وقل
هو الله احد فانهما انزلتا علي ومعهما سبعون الف صف والملائكة يعني

يعني ان كلا من سورة براءة وسورة الاخلاص انزلت علي بتمامها وجملة
لا آية وحرفا حرفا كغيرهما من ساير السورة قال افضل المتأخرين الجلال
السيوطي هذا يخالف ما ثبت في الاحاديث الصحيحة الواردة في اسباب نزول
كثير من آيات براءة انها نزلت منفردة على حدتها بحيث يقطع من له ادنى
نظر في الحديث ان سورة البراءة لم تنزل جملة ولو لم تنزل الا الآية الثلاثة الذين
خلفوا لكفى في ذلك وقال الشيخ زكريا حديث منكر ومخالف لما مر عن ابي
آنفا ان آخر ما نزل الايتان ومخالف ايضا لما اورده في فضيلة سورة
الانعام من انها نزلت جملة الا ان يحمل على التخصيص ان جوزنا تخصيص
العام بعد استثناء البعض منه قال مولانا وعن ابي آخر ما نزل هاتان
الايتان وقال البراء ابن عازب سورة انزلت كاملة براءة ومن قال وعن
النبي عليه السلام ما نزل القرآن علي الا آية آية وحرفا حرفا ما خلا سورة
براءة وقل هو الله احد فانهما انزلتا علي ومعهما سبعون الف صف من
الملائكة فكانه ينسى ما قدمه من قوله عن رسول الله انزلت علي سورة الانعام
جملة واحدة شيعها سبعون الف ملك انتهى قلت وكان مولانا نسي
في حكمه على حديث البراء بالثبوت عما كتبه في تفسيره آية آية من اول السورة
الى آخرها بحيث يعسر تعدادها لكثرتها من بيان اسباب النزول اسوة
لساير المفسرين مثل وان احد من المشركين استجارك الآية ومثل انما
المشركون نجس الآية ومثل ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله الآية
ومثل ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ومثل ومنهم الذين يؤذون
النبي الآية ومثل ومنهم من عاهد الله الآية ومثل انما الصدقات للفقراء
والمساكين الآية ومثل ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية ومثل ما
كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الآية ومثل لقد تاب الله
على النبي الآية الى غير ذلك بحيث لو عددت الجميع لادى الى التطويل والاملال
وانما ذكرت اعرفها واشهرها وقد كان رواة تلك الاسباب ثقاة موثوقين
واحاديثها اكثرها ثابتة بشهادة النقاد واغلبها من احاديث الكتب الستة
او العشرة فكيف يذهب من له المام بصناعة الحديث وكتبه ولو بادنى
كما قاله الحافظ السيوطي الى نزول السورة جملة وقد غر مولانا بقول الامام
عمر النسفي في تيسيره حيث ذكر حديث البراء فيه لكن الحق احق بالاتباع •
ثم وكمل • تنميق في الحاشية على سورة التوبة بعون الله تعالى وحسن توفيقه
الحمد لله حمدا كثيرا دائما ابدا سرمدا والصلوة على نبيه صلوة لا امد لها ولا
انقضاء وعلى آله واصحابه المتبعين له باحسان

سورة يونس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين • في التيسير بسم الله الذي انزل
آيات الكتاب الحكيم • الرحمن الذي يدعو الى دار السلام • ويهدي من يشاء
الى صراط الرحيم • الذي لا راد لفضله يصيب به من يشاء وهو الغفور الرحيم

وهذه السورة مكية وهى مائة وعشر ايات وقيل تسع آيات وقيل ثمان
والاختلاف فى ثلاث ايات مخلصين له الدين، وشفاء لما فى الصدور و
لتكونن من الشاكرين؛ وكلماتها الف وثمان مائة وثلث وثلثون وحروفها
سبعة الآف وثلثمائة وتسعة وتسعون **قال** تعالى الر قال الحافظ ابو الفرج
ابن الجوزى وقد خصت هذه الكلمة بستة اقوال احدها ان معناها انا الله
ارى رواه الضحاك على ابن عباس والثانى انا الله الرحمن رويه عطا عن
ابن عباس والثالث انه بعض اسم من اسماء الله روى عكرمة عن ابن
عباس قال الر وحم ونون حروف الرحمن والرابع انها قسم اقسم الله به رواه
ابن ابى طلحة عن ابن عباس والخامس انه اسم من اسماء القرآن قاله مجاهد و
قتادة والسادس انه اسم للسورة قاله ابن زيد **قوله** فخمها ابن كثير ونافع
وحفص واما لها التفخيم يطلق ويراد به ما يقال الترقيق ويطلق ويراد به
ما يقابل الامالة والمراد به ههنا ما يقابل الامالة بقرينة قوله واما لها
قوله من الاى يعنى ان كلمة تلك اشارة الى ايات هذه السورة او ايات
القرآن مطلقا **قوله** والمراد من الكتاب احدهما اى السورة او القرآن وهذا
المعنى اعنى جعل تلك اشارة الى آيات القرآن او السورة قول الزجاج واقتصر
عليه الزمخشرى والمص كما اقتصر عليه الامام الواحدى فى الوسيط فيكون
كلمة تلك بمعنى هذه على هذا الوجه وههنا وجه آخر مروى عن مجاهد
وقتادة وهو انه اراد بلفظ تلك الايات التى انزلها من قبل ولذلك قال
تلك وتلك اشارة الى غائب مؤنث فى تفسير ابى الفرج فيكون هذه الاقاصيص
التى تسمعونها تلك الايات التى وضعت فى التورية والانجيل فى تفسير
السمرقندى اشارة الى الكتب المتقدمة انها فى القرآن معنى انتهى قلت
فالمراد من هذه الاقاصيص التى تسمعونها الاقاصيص التى تسمعونها من
محمد عليه السلام على انها وحى متلوا وحى اليه فيكون المراد من الكتاب
الحكيم ههنا هو التورية والانجيل فى تفسير الطبرى واولى التأويلين فى
ذلك بالصواب تأويل من تأوله هذه ايات القرآن ووجه معنى تلك
الى معنى هذه ثم قال وانما قلنا هذا التأويل اولى فى ذلك بالصواب
لانه لم يجر للتورية والانجيل قبل ذكر ولا تلاوة بعده قلت ولذلك اقتصر
الامام الواحدى على الوجه الاول وتبعه الزمخشرى والمص فلم يذكرا ههنا
الوجه الثانى ويرد عليه ان كلا من مجاهد وقتادة موثوق يقتدى به
فيما قاله فى معنى القرآن فهما امامان جليلان فى التفسير كما انهما امامان
جليلان فى الحديث والظاهر ان هذا المعنى ليس برأى منهما بل اخذاه من
مشكوة النبوة فاذا صح الرواية عنهما وثبتت فالظاهر ان ذلك المعنى منهما
لتوقيف من الشارع عليه لان مثل ذلك لا يقال بالرأى ويؤيده ما قلنا
من صحة الرواية انه اخرجه ابن ابى حاتم عن قتادة وقد التزم فى تفسيره
ان لا يذكر فيه الا ما صح وثبت ويؤيده ايضا ان الذين جاؤا بعد ابن الجرير

الجرير من المفسرين على الروايات لم يتركوا ذلك المعنى وذكروه من غير اشعار برده
وانكاره مثل الثعلبى والبغوى وابو الفرج وغيرهم سوى الواحدى **قوله** ووصفه
بالحكيم لاشتماله على الحكم اولانه كلام حكيم او محكم اياته لم ينسخ فيها شئ
فعيل بمعنى مفعل فى البحر وهذا محمول على الشذوذ فى الكشاف والحكيم ذو
الحكمة لاشتماله عليها ونطقه بها او وصف بصفة محدثه انتهى ترك المص
الاخير لابتنائه على قاعدة الاعتزال وزاد وجها آخر وذكره بدله وانشد
الزمخشرى فى ذلك اى فى وصف الكلام بالحكيم لاشتماله على الحكمة قول
الاعشى، وغريبة تأتى الملوك حكيمة، قد قلتها ليقال من ذا قالها، اى
رب قصيدة غريبة قلتها فى مدح الملوك ذات حكمة ليتعجب منها ويقال
من قالها قلت وهذا البيت كما انه شاهد لما قاله الزمخشرى شاهد لما
قاله المص ايضا كما يشعر بذلك سبك الزمخشرى **قال** تعالى اكان للناس
عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس واللام للدلالة على انهم جعلوه
اعجوبة لهم فيوجهون نحوه انكارهم واستهزائهم الى رجل منهم من افناء
رجالهم دون عظيم من عظمائهم قيل كانوا يقولون العجب ان الله لم يجد
رسولا يرسله الى الناس الا يتيم ابى طالب وهو من فرط حماقتهم وقصور
نظرهم على الامور العاجلة وجهلهم بحقيقة الوحى والنبوة هذا وانه
عليه السلام لم يكن يقصر عن عظمائهم فيما يعتبرونه فيه الا فى المال وخفة
الحال اهون شئ فى هذا الباب ولذلك اكثر الانبياء قبله كذلك وقيل تعجبوا
من انه بعث بشرا رسولا كما سبق ذكره فى سورة الانعام ان انذر الناس ان
هى المفسرة او المخففة من الثقيلة فيكون فى موقع مفعول اوحينا فى الكشاف
فان قلت فما معنى اللام فى قوله اكان للناس عجبا وما الفرق بينه وبين قولك
اكان عند الناس عجبا قلت معناه انهم جعلوه لهم اعجوبة يتعجبون منها
ونصبوه علما لهم يوجهون نحوه استهزائهم وانكارهم وليس فى عند الناس
هذا المعنى والذى تعجبوا منه ان يوحى الى بشر وان يكون رجلا من افناء رجالهم
دون عظيم من عظمائهم فقد كانوا يقولون العجب ان الله لم يجد رسولا يرسله
الى الناس الا يتيم ابى طالب وان يذكر لهم البعث وينذر بالناس ويبشر بالجنة
وكل واحد من هذه الامور ليس بعجب لان الرسل المبعوثين الى الامم لم
يكونوا الا بشرا مثلهم وقال الله تعالى قل لو كان فى الارض ملائكة يمشون
مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا وارسال الفقير واليتيم
ليس بعجب ايضا الى آخر ما قال قلت اختلف ائمة التفسير والحديث فى سبب نزول
هذه الآية فبعضهم على ان كفار قريش انكروا كون الرسول من جنس البشر
لا من جنس الملائكة فنزلت هذه الآية وقال بعضهم انكروا كون الرسول يتيم
ابى طالب دون رجل عظيم من القريتين اعنى مكة والطائف فمن مكة وليد
بن المغيرة ومن الطائف مسعود بن عمرو الثقفى فنزلت هذه الآية واختار
الامام البغوى فى سبب النزول القول الاول وهو ظاهر كلام ابن جرير الطبرى

وانختار الامام الواحدى فيه القول الثانى وهو ظاهر كلام الامام الثعلبى
وسياق المص كما ترى ظاهر فى ترجيح القول الثانى وتزييف القول الاول
وظاهر كلام الزمخشرى ظاهر فى الجمع بين القولين حيث قال اولا والذى
تعجبوا منه ان يوحى الى بشر اشارة الى القول الاول لان معناه ان يبعث الى
الناس رسول من البشر لا من الملك كما يدل عليه سوق كلامه ثم قال بعده
وان يكون رجلا من افناء رجالهم دون عظيم من عظمائهم الى آخره اشارة الى
القول الثانى ولا يخفى على الناظر ان كلام الزمخشرى ههنا احسن سبكا
واحرى بالقبول من كلام المص من وجوه عديدة تظهر لك عند الاحاطة
بما سقنا اليك اخرج ابن ابى حاتم وابو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس فى
تفسير هذه الآية لما بعث الله محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا انكرت
العرب ذلك او من انكر منهم فقالوا الله اعظم من ان يكون رسوله بشرا مثل محمد
فانزل الله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم الآية وما ارسلنا قبلك
الا رجالا الآية فلما كرر الله عليهم الحجج قالوا واذا كان بشرا فغير محمد كان احق
بالرسالة فلولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم يقول اشرف من
محمد يعنون الوليد بن المغيرة من مكة ومسعود بن عمرو الثقفى من الطائف فانزل الله
ردا عليهم اهم يقسمون رحمة ربك الآية انتهى فهذا الحديث الذى اخرجه الامام
الهمام ابن ابى حاتم فى تفسيره الكبير وقد التزم انه لا يذكر فيه غير الحديث الصحيح
يحكم سبك الزمخشرى احكاما ويشدده تشديدا بحيث لا يمارى فيه ولا يبارى
فمن ذهل عن حقيقة الحال لعدم مراجعته الى اقوال الائمة الاعلام قال فى
تصويب كلام المص ورد كلام الزمخشرى فمن خلط بين الوجهين لم يصب
كما لا يخفى على ذوى الافهام ولقد احسن مولانا ابو السعود ههنا حيث قال
الى رجل منهم اى الى بشر من جنسهم كقولهم ابعث الله بشرا رسولا او من افنائهم
من حيث المال لا من عظمائهم كقولهم لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين
عظيم حيث ورد ههنا سبكا هو الموافق لسبك الزمخشرى الذى هو احسن
الانساق قال تعالى ان انذر الناس ليس المراد من الناس ههنا كل من وجد
على الارض من الناس عند نزول هذه الآية بل المراد منه اهل مكة قال الامام
الواحدى ان انذر الناس يعنى اهل مكة وكذا الامام البغوى قال الحافظ ابو الفرج
والمراد بالناس ههنا اهل مكة فقول المص عمم الانذار وخصص البشارة
اراد به اوقع الانذار على الناس الذى هو مطلق وعام بالنسبة الى المؤمنين
منهم واوقع البشارة على المؤمنين الذى هو خاص بالنسبة الى الناس ويؤيد
قول هؤلاء الائمة ما وقع فى هذا المقام فى سياق النظم الشريف من قوله تعالى
الى رجل منهم اى المعنى المروى وفى هذا القول يعنى الى رجل من اهل مكة من
قريش يعرفون نسبه وصدقه وامانته قال مولانا العلامة وذكر اسم
الجنس للتعميم للفريقين كانه قال ان انذر الناس مؤمنا كان او كافرا وبشر
الذين آمنوا خاصة لان المبشر به مشروط بالايمان فالبشارة به ينقلب

ينقلب انذارا فى حق الكفار لا للاستغراق كما ذهب اليه من قال عمم
الانذار اذ قلما من احد ليس فيه ما ينبغى ان ينذر منه لان تبليغ الانذار
ولو بارسال الخبر الى كل من فى عصره ليس فى وسعه عليه السلام انتهى فقوله
لا للاستغراق عطف على قوله للتعميم وفيه نظر اذ ليس مراد المص من قوله
عمم الانذار تعميم الناس الى جميع ما صدق عليه الناس على وجه الارض كما ظن
مولانا لما تحققت ان المراد من الناس ههنا اهل مكة وسبب النزول
الذى ذكره الزمخشرى والمص فى هذه الآية قرينة واضحة على ذلك
فقول مولانا فيرد المص لان تبليغ الانذار ولو بارسال الخبر الى كل من فى
عصره ليس فى وسعه عليه السلام لا يتوجه على المص بوجه من الوجوه
فالمراد من تعميم الانذار تعميمه لاهل مكة مؤمنهم وكافرهم كما ان المراد من
تخصيص البشارة تخصيصها لمؤمنى اهلها وذلك فى اوائل الاسلام فما قاله
مولانا سنان فى الاعتذار عن طرف المصنف عمم الانذار اى للفريقين المؤمنين
والكفار لا لجميع احاد الناس كما توهم من ظاهر قوله اذ قلما من احد الخ ولا
يخفى ان هذا لا يدل عليه بل على خلافه وانما قصد به المبالغة فى عدم
اختصاص الانذار بالكفار وشموله للمؤمنين بحيث لم يبق منهم الافراد انتهى
ففيه نظر لما علمت ان المراد من الناس اهل مكة فقوله وانما قصد به المبالغة
وقوله بحيث لم يبق منهم الافراد لغو من الكلام ومن الذاهلين عن حقيقة
الحال ههنا الشهاب الخفاجى حيث قال عمم الانذار اى حيث قال الناس دون
المؤمنين والكافرين ولا مانع من الاستغراق العرفى اى كل احد ممن يقدر
على تبليغه اذ تبليغ جميع اهل عصره غير ممكن له واليه يشير قول المص اذ
قلما من احد الخ فلا وجه للاعتراض بان الاستغراق المفهوم من كلامه غير
صحيح لان تبليغ الانذار الى كل من فى عصره ليس فى وسعه ولا حاجة
الى دفعه بانه لم يرد الاستغراق وانما قصد المبالغة انتهى لما تحققت
مرارا ان المراد من الناس اهل مكة والمراد بالتعميم تعميم اهل مكة فالدفع
لا غير فالعدول عن المدفع الى احتمالات واهية خروج عن المقصود فى المقام
والعجب ان مولانا ابا السعود قال ههنا والمعنى ان الشان قولنا ان
انذر الناس والمراد به جميع الناس كافة لا ما اريد بالاول وهو النكتة
فى ايثار الاظهار على الاضمار وكون الثانى عين الاول عند اعادة المعرفة
ليس على الاطلاق انتهى وفيه نظر اذ هو كلام لا طائل تحته ههنا وانه
لا فى العير ولا فى النفير قوله اذ قلما من احد ليس فيه ما ينبغى ان ينذر منه
اختلف نسخ القاضى ههنا ففى بعضها قلما من احد ليس الخ بفتح القاف
وتشديد اللام مثل سلما كما كتبنا وفى بعضها اذ قيل ما من احد ليس فيه
الخ بكسر القاف مجهول قال بعد كلمة اذ ولعل الثانية تصحيف الاولى لا يرد عليها
النقض بالانبياء المعصومين والاولياء المحفوظين ثم ان النسخة الاولى
لا يخلو بحسب اللفظ عن القلاقة والخدشة قال تعالى ان لهم قدم صدق

ربهم في تفسير ابي الفرج وفي المراد بقوله قدم صدق سبعة اقوال احدها انه
الثواب الحسن بما قدموا من اعمالهم رواه العوفي عن ابن عباس وروى عنه
ابو صالح قال عمل صالح يقدمون عليه والثاني انه ما سبق لهم من السعادة
في الذكر الاول رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس قال ابو عبيدة سابقة صدق
والثالث شفيع صدق وهو محمد يشفع لهم يوم القيمة قاله الحسن والرابع
سلف صدق تقدموهم بالايمان قاله مجاهد وقتادة والخامس مقام
صدق لا زوال عنه قاله عطاء والسادس ان قدم الصدق المنزل الرفيع قاله
الزجاج والسابع ان القدم ههنا مصيبة المسلمين بنبيهم عليه
السلام وما يلحقهم من ثواب عند اسفهم على فقده ومحبتهم لمشاهدته
ذكره ابن الانباري وذكر الامام الثعلبي من معاني قدم صدق بعد هذه
المعاني وقيل هو تقديم الله سبحانه وتعالى هذه الامة في البعث يوم
القيمة بيانه قوله عليه السلام نحن الاخرون السابقون يوم القيمة
وقيل هو عدة الله تعالى لهم واضيف القدم الى الصدق وهو نعته
كما قيل مسجد الجامع وحب الحصيد وقال ابن الاعرابي القدم المتقدم في
الشرف وقال ابو عبيدة كل سابق في خير او شر فهو عند العرب قدم يقال
لفلان قدم في الاسلام وله عندي قدم صدق وقدم سوء وهو مؤنث
يقال قدم حسنة وقدم صالحة ثم استشهد على ذلك بابيات ثلثة
في الكشاف قدم صدق عند ربهم اي سابقة وفضلا ومنزلة رفيعة
فان قلت لم سميت السابقة قدما قلت لما كان السعي والسبق بالقدم
سميت المسعاة الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها يعطى
باليد واضافته الى الصدق دلالة على مزيد فضل وانه من السوابق العظيمة
قال صاحب الانتصاف ولم يرد في السابقة السوء تسميتها قدما اما لان
المجاز لا يطرد واما ان يكون مطردا ولكن غلب العرف على قصرها كما غلبت
في الحقيقة انتهى قلت وهذا الكلام مخالف لما نقله الامام الثعلبي عن ابي
عبيدة وقد علم القاضي والداني ان ابا عبيدة اعلى كعبا في معرفة اللغات
واستعمالات العرب من الزمخشري وصاحب الانتصاف وقد قالوا انه اعلم
من الاصمعي وحلقته افيد من حلقته **قوله** ويهيئ بتحريكه اسبابها اي ويهيئ
سبحانه وتعالى بسبب تحريك العرش اسباب الكائنات وانت خبير بان
هذا الكلام مبني على ان الافلاك تسعة والتاسع يسمى العرش وان محدب
كل فلك مماس لمقعر فلك تحته فالفلك التاسع يحرك الافلاك الثمانية
التي تحته فطلوع الشمس وغروبها كل يوم وليلة وكذا تحقق الليل والنهار
بتلك الحركة وكذا جميع الكواكب تطلع وتغرب قسرا بتلك الحركة ثم اثبتوا لكل
فلك حركة في نفسها فيتحقق بذلك الفصول الاربعة الشتاء والصيف
والربيع والخريف قال الاستاذ الامام عبد القاهر البغدادي في كتابه المسمى
بالتبصرة ذهب اهل الاسلام واهل الكتاب الى ان الافلاك سبعة الطباق

الطباق بعضها فوق بعض وقالوا ان الافلاك ساكنة وانما يتحرك فيها
الكواكب وهي كلها في الفلك الاسفل دون ما فوقه والعلم باعداد الافلاك
واقع من طريق الشرع لا مجال للحس فيه ومن زعم ان الافلاك متحركة حركة
دورية ابطل كون العرش والملائكة فوق الافلاك وبناه على كون الافلاك
متحركة ولا دليل معه على ذلك انتهى ثم ان كون كل فلك من الافلاك
غير مماسة بعضها ببعض بل ما بين كل من الافلاك كما بين السماء و
الارض مما صرح به كثير من الاحاديث الثابتة فتلك الاحاديث وكلام
الاستاذ الامام في التبصرة يشعر بخلاف الجميع **قوله** والتدبير النظر في ادبار
الامور ليجيء محمود العاقبة في تبصرة الادلة لميمون النسفي فاما الحكمة على
راي المتكلمين فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله
وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير الفاعل والسفه
كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل وعندنا الحكمة في الفعل
ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة انتهى فتحديد المص
التدبير بما ذكره مخالف لقواعد الاشاعرة واصولهم من وجهين الاول
انه يشعر بالغرض والثاني انه موافق لقول من يفسر الحكمة في الفعل بما له عاقبة
حميدة والسفه بما خلا عن العاقبة الحميدة وهم الماتريدية والاشعرية لا
يقولون بذلك بل الحكمة في الفعل عندهم وقوعه على قصد فاعله سواء كان له
عاقبة حميدة اولا وسواء كان له نفع للفاعل ولغيره او لم يكن بل خلا عن
النفع للفاعل ولغيره **قال** تعالى ما من شفيع الا من بعد اذنه في تفسير ابي
الفرج فيه قولان احدهما لا يشفع احد الا ان يأذن له قاله ابن عباس قال
الزجاج لم يجر للشفيع ذكر قبل هذا ولكن الذين خوطبوا كانوا يقولون
الاصنام شفعاؤنا عند الله والثاني ان المعنى لا ثاني معه ماخوذ من
الشفع لانه لم يكن معه احد ثم خلق الاشياء فقوله الا من بعد اذنه اي من
بعد امره ان يكون الخلق فكان ذكره الماوردي انتهى قلت لا يخفى على من هو
عارف باساليب الكلام ان هذا المعنى الثاني بعيد عن سبك النظم الشريف
ونسقه بحيث يمجه الطباع السليمة ويرده انسجام النظم الشريف وسلاسته
في الوسيط قال ما من شفيع من الملائكة والنبيين الا من بعد امره في الشفاعة
قوله ورد على من زعم ان الهتهم تشفع لهم عند الله كما حكى الله تعالى عنهم
حيث قالوا هؤلاء شفعاؤنا عند الله **قوله** وفيه اثبات الشفاعة لمن
اذن المعتزلة كانوا يقولون لا يصح الشفاعة لمن عصى ومات بلا توبة
لان ذنبه ان كان كبيرة لا يصح لها الشفاعة لان صاحبها مخلد في النار
فلا تنفع فيها شفاعة الشافعين وان كان صغيرة فالصغيرة مغفورة
مكفرة البتة لا يحتاج الى الشفاعة ولا الى التوبة فلا تنفع الشفاعة في
الاخرة الا لرفع الدرجات وظاهر الاية حجة عليهم وعند اهل السنة ان
شفاعة الشافعين بعد ما اذن لهم فيها عامة لاهل الصغائر والكبائر

ولرفع الدرجات وظاهر الاية حجة لهم فهذا القول من المص اشارة الى ذلك
فمعنى اثبات الشفاعة لمن اذن اثباتها فى حق اصحاب الصغاير والكبائر
كما فى رفع الدرجات **قوله** لا غير معنى الحصر والتخصيص مستفاد من جعل
المبتداء والخبر معرفتين مع تقديم المسند اليه كقولك الكرم التقوى والمنطلق
زيد فلذا قال فى تفسير فاعبدوه وحدوه بالعبادة لان الفاء فى فاعبدوه
للدلالة على ان الحصر المذكور سبب للعبادة له خاصة **قوله** تتفكرون ادنى
تفكر فينبهكم على انه المستحق للربوبية والعبادة لا ما تعبدونه فى الكشاف
افلا تتفكرون فان ادنى التفكر والنظر ينبهكم على الخطاء فيما انتم عليه
وفى حاشية الطيبى هذا مشعر بان التذكر دون التفكر الجوهرى ذكرته بلسانى
وبقلبى وتذكرته وقال التفكر التأمل يعنى كان من حق الظاهر ان يقال افلا
تتفكرون اى فى تلك الدلائل القاهرة الباهرة لتعرفوا ان الله هو المستحق
للعبادة لانه هو المنعم بجميع تلك النعم المتظاهرة فوضع موضعه تذكرون
تتميما للمعنى وتربية للفائدة اى يكفيكم لا خطار بالبال دون استعمال الروية
قال الامام هذا يدل على ان التفكر فى المخلوقات والاستدلال بها على جلال
الله وعزته وعظمته من اعلى المراتب واكمل الدرجات **قوله** بالموت او النشور
لا الى غيره فاستعدوا للقائه قال مولانا ابو السعود اليه لا الى احد سواه
استقلالا او اشتراكا مرجعكم اى بالبعث كما ينبئ عنه قوله تعالى جميعا فانه
حال من الضمير المجرور لكونه فاعلا فى المعنى اى اليه رجوعكم مجتمعين والجملة
كالتعليل لوجوب العبادة وعد الله مصدر مؤكد لنفسه لان قوله عز وجل
مرجعكم وعد منه سبحانه بالبعث او الفعل مقدر اى وعد الله وانما كان
فهو دليل على ان المراد بالمرجع هو الرجوع بالبعث لان ما بالموت بمعزل من الوعد
كما انه بمعزل من الاجتماع انتهى قلت اذا كان جميعا بمعنى الاحاطة والاستغراق
بمعنى لا احد من الاحياء من الناس الا ويرجع الى الله تعالى بموته اى الى تنعيمه
او تعذيبه لم يكن لفظ جميعا حجة قرينة على ما ذكره وقد ثبت بالكتاب والسنة
ان اهل البرزخ بعد الموت وقبل البعث الى المحشر اما منعمون او معذبون
فسقط قوله لان ما بالموت بمعزل من الوعد كما سقط قوله كما انه بمعزل عن
الوعد كما سقط قوله كما انه بمعزل عن الاجتماع وكذا سقط قول مولانا سنان
قوله بالموت هذا لا يناسب ما سيجيئ من كونه يبداء الخلق ثم يعيده الى آخر
الآية فانه كالتعليل لقوله اليه مرجعكم والحق ما وقع فى بعض النسخ من كلمة
الاتصال بدل كلمة الانفصال فى او البعث انتهى ووقع فى نسخة مولانا لفظة
البعث بدل كلمة النشور كما فى كثير من النسخ والمراد من كلمة الاتصال حرف الواو
ومن كلمة الانفصال حرف او الترديدية ووجه السقوط انه تحقق ووقع
بكل من الموت والبعث الرجوع الى الله اى رجوع العبد الى ثوابه تعالى او عقابه
فلا شبهة ولا تردد فى وقوع الرجوع اليه تعالى بكل منهما وانما التردد
فى مراده تعالى فى هذا النظم الشريف اعنى اليه مرجعكم جميعا فيحتمل الرجوع

الرجوع بالاول ويحتمل الرجوع بالثانى ويحتمل المجموع ولما كان بين كل من
زمانى الرجوعين بون بعيد وان كل واحد من الرجوعين فى نفسه يباين
الآخر لان احدهما بخراب البدن والآخر باعادته وان احدهما فى عالم البرزخ
والآخر فى عالم الآخرة وان احدهما بخروج الروح من البدن والآخر بدخوله
فيه وان احدهما هو السبب البعيد والآخر هو السبب القريب لانه لولا الفناء
اولا لم يقع الاعادة ثانيا جاز ان يراد كل منهما منفردا عن الآخر لاستقلال
كل منهما فى المرجعية فلذا ردد المصنف فيهما لتوسيع الدائرة ولم يقتصر
على الثانى ثم انه لم يذكر المجموع اخفاء لما ظهر واظهارا لما خفى ودق كما هو
عادته فى هذا الكتاب فتشنيع مولانا على المص بقوله والحق ولتعريضه
بان سبكه هذا على ما وقع فى اكثر النسخ ليس بحق خارج عن الانصاف وناشى
عن عدم الامعان وممن اقتفى اثر مولانا سنان الشهاب الخفاجى مع
التذبذب فى سبكه لاشعار كلامه المخالفة اولا والموافقة آخرا ثم
ان ما سيجيئ من المصنف والاية كالتعليل لقوله اليه مرجعكم جميعا الخ
مؤيد لما قررنا ومنور له لا انه مناف له كما ظن مولانا سنان وتبعه
الشهاب آخرا لقوله اليه مرجعكم لا يستلزم ذلك **قوله** وعد الله مصدر
مؤكد لنفسه لان قوله اليه مرجعكم وعد من الله المصدر ان اكد مضمون
جملة يدل على معناه فان كانت نصا فيه لا يحتمل غيره فهو يسمى فى اصطلاح
النحاة مؤكدا لنفسه نحو له على الف درهم اعترافا وان احتمله وغيره نحو
زيد قائم حقا فهو مؤكد لغيره ولا بد له من عامل محذوف فيهما فى الكشاف
وعد الله مصدر مؤكد لقوله اليه مرجعكم جميعا انتهى ونسق المص
ههنا احسن من نسق الكشاف اذ ليس فيه تعيين المراد وتنصيصه بخلاف
نسق المص قال مولانا سعدى لتفصيل المشيع المتعلق بالمؤكد لنفسه
والمؤكد لغيره فى شرح الكافية للرضى **قوله** مصدر آخر مؤكد لغيره وهو ما
دل عليه وعد الله فى الكشاف وحقا مصدر مؤكد لقوله وعد الله انتهى
عدل عن نسق الكشاف لانك قد تحققت ان كلا من المؤكد لنفسه والمؤكد
لغيره لا بد وان يكون مؤكدا لمضمون جملة ونسق الكشاف يشعر بخلافه
حيث قال فى الاول مؤكد لقوله اليه مرجعكم جميعا فاورد فيه جملة وقال فى
الثانى الذى مقابل الاول مصدر مؤكد لقوله وعد الله فلم يورد فيه جملة
بل تركيبا اضافيا فيوهم ان الثانى ليس مثل الاول فى تاكيده لمضمون جملة
كذا يفهم من تقرير بعض الحواشى سعدى وفيه اذ سبك المص ايضا لا يخلو عن الايهام
غايته ان سبك المص اخف ايهاما من سبك الزمخشرى وان العارف بصناعة
النحو يعلم انه لا بد من عامل محذوف وذلك المحذوف هو الفعل مع الفاعل
فيكون جملة فيكون كل من التاكيدين مؤكد المضمون جملة امر معلوم للمبتدى
فى صناعة النحو فضلا عن المنتهى ونسقهما وان كان لا يخلو عن التساهل
فمرادهما معلوم لمن الم بصناعة النحو بدون ارتياب **قال** تعالى ليجزى الذين

آمنوا الاية متعلق ليبدئ ويعيد على ما يدل عليه قول المصنف فيما سيجيئ
ان المقصود بالذات من الابداء والاعادة هو الاثابة وقال ابو حيان تتعلقه
بيعيده قوله بعدله او بعدلهم يشير ان اللام فى القسط عوض عن المضاف
اليه وهو اما ضمير الله او ضمير الذين آمنوا فالباء على الاول للمصاحبة اى ملتبسا
بالقسط وعلى الثانى للمقابلة قوله وقيامهم عطف تفسير لعدلهم قوله او
بايمانهم عطف على بعدله تفسير للقسط ولذا قال لانه العدل القويم قوله
لمقابلته قوله والذين كفروا الاية لانه لما علل جزاء الكافرين بكفرهم ناسب
ان يعلل جزاء المؤمنين بعدلهم وايمانهم كذا ذكره التفتازانى وذكر فى
حاشية الطيبى ما حاصله لا يناسب تخصيص اجزاء المؤمنين بالقسط لانه
تعالى يجازى الكافرين بالقسط لان التعذيب بعدله واما التنعيم والاثابة
للمؤمنين بانواع النعم الاخروية فهو محض فضله وكرمه قوله للمبالغة فى
استحقاقهم للعقاب حيث لم يسند جزاؤهم الى الله واوفى بلام الاستحقاق
وفى بعض الحواشى انه تعالى غير الاسلوب من ثلثة اوجه الاول انه جعله
المعطوف جملة اسمية والثانى انه لم يدخل لام التعليل على العقاب والثالث
انه لم يعين ثواب المؤمنين وعين عقاب الكافرين واشار المصنف الى
وجه كل واحد من الوجوه الثلثة قوله من الابداء والاعادة هو الاثابة
وفى اكثر النسخ بعد هذا القول والعقاب واقع بالعرض قوله وانه تعالى
يتولى اثابتهم الخ كذا فى اكثر النسخ بالواو عطف على قوله ان المقصود بالذات
فيكون من جملة ما يتنبه عليه وفى بعض النسخ بالفاء والظاهر هو النسخة
الاولى قوله بما يليق بلطفه وكرمه الاولى اسقاط بما يليق وان يقتصر على قوله
بلطفه وكرمه بل الاولى اسقاط يتولى وان يقول وانه تعالى يثيب المؤمنين
بلطفه وكرمه قوله والآية كالتعليل لقوله اليه مرجعكم جميعا فان كلا من
المرجعين الذين يحصل بالبدأ والاعادة مستقل فى المرجعية بينهما مدة
مديدة لا يمكن اجتماعهما الا فى الوجود كما ان بين البداء والاعادة بينهما
بون بعيد لا يمكن اجتماعهما الا فى الوجود فما فى حاشية ان التعليل المذكور
لا يناسب كون المراد بالمرجع الموت فاما ان يكون هذا اشارة الى تفسيره الثانى
هو المرضى عنده ويكون الصحيح نسخة العطف بالواو كما مر التنبيه عليه فليس
بذلك لانه وقع اقتفاء لا ثر مولانا سنان بلا تطلع لحقيقة الحال مع ما خالفه
اولا كما اشرنا اليه قوله ويجوز ان يكون منصوبا او مرفوعا بما نصب وعد الله
او بما نصب حقا فى حاشية الشيخ زكريا نصبه باحدهما ظاهر وكذا رفعه
بالثانى والتقدير حق حقا بداء الخلق ثم اعادته واما رفعه بالاول ففيه نظر
انتهى اذ لا معنى لكون الامر الذى يتحقق ومعنى موعودا الا ان يقال كونه موعودا
باعتبار تضمنه المرجع الاول لا لنفسه قوله وعن ابن كثير ضئاء بهمزتين فى
كل القرآن على القلب بتقديم اللام على العين فى تفسير الكواشى واخرت الياء
وقدمت الهمزة فوقعت الياء طرفا بعد الف زائدة فقلبت همزة فالهمزة قبل

قبل الالف لام الكلمة والتى بعدها عينها فهى منقلبة عن الياء المنقلبة
عن واو انتهى فى الكشاف وقرئ ضئاء بهمزتين بينهما الف على القلب
بتقديم اللام على العين كما قيل فى عاق عقا انتهى ونقل المصنف اتم من
وجهين اذ فيه تعيين صاحب القراءة وتنصيص وقوعها فى جميع القرآن
قوله اى ذا نور او سمى نورا للمبالغة وفى نسختى او سمى بكلمة او الترديدية
وفى بعض النسخ بكلمة الواو ولذا قال اصحاب الحواشى الواو فى وسمى بمعنى او
قوله وهو اعم من الضوء لان النور شامل للقوى والضعيف والضوء للقوى
لا للضعيف قوله كما عرفت اى فى اول سورة البقرة فى قوله تعالى ذهب الله بنورهم
قوله وقيل ما بالذات ضوء وما بالعرض نور فعلى هذا لم يكن بينهما عموم و
خصوص بل تقابل السلب والايجاب او تقابل التضاد اذا قيل معنى ما
بالعرض نور انه بالذات كمد مظلم فيكون الطرفان وجوديان فى حاشية
التفتازانى هذا عند الحكماء ولا ارى ذلك من اللغة فلقد شاع نور الشمس
ونور النار قوله وقد نبه سبحانه بذلك اى بذكر الضياء فى الشمس والنور
فى القمر قوله على انه خلق الشمس نيرة فى ذاتها والقمر نيرا بعرض مقابلة الشمس
والاكتساء منها قوله بعرض بفتح العين والراء المهملتين بالاضافة الى
مقابلة الشمس والاضافة بيانية والجار متعلق بنيرا والاكتساء بالجر
عطف على مقابلة او عرض وقد ذكر فى كتب الميزان ان الضروريات ستة
انواع فجعلوها احدها الحدسيات والاخر المجربات فمثلوا للاولى بقولهم نور
القمر مستفاد من الشمس وللثانية السقمونيا مسهل للصفراء ولما وقع الالتباس
بين الحدس والتجربة ذكروا فى الفرق بين التجربة والحدس ان التجربة تتوقف
على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم
يجرب الدواء بتناوله او اعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال
او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك واعترض بان هذا الفرق
ضعيف لان الاحكام النجومية تجربيات ولا تتوقف على فعل يفعله الانسان
بل الفرق ان السبب فى التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوص
الماهية وفى الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال
على شرب السقمونيا علم ان هناك سببا وان لم يعلم بخصوصه ومن شاهد
فى القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم
ان نوره من جهتها وان السبب فى ذلك نور الشمس انتهى واعترض الامام على
القوم فى بعض تواليفه بان المحسوس هو الاشكال المختلفة واما ان ذلك
لاجل القرب والبعد فغير محسوس نعم لا بد من البرهان واذا كان كذلك لم يجز
عدها من المبادى انتهى قلت يعنى من المبادى الضرورية قوله الضمير لكل
واحد اى من الشمس والقمر قوله او للقمر واقتصر عليه الزمخشرى قال الامام البغوى
وقدره منازل اى قدر له يعنى اياه له منازل لا يجاوزها ولا يقصر
دونها ولم يقل قدرهما قيل يقدر المنازل يتصرف اليهما غير انه اكتفى بذكر

المعترض هو الشريف الجرجانى منه

احدهما كما قال تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه وقيل هو ينصرف الى القمر
حاصة لان بالقمر يعرف انقضاء الشهور والسنين لا بالشمس انتهى والمص
يذكر اسماء منازل القمر فى سورة يس عند قوله تعالى والقمر قدرناه منازل فى
تفسير الثعلبى وقيل قدر مما يتعدى الى مفعولين انتهى قلت فح يكون قدر
بمعنى صير وجعل انتهى فلذا قدره الزمخشرى والمص مضافا فالمحذوف فى منازل
لانه مفعول ثان والشمس والقمر المراد بالضمير المتصل مفعول اول وليس
واحد منهما عين المنازل بل كان كل منهما ذا منازل واما اذا لم يكن قدر بمعنى
جعل بل كان بمعنى هيأ وسوى فلم يكن تقدير المضاف فى الضمير المتصل و
هو لفظ مسير بهذه المثابة بحيث لو لم يقدر لفسد المعنى اذ لفظ منازل
ح ظرف او حال لقدره قوله وتخصيصه بالذكر لسرعة سيره ومعاينة منازله
قال الامام البغوى فى المعالم وهذه المنازل مقسومة على البروج الاثنى
عشر وهى الحمل والثور والجوزا والسرطان والاسد والسنبلة والميزان
والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت فلكل برج منزلان وثلث فينزل
القمر كل ليلة منزلا منها ويستتر ليلتين ان كان الشهر ثلثين وان كان
تسعا وعشرين فليلة واحدة فيكون انقضاء الشهر مع انقضاء نزوله
تلك المنازل ويكون مقام الشمس فى كل منزلة ثلثة عشر يوما فيكون انقضاء
السنة مع انقضائها انتهى فتقطع الشمس فى سنة ما يقطع القمر فى شهر هذا
قال ابن قتيبة فى المعارف وهذه المنازل هى النجوم التى كانت العرب تنسب
اليها الانواء انتهى فظهر انها معاينة للعرب سيما لاهل البادية والوبر وقول
ابى حيان والمنازل هى البروج وكانت العرب تنسب اليها وهى ثمانية وعشرون
منزلا ثم شرع يعدد ذلك الى تمام ثمانية وعشرين مخالف لمقالات العرب
العرباء جميعا ولكتب اللغات ولما ذكره اهل الهيئة قوله وانا طا احكام
الشرع به كالصوم والفطر والحج وعدة المطلقة الآيسة وعدة المتوفى
عنها زوجها وغيرها مما اعتبره الحسن بن زياد بغير الشهور وبانقضائها
قال مولانا سنان والامر كذلك الا فى تاجيل العنين سنة شمسية فى
رواية الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انتهى ولعل الوجه فى الرواية ان
الامزجة والطباع تتفاوت بالفصول فاجل له بتمام الفصول الاربعة حتى
يظهر عدم قدرته على القربان ويتحقق عند الحاكم ما ادعته الزوجة من عدم
مكنته على الوقاع قال تعالى لتعلموا عدد السنين والحساب فى تفسير الثعلبى
والبغوى لتعلموا عدد السنين دخولها وانقضاءها والحساب يعنى
حساب الشهور والايام والساعات قال تعالى ما خلق الله ذلك الا بالحق
قال الامام الثعلبى وتبعه البغوى رده الى الفعل والخلق والتقدير ولو
اراد الاعيان المذكورة لقال تلك انتهى يريد انه لو اراد تعالى ذات الشمس
والقمر والمنازل لقال تلك لا ذلك وقال الامام الواحدى ما خلق الله ذلك
يعنى ما تقدم من الشمس والقمر ومنازله انتهى وكأنه جواب للامام الثعلبى

الثعلبى بان ذلك اشارة الى الشمس والقمر ومنازله باعتبار ما تقدم والمص
ساكت هاهنا عن بيان ذلك وسبك الزمخشرى يشعر بانه اقتفى اثر الامام
الواحدى حيث قال ذلك اشارة الى المذكور اى ما خلقه الا ملتبسا بالحق انتهى
ثم قال الثعلبى وتبعه البغوى الا بالحق لم يخلقه باطلا بل اظهارا لصنعه
ودلالة على قدرته وحكمته وقال الامام الواحدى الا بالحق الا للحق من اظهار
صنعه وقدرته والدلالة على وحدانيته انتهى وقال الزمخشرى الا ملتبسا
بالحق الذى هو الحكمة البالغة ولم يخلقه عبثا انتهى فسبك الائمة اعنى
الواحدى والبغوى والثعلبى يشعر بانهم حملوا الباء فى قوله بالحق على السببية
وخالفهم الزمخشرى وتبعه المص فحملا الباء على الملابسة لا على السببية
قوله مراعيا فيه مقتضى الحكمة البالغة قال مولانا سنان وقوله مراعيا
تفسير لقوله الا ملتبسا بالحق والمعنى انه تعالى اودع فى اجرام الافلاك و
الكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة باعتبارها ينتظم هذا العالم السفلى
والا كان خلقها عبثا وباطلا غير مفيد تعالى عن ذلك ونظيره قوله تعالى وما
خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ويتفكرون
فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا الى غير ذلك انتهى قوله
والا كان خلقها عبثا وباطلا غير مفيد تعالى عن ذلك قلنا هذه الملازمة
تشبه مقالات الطبيعيين ومن يحذو حذوهم من المعتزلة وغيرهم القائلين
بالسبب الحقيقى والتأثير فيما سوى الله تعالى من المخلوقين وقد سبق
منا مرارا كثيرة انه لا تأثير لشىء من الخلق فى شىء من الاشياء اصلا والمؤثر
هو الله تعالى وانما يظن سببا انما هو سبب عادى لا حقيقى مثلا ان
النار ليس فيها خاصة مودعة وقوة مخصوصة بها تؤثر فى الاحراق كما
ذهب اليه الفلاسفة ومن يحذو حذوهم بل الاحراق الظاهر من النار
ليس الا من الله تعالى غايته انه جرى عادته تعالى ان يخلق الاحراق
عند النار لا بالنار فالنار سبب عادى للاحراق لا سبب حقيقى له وذلك
كله مذهب الامام ابى الحسن الاشعرى وكثير من محققى الماتريدية والحنابلة
على هذا المذهب قالوا الله يخلق عند الاسباب لا بها فعلى هذا القياس
انتظام هذا العالم السفلى انما هو من الله تعالى وخلق الله تعالى بدون
واسطة وسبب من الخواص والقوى المودعة فى اجرام الافلاك والكواكب
بل الله تعالى يخلق هذا الانتظام عند الافلاك والكواكب بمقتضى عادته
الجارية له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين قال تعالى ان فى اختلاف
الليل والنهار فى تعاقبهما ومجيئهما وما خلق الله فى السموات والارض
من الشمس والقمر والنجوم والبروج والافلاك وفى الارض من الجبال والبحار
كذا فى الوسيط قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا لا يتوقعونه لانكارهم
للبعث وذهولهم بالمحسوسات عما وراءها فى الكشاف لا يرجون لقاءنا
لا يتوقعونه اصلا ولا يخطرونه ببالهم لغفلتهم المستولية عليهم المذهلة

باللذات وحب العاجل عن التفطن للحقايق او لا يأملون حسن لقائنا كما
يأمله السعداء ولا يخافون سوء لقائنا الذى يجب ان يخاف فى حاشية
الكشف لا يتوقعونه اصلا ولا يخطرونه ببالهم فعلى هذا يكون استعمال
الرجا المطلق التوقع وقوله او لا يأملون حسن لقائنا وعلى هذا هو على
الحقيقة وعلى الثالث هو بمعنى الخوف فى حاشية التفتازانى والاستعمال
وارد بالكل وان كان البعض مجازا انتهى قلت والمص اقتصر ههنا من هذه
المعانى الثلثة على المعنى الاول فى حاشية الطيبى قوله ولا يخطرونه ببالهم
لغفلتهم ايذان بان قوله تعالى والذين عن اياتنا غافلون من عطف الصفة
على الصفة بمعنى انهم الجامعون بين عدم التوقع وثبوت الغفلة وان كل
واحد من هاتين الصفتين مستقلة فيهم مستقرة بهم مميزة لدوائهم
ولما صح ان يكون الثانية سببا فى الاولى قال ولا يخطرونه ببالهم لغفلتهم
فوكل الترتب الى ذهن الزكى قوله ورضوا بالحيوة الدنيا من الاخرة لغفلتهم
عنها واطمأنوا بها وسكنوا اليها مقصرين هممهم على لذائذها وزخارفها
او سكنوا فيها سكون من لا يزعج عنها فى الكشاف ورضوا بالحيوة الدنيا من
الاخرة واطمأنوا بها وسكنوا فيها سكون من لا يزعج عنها فبنوا شديدا واملوا
بعيدا قال مولانا العلامة ان الذين لا يرجون لقاءنا لا يخافونه لا لانكارهم
البعث لانه لا ينتظم مع تعليل قرينه بل لاعتمادهم على شفعائهم واستعمال
الرجاء فى معنى الخوف شايع كما فى قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال
الهذلى اذا لسعته نحلة لم يرج لسعها والمراد من لقاء الله تعالى سوء الحساب
عنده تعالى وما يترتب عليه من اصابة المكروه وهذا صريح فى عدم تأثير
الحذر والترهيب فيهم ورضوا بالحيوة الدنيا من الاخرة لغفلتهم عنها ولا
تمشيته لهذا فى حق المنكرين لها ضرورة ان الانكار لازم لا يجامع الغفلة
عنه ووضعهم هذا كناية عن ان الترغيب لا يجدى نفعا فى حقهم ولما احتمل
ان يقال لم لا يجوز ان يزال غفلتهم بالتنبيه والاستدلال دفعه بقوله
واطمأنوا بها اى سكنوا فيها سكون من لا يزعج عنها فانظر الى حسن انتظام
هذا المقال ممن قال فى تفسير الوصف الاول لا يتوقعونه لانكارهم البعث
وذهولهم بالمحسوسات عما وراءها فكما اخطاء فى التعليل لم يصب فى المعلل
لانه احل بشق الترهيب ثم ان قوله وذهولهم بالمحسوسات عما وراءها
انما يناسب تفسير الرجاء بالامل على ما هو حقيقته وحمل اللقاء على نيل الثواب
على ان عبارة الذهول لاقتضائه سبق العلم لا يناسب المقام والذين
هم عن اياتنا غافلون لا يتفكرون فيها لانهماكهم فيما يضادها والواو
بين الموصولين للجمع بين الوصفين المتغايرين والتنبيه على ان الوعيد
على الذاتين وهما الفرقة الفارغة عن احوال الاخرة واهوالها والتى الهاهم
حب العاجل عن التأمل فى الاجل والاعداد له اولئك مأويهم النار بما
كانوا يكسبون بما واظبوا عليه وترتوا به من المعاصى انتهى كلامه العلامة

كلامه العلامة اراد بقرينه ورضوا بالحيوة الدنيا وبتعليل قرينه ما
اورده تعليلا لهذا القرين بقوله لغفلتهم عنها يعنى ان تعليل المصنف
بقوله لانكارهم البعث لقوله تعالى لا يرجون لقاءنا غير صحيح لان
قرينه معلل بعلة هى تأبى عن التعليل الذى اورده المص بقوله لانكار
هم البعث كما اشرنا اليه بقولنا ولا تمشيته لهذا الخ ولم يكن بد من تعليل
هذا القرين بهذا التعليل باتفاق منا ومنه فالتعليل الصحيح فى لا يرجون
اذن ما اورده بقولنا لاعتمادهم على شفعائهم قلنا قال الامام الواحدى
عن ابن عباس ومقاتل لا يخافون البعث لانهم لا يؤمنون به انتهى فابن
عباس كما فسر لا يرجون بلا يخافون كذلك اورد فى التعليل لانهم لا
يؤمنون به فعدم ايمان البعث هو انكاره لا محالة ثم تفسير لا يرجون لقاءنا
بلا يتوقعونه مما يشعر به كلام الامام البغوى حيث قال لا يرجون لقاءنا
لا يخافون عذابنا ولا يرجون لقاءنا لا يخافون عذابنا ولا يرجون ثوابنا
والرجاء بمعنى الخوف والطمع انتهى فالتوقع امر شامل للخوف والطمع فالمص
اقتصر على التوقع اتباعا للامام البغوى فلما كان فى التوقع الخوف ايضا كان
تعليل المص ههنا بقوله لانكارهم البعث موافقا لما نقل عن ابن عباس فى
التعليل فقول مولانا لا لانكارهم البعث لانه لا ينتظم مع تعليل قرينه بل
لاعتمادهم على شفعائهم يرد عليهم انه موافق لما نقل عن ابن عباس فى التعليل
ثم قوله بل لاعتمادهم على شفعائهم يرد عليه ان من يقول هؤلاء شفعاؤنا
عند الله هم مشركوا العرب وهم كانوا ينكرون البعث اذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ذلك رجع بعيد يقولون ائنا لمردودون فى الحافرة ائذا كنا عظاما
نخرة قال من يحيى العظام وهى رميم نموت ونحيى وما نحن بمبعوثين هل
ادلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد افترى على الله
كذبا ام به جنة الى غير ذلك من الايات التى لا تحصى كثرة فالمعتمدون
على شفعائهم ينكرون البعث قاطبة فاعتمادهم على شفعائهم والتجائهم
اليهم انما هو فى دفع البلايا الدنيوية مثل تسلط الاعداء وتعطيل القوى
والاعضاء والجذام والبرص ومس الجن والخبل والجنون وغير ذلك من عذاب
الدنيا لا عذاب الاخرة لانكارهم بها ولا تمشيته لهذا فى حق المنكرين لها
ضرورة ان الانكار لازم لا يجامع الغفلة عنها يرد عليه ان هذا احد معانى
الغفلة كما فى الصحاح اغفلت الشئ اذا تركته على ذكر منك انتهى واقتصر عليه
وقال الهروى فى الغريبين قوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا
اخبرنا الازهرى عن المنذرى عن احمد بن يحيى قال اغفلنا اى جعلناه
غافلا قال ويكون اغفلته سميته غافلا وقال غيره اغفلنا قلبه عن ذكرنا
اى وجدناه غافلا وقوله وان كنت من قبله لمن الغافلين اى عن قصة
يوسف لانه انما علمها بالوحى معناه ما كنت من قبله الا من الغافلين انتهى
فظهر ان معنى الغفلة لا يقتصر على ما علم وذهل عنه بل يستعمل ايضا فيما

قوله اراد بقرينه ورضوا بالحيوة الدنيا وتعليل قرينه ما اورده تعليلا لهذا القرين بقوله لغفلتهم عنها يعنى ان تعليل المص بقوله لانكارهم البعث لقوله تعالى لا يرجون لقاءنا غير صحيح لان قرينه معلل بعلة هى تأبى عن التعليل الذى اورده المص بقوله لانكارهم البعث كما اشار اليه بقوله ولا تمشيته لهذا الخ فالتعليل الصحيح اذن ما اورده بقوله لاعتمادهم على شفعائهم

لم يعلم اوّلا ويؤيّد كلام الهروى انّه تعالى قال عند تمام القصّة ذلك
من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل
هذا وقد قال تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم فعدم
الاهتداء بالشئ من جملة اسباب الانكار قال بعض العارفين بيت
اذ شيخ شهر طعنه • بر احوال اهل دل • لا يزال عدوّ لما جهل • فقوله من
قال فى تفسير الوصف الاول لا يتوقعونه لانكارهم البعث وذهولهم
بالمحسوسات عمّا وراءها فكما اخطاء فى التعليل لم يصب فى المعلّل
لانّه اخلّ بشق الترتيب اى اخطاء فى الامرين فى التعليل بقوله لانكارهم
البعث وفى التفسير اى تفسير لا يرجون بلا يتوقّعون وقد عرفت مدفع كلّ
منهما بما لا مزيد عليه وقوله لانّه اخلّ بشقّ الترهيب مبنىّ على ما ظنّه وقوله
على انّ عبادة الذهول لاقتضائه سبق العلم لا يناسب المقام يرد
عليه انّ الذهول ههنا بمعنى الغفلة على الاطلاق لا تقتضى سبق
العلم كما عرفت قوله والعطف اى عطف الموصول على الموصول قوله امّا
لتغاير الوصفين اى مضمون صلة الموصول الاوّل مع مضمون الجملتين
المعطوفتين على تلك الصلة وهو المراد من الوصف الاوّل بمعنى جميعا
والوصف الثانى هو الذهول عن الايات رأسا فيكون الموصوف بهذين
الوصفين فريقا واحدا لا فريقين قوله والتنبيه على انّ الوعيد على الجمع
بين الذهول عن الايات رأسا والانهماك فى الشهوات بحيث لا يخطر الاخرة
ببالهم اصلا والتنبيه بالجرّ على تغاير الوصفين وكلّ من الوصفين مع انّه
مستقلّ فى ترتّب الوعيد عليه ومع هذا جُعِلَ ايقاع الوعيد على الجمع بينهما
ايذانا بعظم شناعة كفرهم ونهاية قباحة جرمهم وتلميحا على انّ عذابهم
المترتّب على كفرهم اشدّ العذاب وافظع العقاب ثمّ انّ هذا الوجه وان لم
يذكر فى الكشّاف صراحة الا انّه اشير اليه فى ذيل الوجه الاوّل بقوله ولا يخطرونه
ببالهم لغفلتهم المستولية الخ كما نبّه عليه العلّامة الطيبى وهذا من الكشّاف
يشعر بانّه ضمّ القرينتين الاخيرتين الى القرينة الاوّل اعنى لا يرجون بمعنى لا
يتوقّعون كما اومأنا اليه فى بيان قول المص امّا لتغاير الوصفين وجعلنا
الاوصاف الثلثة وصفا واحدا وانّ ايقاع الوعيد عند الزمخشرى ايضا
على الجمع بين الوصفين مع انّ كلّ واحد منهما مستقلّ فى ترتّب العذاب عليه
لا على كلّ واحد منهما كما ظنّ وانّ سبك النظم الشريف يلوّح انّ ترتّب الايقاع
على الجمع كما يشهد به الذوق السليم ولذلك قدّمه المص على الوجه الثانى
قال مولانا ابو السّعود والذين هم عن اياتنا المفصّلة فى صحايف الاكوان
حسبما اشير الى بعضها او اياتنا المنزلة المنبّهة على الاستشهاد بها المتفقة
معها فى الدلالة على حقيّة ما لا يرجون من اللقاء المترتّب على البعث وعلى
بطلان ما رضوا به واطمأنّوا اليه من الحيوة الدنيا غافلون لا يتفكّرون
فيها اصلا وان نُبّهوا على ذلك وذُكّروا بانواع القوارع لانهماكهم فيما يصدّهم

فيما يصدّهم عنها من الاحوال المعدودة وتكرير الموصول للتوسّل به
الى جعل صلته جملة اسميّة منبئة عمّا هم عليه من استمرار الغفلة و
دوامها وتنزيل التغاير الوصفى منزلة التغاير الذاتى ايذانا بمغايرة
الوصف الاخير للاوصاف واستقلاله باستتباع العذاب هذا وامّا
ما قيل من انّ العطف امّا التغاير الوصفين والتنبيه على انّ الوعيد على
الجمع بين الذهول من الايات راسا والانهماك فى الشهوات بحيث لا
يخطر ببالهم الاخرة اصلا وامّا لتغاير الفريقين والمراد بالاوّلين من انكر
البعث ولم ير الّا الحيوة الدنيا وبالاخرين من الهاه حبّ الدنيا عن
التأمّل فى الاجل فكلام ناءٍ عن السّداد فتأمّل انتهى وفيه نظر اذ بعد ما
كان هذا الايذان عبثا لكون ما ذكره معروفا فى استقلاله باستتباع
العذاب بدون حاجة الى هذا الاعتبار والايذان كما تحقّقت يوهم انّ
الوصف الاوّل غير مستقلّ فى استتباع العذاب ولم يقل به احد وامّا قوله
وامّا ما قيل الى قوله فكلام ناءٍ عن السّداد ان اراد انّ التأتى عن السّداد
فى الشقّ الاوّل فقد عرفت جوابه وانّ المصنّف غير منفرد فى هذا الاعتبار
بل يفهم ذلك من سبك الزمخشرى ايضا على ما نبّه عليه العلّامة الطيبى
وان اراد انّ ذلك فى الشقّ الثانى فجوابه انّ ما ذكره المص من الشقّ
الثانى احتمال يرد على الخاطر لا مجال لانكاره اذ يحتمل ان يكون الوصف
الاوّل يتّصف به فريق والوصف الثانى يتّصف به فريق غير الفريق الاوّل
مع انّ تحت كلّ فريق افراد لا تحصى كثرة فالفريق الاوّل منكروا البعث ليس
الّا والفريق الثانى لم ينكروا البعث مثل اليهود والنصارى لم يتفكّروا
فى ايات الله المنزلة على محمّد حتّى عرفوا بنبوّته ولم يتدبّروا فى المعجزات
والايات التى اعطيها تعالى محمّدا فوقعوا فى الانكار فمنشاء ذلك كلّه ان
الهاهم حبّ العاجل عن التأمّل فى الاجل والاعداد له كما نبّه عليه المص
قال تعالى يهديهم ربّهم بايمانهم قال الامام الثعلبى والامام البغوى
فيها اضمار واختصار اى يهديهم ربّهم بايمان الى مكان تجرى من تحتها الانهار
قال ابو روق يهديهم ربّهم بايمانهم الى الجنّة قال عطيّة يهديهم يثيبهم و
يجزيهم وقيل ينجيهم وقال مجاهد ومقاتل يهديهم بالنور على الصراط الى
الجنّة يجعل لهم نورا يمشون به انتهى قلت فهذه اربعة اقوال مرويّة
عن ائمّة التفسير والمعنيان الاوّلان متقاربان والمصنّف ذكر ههنا ثلثة
اوجه ليس واحد منها من تلك المعانى المرويّة الّا انّ الوجه الاوّل منها
يمكن ارجاعه الى القول الاوّل والثانى قوله اولادراك الحقايق قال
مولانا سعدى اللّام بمعنى الى اورد عليه بانّه سيأتى من المصنّف انّ الهداية
تستعمل تارة باللّام واخرى بالى قوله ومفهوم الترتيب وان دلّ على انّ
سبب الهداية هو الايمان والعمل الصالح لكن دلّ منطوق قوله بايمانهم
على استقلال الايمان بالسببيّة وانّ العمل الصالح كالتتمّة والرديف فى

الكشاف فان قلت فقد دلّت هذه الآية على ان الايمان الذى يستحق به
العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيمة هو ايمان مقيّد وهو الايمان
المقرون بالعمل الصالح والايمان الذى لم يقترن بالعمل الصالح فصاحبه
لا توفيق له ولا نور قلت الامر كذلك الا ترى كيف اوقع الصّلة مجموعًا
فيها بين الايمان والعمل كانّه قيل انّ الذين جمعوا بينهما ثمّ قال بايمانهم
هذا المضموم اليه العمل الصالح وهو بيّن واضح لا شبهة فيه انتهى قال
صاحب الانتصاف الزمخشرى مقرّر بذلك زعمه فانّ شرط دخول الجنة العمل
الصالح مضمومًا الى الايمان حتى انّ المؤمن غير الصالح مخلّد فى النار كالكافر
وانّى له ذلك وقد جعل الله سبب الهداية الى الجنّة مطلق الايمان فقال
يهديهم ربّهم بايمانهم وقول الزمخشرى انّ المراد اضافة العمل لا ينبئ عن
خير الدّعوى فانّ الله لم يعلّل بغير الايمان وان جرى لغيره ذكرا اولا فلا
يلزم اجراؤه ثانيا ولا مخرج اليه وشبهته انّ الايمان المجعول سببًا
مضاف الى ضمير الصالحين فيلزم اخذ الصلاح قيدا فى التسبيب وهو
ممنوع فانّ الضمير انّما يعود على الذوات لا باعتبار الصفات انتهى قال
العلّامة الطيبى وتبعه صاحب الكشف بعد نقل جواب المصر قلت الحق
انّ الضمير فى يهديهم وفى بايمانهم راجع الى الموصول مع صلته والصلة مشتملة
على المعنيين وتخصيص احدهما بالذكر لا نافه وشرفه لا انّ مجرّد الايمان
كافٍ فى السببيّة ولانّ مذهب السّلف الصالح على انّ الاعمال داخلة
فى الايمان واحتجّ على ذلك بحديث فقال روينا فى سنن ابن ماجة عن على
رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم الايمان
معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان قلت ويرد عليه انّ هذا
الحديث معلّل لا يصلح للاحتجاج به حتى انّ ابن الجوزى ذكره فى الموضوعات
وارتضيه الحافظ السخاوى ونقله ذلك عنه ولم يقل شيئًا ثمّ قال
العلّامة الطيبى فى شرح السنة انّ الصّحابة والتابعين ومن بعدهم
من علماء السنّة اتفقت على انّ الاعمال من الايمان قالوا انّ الايمان قول
وعمل وعقد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وايّده بالايات والاخبار
انتهى قلت انّ المحققين من الشافعيّة على ان ليس القولان اعنى قول السّلف
وقول اهل الاعتزال من واد واحد اذ الصّحابة والتابعون ومن بعدهم من
علماء السنّة يقولون بانّ الاعمال داخلة فى الايمان ارادوا بالايمان
كمال الايمان والمعتزلة يقولون بانّ الاعمال داخلة فى الايمان ارادوا
اصل الايمان لا كماله ويقولون عند انتفاء العمل الصالح من صاحب الايمان
يخرج عن الايمان فليس الفريقان اعنى سلفنا الصالحين واهل الاعتزال
على وتيرة واحدة ههنا قال مولانا العلّامة بعد ما ذكر ايراد الطيبى على
المصر فالصّواب فى الجواب من تمسّك المخالف بهذه الآية انّها معارضة
بمثل قوله تعالى وجنّة عرضها كعرض السّماء والارض اعدّت للذين امنوا بالله

بالله ورسله فانّ فيه دلالة على انّ الايمان وحده كاف فى استحقاق
ما اعدّ له والاصل فى النصوص التوفيق وهو ههنا يحمل النعيم على ما هو
اسم خاصّ لاحدى الجنان السبع على ما مرّ تفصيله فى سورة البقرة والمراد
من الجنان المضاف اليه ما فيه من البساتين ونظيره قوله تعالى فلهم جنات
المأوى فيجوز ان يكون الهداية الى جنّة النعيم مشروطة بالعمل الصالح و
يكون الايمان وحده كافيا فى الهداية الى الجنّة انتهى قال مولانا ابو السّعود
ثمّ انّه لا نزاع فى انّ المراد بالايمان الذى جعل سببًا لتلك الهداية هو
ايمانهم الخاص المشفوع بالاعمال الصالحة لا الايمان المجرّد عنها ولا ما هو اعمّ
منهما الّا انّ ذلك بمعزل عن الدلالة على خلاف ما عليه اهل السنّة والجماعة
من انّ الايمان الخالى عن العمل الصالح يفضى الى الجنّة فى الجملة ولا يخلّد صاحبه
فانّ منطوق الآية الكريمة انّ الايمان المقرون بالعمل الصالح سبب للهداية
الى الجنة وامّا انّ كل ما هو سبب لها يجب ان يكون كذلك فلا دلالة لها
ولا لغيرها عليه قطعا كيف لا وقوله عزّ وجلّ الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون ناطق بخلافه فانّ المراد بالظلم
هو الشرك كما اطبق عليه المفسّرون والمعنى ولم يخلطوا ايمانهم بشرك
قال تعالى دعويهم اى دعاؤهم وقولهم فيها سبحانك اللهمّ عمّا لا يليق
بعظمتك وجلالك او دعويهم عبادتهم كقوله واعتزلكم وما تدعون
من دون الله ولا عبادة ثمّ تكليفا بل تلذّذا روى انّهم يلهمون التسبيح
كما يلهمون النفس او سبحانك اللهمّ علامة بينهم وبين خدمهم اذا طلبوا
شيئا قالوه كذا فى تفسير الكواشى فى تفسير الحافظ ابى الفرج وفى المراد ههنا
الدعاء قولان احدهما انّه استدعاؤهم ما يشتهون قال ابن عباس كلما
اشتهى اهل الجنّة شيئا قالوا سبحانك اللهمّ فيأتيهم ما يشتهون فاذا
طعموا الحمد لله ربّ العالمين فلذلك آخر دعويهم وقال ابن جريج اذا مرّ
الطير يشتهونه قالوا سبحانك اللهمّ فيأتيهم الملك بما اشتهوا فيسلم
عليهم فيردّون عليه فذلك قوله وتحيّتهم فيها سلام فاذا اكلوا حمدوا
ربّهم فذلك قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله ربّ العالمين والثانى انّهم
اذا ارادوا الرغبة الى الله فى دعاء يدعونه به قالوا سبحانك اللهمّ قاله
قتادة قال مولانا العلّامة يعنى انّ اهل الجنّة مستغنون عن طلب
النوال لحصول كل ما يشتهيهم امنون عن احتمال الانقطاع والزوال فلا
جرم دعاؤهم اوّلا وآخرا مقصور على التمجيد والتسبيح انتهى قوله لحصول
كل ما يشتهيهم الخ لا يستلزم قوله مستغنون عن طلب النوال فليحصل كل
ما يشتهونه مع الامن عن الانقطاع مع كون حصول ما يشتهونه بالتسبيح
ويدلّ على ما قلنا ما روى عن ابن عباس كلّما اشتهى اهل الجنة شيئا قالوا
سبحانك اللهمّ فيأتيهم ما يشتهون وفى تفسير السجاوندى عن قتادة اذا
اشتهوا شيئا سبّحوا فيأتيهم كما اشتهوا وقيل نداؤهم الخدم ليأتوهم

بما شاؤا انتهى ويدلّ على ما قلنا ايضا ما ذكر في الكواشي انّ سبحانك
اللّهمّ علامة بينهم وبين خدمهم اذا طلبوا شيئا قالوه **قال** تعالى
وآخر دعويهم وآخر دعائهم ان الحمد لله ربّ العالمين ان يقولوا ذلك
ولعلّ المعنى انّهم اذا دخلوا الجنّة وعاينوا عظمة الله وكبرياءه مجّدوه
ونعتوه بنعوت الجلال ثمّ حيّاهم الملائكة بالسّلامة عن الآفات و
الفوز باصناف الكرامات او الله تعالى فحمدوه واثنوا عليه بصفات
الاكرام قال مولانا ابو السّعود وآخر دعويهم اى خاتمة دعائهم ان الحمد لله
ربّ العالمين اى ان يقولوا ذلك نعتا له عزّ وجلّ بصفات الاكرام اثر نعتهم
تعالى بصفات الجلال اى دعاؤهم منحصر فيما ذكر اذ ليس لهم مطلب
مترقّب حتّى ينظموه فى سلك الدّعاء ثمّ قال ولعلّ توسيط ذكر تحيّتهم
عند الحكاية بين دعائهم وخاتمته للتوسّل الى ختم الحكاية بالتحميد
تبرّكا مع ان التحيّة ليست باجنبيّة على الاطلاق ودعوى كون ترتيب
الوقوع ايضا كذلك بان كانوا حين دخلوا الجنّة وعاينوا عظمة الله و
كبرياءه مجّدوه ونعتوه بنعوت الجلال ثمّ حيّاهم الملائكة بالسّلامة
عن الآفات والفوز باصناف الكرامات او حيّاهم بذلك ربّ العزّة
فحمدوه تعالى واثنوا عليه يأباها اضافة الآخر الى دعويهم انتهى لا يخفى
انّ دعوى كون ترتيب الوقوع ايضا كذلك بان كانوا حين دخلوا الخ موافق
لما روى عن ابن عبّاس وابن جريج واضافة الآخر الى دعواهم موافقة لنسق
المص كما هى موافقة للحديثين المذكورين فلم يظهر اباء هذه الاضافة
عن نسق المصنّف ولا عن ترتيبه الواقع فيه غاية ما يقال ههنا انّ الحديثين
المذكورين ذكر الترتيب المذكور فيهما على وجه الخصوص لا على وجه العموم
والمصنّف ذكر الترتيب على وجه العموم جمعا لسائر الاحاديث الواردة فى
هذا الباب ومحافظة لعموم النّظم فيكون ترتيب التسبيح والتحيّة والتحميد
فى الطعام كما وقع فى الحديثين فى قوّة مثلا لا انّ هذا الترتيب فى طعامهم
فقط ويدلّ على ما ذكرنا ما وقع فى الحديث المروى عن ابن عبّاس كلمات انتهى
اهل الجنّة شيئا قالوا سبحانك اللّهمّ فيأتيهم ما يشتهون نعم ثمّ قال
فاذا طعموا فخصّص فكانّه اريد مثلا والله اعلم ويؤيّد ما ذكرنا ما روى
فى الاحاديث الصّحيحة انّ اهل الجنّة يشتهون اشياء كثيرة كانوا ما أنسوا
بها فى الدّنيا حتّى انّ صاحب الزّراعة فى الدّنيا يشتهى فى الجنّة الزّراعة
فيحصل بيدر عظيم مثل الجبال بلا كلفة فقد قال تعالى وفيها ما تشتهيه
الانفس وتلذّ الاعين وممّا يؤيّد نسق المص ما نقله الامام الواحدى
عن الزّجاج وهو اعلم الله سبحانه انّهم يبتدئون بتعظيم الله وتنزيهه
ويختمون بشكره والثّناء عليه تعالى انتهى فعمّم التّنزيه الواقع منهم اوّلا
والشّكر والثّناء الواقع آخرا ولم يخصّصها بقيد فشكر الله سعى المص ما ادقّ
نظره وما امتنه فى تطبيق نسقه على مقالات اصحاب الروايات من

من المفسّرين فنسق المص لم يظهر اباؤه عن الاضافة المذكورة بل نسقه
اجدر واحرى بالاباء المذكور كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام
قوله ولو يعجّل الله للنّاس الشرّ ولو يسرعه اليهم استعجالهم بالخير وضع موضع
تعجيله لهم بالخير اشعارا بسرعة اجابته لهم فى الخير حتّى كأنّ استعجالهم به
تعجيل لهم وبانّ المراد شرّ استعجلوه كقولهم فامطر علينا حجارة من السّماء
وتقدير الكلام ولو يعجّل الله للنّاس الشرّ تعجيله للخير حين استعجلوه استعجالهم
بالخير فحذف منه ما حذف لدلالة الباقى عليه فى الكشّاف ولو يعجّل الله للنّاس
الشرّ تعجيله لهم الخير فوضع استعجالهم بالخير موضع تعجيله لهم الخير اشعارا
بسرعة اجابته لهم واسعافه بطلبتهم حتّى كان استعجالهم بالخير تعجيل لهم
والمراد اهل مكّة وقولهم فامطر علينا حجارة من السّماء يعنى ولو عجّلنا لهم
الشرّ الّذى دعوا به كما نعجّل لهم الخير ونجيبهم اليه لقضى اليهم اجلهم لاميتوا
واهلكوا انتهى قول المص وبانّ المراد شرّ استعجلوه اى واشعارا بانّ المراد
شرّ استعجلوه فنكتة الوضع المذكور ثنتان احديهما الاشعار بالاوّل
والثانية بالثّانى وهذا ايضا مراد الزمخشرى الّا انّه لا يتّضح من سبكه
اتّضاحه من سبك المص وزاد المص لفظ فى الخير اشعارا بسرعة اجابته لهم
فى الخير لئلّا يتوهّم سرعة الاجابة فى طلبهم مطلقا كما يتوهّم من سبك الزمخشرى
من اوّل الامر وتصوير اصل الكلام وتقديره ايضا بقوله وتقدير الكلام
الخ زيادة على سبك الزمخشرى مع استلزامه ذلك ايضا الّا انّ ذكره من
المهمّات ليتّضح العدول والنكتتان وما قيل ولو طرح قوله تعجيله بالخير
من البين لصحّ الكلام ايضا بل كان اولى ممّا ذكره المصنّف فيه انّ الصّحّة
ولزوم الاولويّة ممّا ذكره المص كلّ منها مسلّم قطعا مع انّه لا يضرّ المص
اصلا يعرف ذلك بالتأمّل الصّادق وقد اقتفى مولانا سنان اثر القائل
وقال بقوله ثمّ بعده الشهاب الخفاجى زعما منهما انّه قول يصلح للاقتداء
مع انّه ينهرج لا يروج فى سوق المنتقدين وصيارفة المعانى قال صاحب
الانتصاف عند قول الزمخشرى فوضع استعجالهم بالخير موضع الخ وهذا من
تنبيهات الزمخشرى الحسنة الّتى على دقّة نظره شاهدة وبيّنة ولا يكاد
وضع المصدر مؤكّدا او مقارنا لغير فعله من الكتاب العزيز يخلو عن مثل
هذه الفائدة الجليلة والنحاة غايتهم ان يقولوا فى قوله تعالى والله انبتكم
من الارض نباتا انّه اجرى المصدر على الفعل مقدّرا عدم الزيادة او هذا
المصدر لفعل دلّ عليه المذكور تقديره فنبتّم نباتا ولا يزيدون على ذلك
واذا راجع الفطن قريحته وناجى فكرته هل قرن المصدر فى كتاب الله
بغير فعله لفائدة او لا استقرّ بلطف النظر على مثل هذه الفوائد العليّة
مراقبها فالفائدة والله اعلم فى اقتران نباتا بقوله انبتكم التنبيه على تحتّم
نفوذ القدرة فى المقدّر وسرعة مضاء حكمها حتّى كان انبات الله لهم
نفس نباتهم اى اذا وجد من الله الانبات وجد لهم النبات حتما فكان احد

الامرعين الاخر فقرن به والله اعلم وههنا مطارحات ومناظرات ذكرها
حواشي الكشاف فمن اراد العثور فليراجع اليها قال تعالى واذا مسّ الانسان
الضّر دعانا الآية اتّفق علماء التّفسير الذين بنوا تفاسيرهم على الروايات
عن الصّحابة والتّابعين على انّ المراد من الانسان ههنا هو الكافر فقول
ابي حيّان والظّاهر انّه لا يراد بالانسان ههنا شخص معيّن وانّه لا يراد
الكافر بل المراد الانسان من حيث هو سواء كان كافرا ام عاصيا بغير الكفر
انتهى فهو قول واقع في مقابلة النصّ اذ كون المراد من الانسان ههنا هو
الكافر بتوقيف من الشارع على ما يشعر به كلمات هؤلاء الاعلام قال مولانا
سنان قوله واذا مسّ الانسان ضرّ دعانا الآية الظاهر انّه لا يراد
بالانسان شخص بعينه هو هاشم بن المغيرة كما قاله ابن عبّاس ومقاتل
وعقبة بن الربيعة او الوليد بن المغيرة اوهما كما قال عطاء قلت وهو كلام
سمج لانّه ان اراد من الظاهر من الروايات الثابتة فهو غير واقع وان اراد
من الظاهر الظاهر بمجرّد النظر الى ظاهر الكلام مع قطع النظر عن الرواية
الثابتة فمثل هذا الظاهر يقال له الظاهر بمعونة الوهم فقوله لا يراد
بالانسان شخص بعينه كما قاله ابن عبّاس سبك قبيح وكذا قوله او عقبة
الربيعة او الوليد بن المغيرة كلام قبيح يمجّه طباع المبتدئين في صناعة
الحديث فضلا عن منتهيهم ثمّ قال واختلف في انّ المراد به مطلق الكافر
وعليه اكثر المفسّرين واختاره المص بدليل قوله واستمرّ على كفره او مطلق
الانسان كافرا او عاصيا بغير الكفر واختاره ابو حيّان انتهى قلت وهو
كلام حال عن التحصيل اذ اصحاب الروايات من المفسّرين اتّفقت مقالاتهم
صريحة او دلالة او اشارة على انّ المراد بالانسان ههنا هو الكافر فمن
خالف لاتّفاق اصحاب الروايات ممّن قصر نظره على ظاهر الكلام من
غير نظر الى الروايات لا يعتدّ خلافه ولا يقال في مثله اختلفوا نعم اذا كان
احد من ائمّة التفسير مثل مجاهد والضحّاك والسّدي وسعيد بن جبير
واضرابهم يقول بالعموم يعتبر خلافه وهو ظاهر وقد قال الامام الثعلبي
في قوله وكذلك زيّن للمسرفين الاسراف يكون في النفس والمال ضيّع نفسه
اذ جعلها عابد وثن وضيّع ماله اذ جعلها سائبة ووصيلة والمعنى اسرفوا
في عباداتهم واسرفوا في نفقاتهم قال الامام النّسفي في التيسير كذلك زيّن
للمشركين ما كانوا يعملون اي كالذي زيّن لهذا الانسان زيّن لسائر المشركين
المجاوزين حدود الشرع بالاشراك بالله وتكذيب الانبياء ووضع الاموال
والانفس في الموضع الذي لا ينتفعون به في عبادة الاصنام وغيرها
قال الامام الواحدي كما زيّن لهذا الكافر الدعاء عند البلاء والاعراض
عند الرخاء زيّن للمشركين عملهم يريد المشركين قال ابن كيسان اسرفوا على
انفسهم ومن الذاهلين عن حقيقة الحال من قال هل المراد بالانسان
الجنس والاحوال بالنسبة الى المجموع اي منهم من يدعو على هذه الحال ومنهم

ومنهم من يدعو على تلك او المراد شخص معيّن وانّ هذه احواله او
المراد الكافر ذهب الى كلّ منها بعض المفسّرين انتهى ثمّ لا يخفى قبح الترديد
بين قوله او المراد شخص معيّن او المراد الكافر اذ الشخص المعيّن فيه ثلث
روايات ثابتة عند اهل الروايات هاشم بن المغيرة او عقبة بن الربيعة
او وليد بن المغيرة وكلّ من هؤلاء الثلثة كافر باتّفاق اصحاب الروايات
فقوله بعده او المراد الكافر فيه فلاقة ظاهرة وسماجة واضحة قوله
لازالته مخلصا فيه اخذا خلاصه من دعائه الى الله تعالى وحده دون
صنمه وقيل هذا مفهوم بمعاونة المقام ومن تعميم الدعاء لجميع الاحوال و
فيه انّ تعميم الدعاء لا يفيد اذ كان الدعاء الى غير الله او اليه تعالى مع غيره
فمنشاء الاخلاص ههنا هو تعلّق الدعاء الواقع الى ضمير المتكلّم الذي هو عبارة
عن الله سبحانه وتعالى حيث قال دعانا اوّلا وثانيا مرّ كان لم يدعنا قال
مولانا ابو السّعود اي اصابه جنس الضّر من مرض وفقر وغيرهما من الشدائد
اصابة يسيرة انتهى كانّ مولانا اخذ الاصابة اليسيرة من المسّ وذلك
غير لازم لما ورد في مسّني الشيطان بنصب وعذاب ثمّ انّه يأبى عنه قوله
لجنبه في الكشاف فهو يدعونا في الحالات كلّها كان منبطحا عاجز النّهوض
متخاذل النوء او كان قاعدا لا يقدر على القيام او كان قائما لا يقدر على المشي
والمضطرب الى ان يخفّ كلّ الخفّة ثمّ قال ويجوز ان يراد انّ من المضرورين
من هو اشدّ حالا وهو صاحب الفراش الى آخر ما قال فالزمخشري حمل قوله لجنبه
على كلا الوجهين على الاشدّ من المرض بالنسبة الى الحالتين التاليتين لحالة
الاضطجاع والانبطاح المفهوم منه من قوله لجنبه المنبئين عن شدّة المرض
فالاولى ترك هذا القول مثل الزمخشري والمص قوله او لاصناف المضارّ من
الشديد والاشدّ وما هو بينهما فلجنبه اشارة الى الاشدّ او قاعدا اشارة
الى الوسط او قائما اشارة الى الدون منهما فوقع الابتداء بالاشدّ والاختتام
بالدون بالنسبة الى الاولين في تفسير الخازن قال الزجاج وجائز ان يكون
المعنى اذا مسّ الانسان لجنبه او مسّه قاعدا او مسّه قائما وهذا القول
فيه بعد لانّ ذكر الدعاء في هذه الاحوال اقرب من ذكر الضر قوله مضى على
طريقته واستمرّ على كفره بان اشرك في عبادته انداده واصنامه نظيره قوله
تعالى فاذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدّين فلمّا نجاهم
الى البرّ اذا هم يشركون قوله او عن موقف الدّعاء لا يرجع اليه الفرق بين الوجهين
انّه حمل المرور في الوجه الاوّل على الرجوع على حالته الاصليّة من الاشراك
بالله تعالى وفي الوجه الثاني على ترك الدعاء مطلقا بعد رفع الضر وكشفه
ففي الثاني الدعاء متروك رأسا وفي الاوّل غير متروك لكن مع الاشراك
قوله كان لم يدعنا فخفّف وحذف ضمير الشان قال المولى التفتازاني اعتبر
ضمير الشان لانّ حقّ الحروف المشبّهة الدخول على المبتداء والخبر ولو بعد
التخفيف فانّه لا يبطل الّا العمل وعلى هذا لا حاجة الى ضمير الشان في قوله

ثدياه حقان وانما التمثيل المجرد بطلان العمل بالتخفيف قال في تفسير
السجاوندي كان لم يدعنا الى ضر الى دفع ضر اوالى بمعنى اللام وقيل
يدعنا وقفا اي الان مسه ضر ثانيا قوله ويحمر مشرق اللون ثدياه
حقان النحر موضع القلادة من الصدر وحقان اصله حقتان فحذفت
تاؤه في التثنية على خلاف القياس وهذا يدل على انه لا يقال حق بمعنى
حقة كما يستعمله الناس وكان مخففة كأن من الحروف المشبهة بالفعل وضمير
ثدياه الى النحر والاضافة لادنى لادنى ملابسة قال تعالى ولقد اهلكنا
القرون في تفسير الثعلبي قال ابن عباس يلى القرن ثمان وعشرون سنة
في تفسير ابي الفرج قال مقاتل هذا تخويف لكفار مكة والظلم ههنا بمعنى الشرك
قوله حين ظلموا بالتكذيب جعل الزمخشري والمص كلمة لما ههنا بمعنى الحين
ظرفا لاهلكنا وجعلها ابو حيان حرف تعليق حيث قال ولفظة لما مشعرة
بالعلية وهي حرف تعليق في الماضي وجاءتهم ظاهره انه معطوف على ظلموا
اي لما حصل هذان الامران مجيء الرسل بالبينات وظلمهم اهلكوا انتهى ولا
يخفى انه لا حاجة الى جعل لما حرف تعليق اذ سببية الظلم للاهلاك امر معلوم
وصرح بذلك في ايات اخر ولا حاجة له في اشعار كلمة لما مع ان فيه ارتكاب
الحذف والتقدير قوله بالحجج الدالة على صدقهم وهي المعجزات قوله او عطف
على ظلموا واقتصر في الكشاف على الحال والعطف زيادة المص على الكشاف
قال تعالى وما كانوا ليؤمنوا في الكشاف يجوز ان يكون عطفا وان
يكون اعتراضا قال الحافظ ابو الفرج وما كانوا ليؤمنوا فيه قولان احدهما
انه عائد على اهل مكة قاله مقاتل والثاني على القرون المتقدمة قاله
ابو سليمان انتهى والظاهر هو القول الثاني وعلى الاول يكون الكلام
مبنيا على الالتفات وظاهر كلام الزمخشري آب عن الاول ومقتصر
على الثاني والاحتمال الظاهر لكلام المص ان يكون مثل كلام الزمخشري
وترك ماذكره الزمخشري فيه من بيان العطف والاعتراض لمجرد الاختصار
لا لشيء اخر ويحتمل ان يكون ذلك الترك ليحتمل نسخة احتمالا ظاهرا لكل
من القولين ثم قال الحافظ عن ابن الانباري الزمهم ترك الايمان لمعاندتهم
الحق وايثارهم الباطل وقال الزجاج جائز ان يكون جعل جزاءهم الطبع على
قلوبهم وجائز ان يكون اعلم ما قد علم منهم قوله وما استقام لهم ان يؤمنوا
لفساد استعدادهم وخذلان الله تعالى لهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم
قال مولانا العلامة لفساد استعدادهم واللام لتأكيد النفي واما علمه
تعالى بانهم يموتون على الكفر فلا تأثير له في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم
انتهى وفيه انه ليس هذا التعليل الذي ذكره المص من عند نفسه وانما اخذه
من تفاسير اصحاب الروايات كما عرفت من قول الزجاج وقد قال الامام محمد
بن طيفور السجاوندي في تفسيره وما كانوا ليؤمنوا ان بقوا ولم يهلكوا لسبق
علم الله تعالى بذلك عن الكلبي انتهى لا يقال ان قول الكلبي غير معتمد وقد قال

وقد قال الامام احمد بن حنبل تفسير الكلبي كذب من اوله الى آخره لانا نقول
لم يجرح فيه الامام احمد الا ان جماعة من ائمة الحديث رضوا عنه في
التفسير وفي كتاب الميزان للحافظ الذهبي قال ابن عدي في الكامل وقد
حدث عن الكلبي سفيان وشعبة وجماعة ورضوه في التفسير واما في
الحديث فله مناكير وسيما اذا روى عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى وقيل
يحملوا الرجال عن الجرح وقديما كان يختلج كلام احمد بن حنبل في خلدي لان
التفاسير مشحونة بالرواية عن الكلبي ثم ظفرت الدفع في كلام الامام
الذهبي ثم قول مولانا فلا تأثير له في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم
لا يضر المص ولا ينفع القائل لانه ان اراد انه لا تأثير للعلم في عدم ايمانهم
التأثير بمعنى الايجاد والتحصيل فمسلم اذ تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى
الايجاد والتحصيل كما نص عليه المحققون وان اراد انه لا تأثير له بمعنى
ان تحقق فهو خلاف ما اجمع عليه اهل الحق اذ بعد ما علم الله تعالى موتهم
على الكفر لابد ان يموتوا على الكفر قطعا وقد قال المحققون من الاصوليين
ان معنى كون القتل العمد العدوان علة مؤثرة بذاتها في القصاص ان
العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان وقد قالوا ايضا
لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عندها قوله
نجزي كل مجرم ويجزيكم فوضع المظهر موضع المضمر قال مولانا سنان والحق
ان المراد بالقوم المجرمين هو القرون المهلكة والمقصود بقوله كذلك
نجزي القوم المجرمين تخويف اهل مكة باصابتهم مثل ما اصاب القرون
انتهى وفيه ان الامام جرير الطبري والثعلبي والواحدي والبغوي وغيرهم من
اصحاب الروايات ذكروا ان المراد من القوم المجرمين ههنا هم المشركون
من قوم رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم فالحق ليس بحق على ما قالوا
مع ان المقول قولهم والبيان بيانهم قال تعالى ثم جعلناكم خلائف قال
ابن عباس جعلناكم يا امة محمد خلايف اي استخلفناكم في الارض وقال قتادة
ما جعلنا الله خلايف الا لينظر الى اعمالنا فاروا الله من اعمالكم خيرا بالليل
والنهار كذا في تفسير الحافظ ابي الفرج قوله استخلفناكم فيها بعد القرون التي
اهلكناها اشارة الى انه معطوف على قوله تعالى ولقد اهلكنا وقوله
وكذلك نجزي القوم المجرمين اعتراض بينهما قوله استخلاف من يختبر اشار به
الى ان الكلام على التشبيه التمثيل لامتناع حقيقة الاختبار في شانه تعالى
قوله وفائدته الدلالة على ان المعتبر في الجزاء جهات الافعال وكيفياتها
لا هي من حيث ذاتها ولذلك يحسن الفعل تارة ويقبح اخرى اختلف الاشعرية
والماتريدية من اهل الحق في ان حسن الفعل وقبحه عقلي او شرعي وان حسن
الفعل الحسن مقتضى ذات الفعل بحيث لا ينفك عنه ابدا وكذا قبح الفعل
القبيح ليس بامر مفارق عنه بل هو امر لازم له وليس الامر كذلك بل حسن
الحسن وقبح القبيح يجوز ان يكون امرا مفارقا عنه فذهب الى الاول الماتريدية

والى الثانى الاشعرية ففعل يجوز ان يكون قبيحا به عند الاشعرية
وقبيحا بعد ان يكون حسنا عندهم وعند الماتريدية لا يجوز ذلك
ابدا بل الحسن حسن ابدا والقبيح قبيح ابدا لكون هذين الوصفين
لازمين لذات الفعل لا ينفكان عنها ابدا عندهم والمص يشير بهذا
التقرير الى ان نسق هذا النظم الشريف حيث قال لننظر كيف تعملون
ولم يقل لننظر عملكم يؤيد قول الاشعرية فى ان كون الفعل خيرا او شرا
لم يكن من ذات الفعل وحقيقته بل هو امر زايد على الذات يتصف به
الذات تارة ولا يتصف به اخرى فقوله يحسن الفعل تارة ويقبح اخرى
يعنى الفعل الواحد بعينه يحسن تارة ويقبح اخرى فالحسن ما حسنه
الشارع والقبيح ما قبحه الشارع فللشارع ان يحسن فعلا بعد ما
قبحه وكذا عكسه وهذا الكلام من المص من جملة زياداته على الكشاف
قال تعالى واذا تتلى عليهم اياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا
ائت بقران غير هذا او بدله فى تفسير الحافظ ابى الفرج اختلفوا فيمن
نزلت على قولين احدهما انها فى المستهزئين بالقران من اهل مكة قاله
ابو صالح عن ابن عباس والثانى انها نزلت فى مشركى مكة قاله مجاهد و
قتادة قوله يعنى المشركين فى تفسير الثعلبى قال قتادة يعنى مشركى مكة و
قال مقاتل هم خمسة نفر عبد الله ابن امية المخزومى والوليد بن المغيرة
ومكرز بن حفص وعمرو بن عبد الله بن ابى قيس العامرى والعاص بن
عامر بن هاشم قالوا للنبى عليه السلام ائت بقران ليس فيه ترك عبادة
اللات والعزى ومناة وهبل وليس فيه عيبها او بدله تكلم به من تلقاء
نفسك وقال الكلبى نزلت فى المستهزئين قالوا يا محمد ائت بقران
غير هذا فيه ما نشاء كله او بدله انت من تلقاء نفسك فاجعل مكان
آية عذاب آية رحمة او آية رحمة اية عذاب او حرام حلالا او حلالا حراما
قوله ولعلهم سألوا ذلك كى يسعفهم اليه فيلزموه الاسعاف المساعدة
بالاجابة الى ما طلبوه فيلزموه بانه ليس من عند الله بل هو افتراء منه
فلذا بدله وغيره كما يريد وليس المراد انه لو اجابهم آمنوا فى الكشاف فان
قلت فما كان غرضهم وهم ادهى الناس وانكرهم فى هذا الاقتراح قلت
الكيد والمكر اما اقتراح ابدال قران بقران ففيه انه من عندك وانك
قادر على مثله فابدل مكانه آخر واما اقتراح التبديل والتغيير فللطمع و
اختبار الحال وانه ان وجد منه تبديل فيهلكه الله فينجوا منه او لا يهلكه
فيسخروا منه ويجعلوا التبديل حجة عليه وتصحيحا لافترائه على الله انتهى
فى الاساس فلان فيه نكارة ونكر اى دهاء وفطنة فى الكشف وهذا
انسب ليكون فى الكلام ترق انتهى والنكر بالضم والفتح قوله ما يصح لى
اى يمتنع ولا يمكن لى كما يشعر به قوله لان امتناعه الخ قوله وهو مصدر
استعمل ظرفا واما اكتفى بالجواب عن التبديل لاستلزام امتناعه امتناع

امتناع الاتيان بقرآن آخر قال مولانا العلامة مصدر استعمل ظرفا
هذا ما بحسب جليل النظر والذى هو بحسب دقيقه ان نفى للاول دلالة
فلا اقتصار فى النفى ولا اكتفاء ببعض الجواب انتهى وهو مدفوع لانه ان
اراد انه لا اقتصار فى النفى النفى الصريح ومنطوق اللفظ فهو خلاف
الواقع وكذا ان اراد بالجواب فى قوله لا اكتفاء ببعض الجواب الصريح و
الجواب المنطوق فهو ايضا خلاف الواقع وان اراد انه لا اقتصار فى
النفى ولا اكتفاء ببعض الجواب مرادا ومعنى فمسلم لكن لا يضر المص ولا
ينفع القائل لان المصنف معترف بان نفى التبديل وامتناعه مستلزم
لنفى الاتيان المذكور وامتناعه فيلزم ان يكون الجواب الاول ايضا مذكورا
فى المعنى والمراد ولم يكن مذكورا لفظا قال مولانا ابو السعود وقصر الجواب
ببيان امتناع ما اقترحوه على اقتراحهم الثانى للايذان بان استحالة
ما اقترحوه اولا من الظهور بحيث لا حاجة الى بيانها وان التصدى لذلك
مع كونه ضايعا ربما يعد من قبيل المجاراة مع السفهاء اذ لا يصدر مثل
ذلك الاقتراح عن العقلاء ولان ما يدل على استحالة الثانى يدل على استحالة
الاول بالطريق الاولى والضمير فى قول المص امتناعه راجع الى التبديل قوله
تعليل لما يكون اى تعليل لما يكون فى قوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله الخ
معنى التعليل مستفاد من ورود الكلام على طريقة الاستيناف جوابا
للسؤال عن علة الحكم المذكور قوله وجواب للنقض بنسخ بعض الايات ببعض
عطف على التعليل اى وجواب لنقض الكفرة بنسخ بعض الايات ببعض بان
قالوا لو كان من عند الله لما وقع فيه اختلاف وهنا قضة بعض لبعض
آخر فامر الرسول بان يقول لهم ان اتبع الا ما يوحى الى من الاثبات والنسخ
والحكمة فى ذلك موكولة الى علم الله تعالى وما على الا تبليغ الوحى الى وما
قيل بان قوله من تلقاء نفسى يحصل به جواب النقض فلا حاجة لدفعه
بهذا بل الجواب حاصل بالاول فهو كلام ساقط اذ تمام الاول بالثانى لانه
تعليل له وهو معلل به قوله ورد لما عرضوا بهذا السؤال من ان القرآن
كلامه واختراعه وهو ايضا عطف عليه وشبهة القائل موهومة ههنا
ايضا والدفع هو الدفع قوله ولذلك قيد التبديل فى الجواب اى قيده
بقوله من تلقاء نفسى ولما كان تمام المعلل بتعليله نصح نسبة الجواب
الى كل منهما والى مجموعهما قوله وسماه عصيانا عطف على قيد والضمير
المنصوب فى سماه الى التبديل قوله وفيه ايماء بانهم استوجبوا العذاب
بهذا الاقتراح وجه الايماء بهذا المعنى ان الرسول اذا خاف بالتبديل الذى
اقترحوه العذاب دل خوفه عليه السلام ان التبديل مستوجب للعذاب
فدل ان من اقتراح ما هو مستوجب العذاب قال تعالى قل لو شاء الله ما
تلوته عليكم قال ابو حيان اى قل لو شاء الله ان لا اتلوه وجاء جواب لو
على الفصيح من عدم اتيان اللام لكونه منفيا بما انتهى ذكر النحويون

انّه اذا وقع المثبتة فعل الشرط وترك مفعوله يكون المفعول مضمون
الجزاء كما في هذه الاية قوله غير ذلك كان مقتضى الظاهر ان يقول في
بيان التقدير لو شاء الله ان لا اتلوه فقيل المراد بقوله غير ذلك عدم
تلاوته قوله ولا اعلمكم به على لساني ولا اعلمكم الله بالقرآن يقال دريت
الشئ وادراني الله به والمعنى لو شاء الله ان لا ينزل القرآن ما اعلمكم
ولا امرني بتلاوته عليكم كذا في الوسيط دريت بمعنى علمت يقال دريت
بكذا او دريتك بكذا فيتعدى بنفسه وبالباء وكذا العلم لكونه بمعنى
قد يتعدى بالباء فيقال علمت به كما استعمله واعلمته بكذا وفي الدر
المصون انه اذا تعدى بالباء يضمن معنى الاحاطة قال الشهاب وفي
القاموس اذا تعدى بالباء يكون بمعنى الشعور وفيه نظر قوله والمعنى
انّه الحق الذي لا محيص عنه يعني المعنى على قراءة ابن كثير قوله ولو لم ارسل
لارسل به غيري في الكشاف ولاعلمكم به على لسان غيري ولكن الله يمن
على من يشاء من عباده فخصني بهذه الكرامة ورآني لها اهلا دون
سائر الناس قوله والمعنى ان الامر بمشية الله تعالى لا بمشيتي حتى اجعله
على نحو ما تشتهي اي المعنى على القراءة الاولى والثالثة والرابعة والمعنى
على القراءة الاولى وفي الكشاف ما يؤيد هذا الاحتمال وقيل ان هذا
المعنى تفسير للاية على كل من القراءات قوله مقدار عمر اربعين سنة
باضافة العمر الى الاربعين قوله من قبل القرآن المضاف محذوف اي من قبل
نزول القرآن قوله فانه اشارة الى ان القرآن معجز خارق للعادة علة
لقوله ثم قرر ذلك بقوله الخ قال مولانا انت خبير بانه لم يجعل قوله فان
من عاش الخ تعليلا لقوله ثم قرر بدل قوله فانه اشارة الخ ويأتي بقوله
القرآن معجز الخ في خاتمة كلامه بان يقول علم انه معلم من الله وان ما
قراءه عليهم معجز خارق للعادة لكان كلامه في غاية الانتظام قوله اظهرهم
اي وسطهم ومعظمهم وفي بعض النسخ ظهرانيهم بفتح الطاء وكلاهما بمعنى
ولعل اضافة البين الى ذلك من قبيل اضافة المسمى الى اسمه قوله ولم يسمى
قريضا اي شعرا ويسمى الشعر قريضا لانه قطع قطعا بالاوزان والبحور
قوله بذت فصاحة فصاحة كل منطق والبذ الغلبة ومنطق بكسر الميم
والطاء والنون الساكنة بينهما اي بليغ قوله عن اقاصيص الاولين و
احاديث الآخرين اعرب اظهر واقاصيص جمع قصص والاحاديث جمع
حديث او احدوثة والمراد بالاعراب عن احاديث الآخرين الاخبار عما
سيكون من المغيبات قال تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب
باياته اي لا احد اظلم ممن يظلم ظلم الكفر ويزعم ان الله ولدا وشريكا قال
ابن عباس يريد اني لم افتر على الله ولم اكذب عليه وانتم فعلتم ذلك حيث
زعمتم ان معه شريكا وعبدتم الاوثان وكذبتم نبيه وما جاء به من
عند الله كذا في الوسيط وفي تفسير الامام محمد بن جرير الطبري يقول تعالى

تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قل لهؤلاء المشركين
الذين نسبوك فيما جئتهم به من عند ربك الى الكذب اي خلق اشد
تعديا واوضع لقيله في غير موضعه ممن اختلف على الله كذبا وافترى
عليه باطلا او كذب باياته يعني بحججه ورسله واياته كما به يقول له
جل ثناؤه قل لهم ليس الذي اضفتموني اليه باعجب من تكذيبكم على ربكم
وافترائكم عليه وتكذيبكم باياته في تفسير الحافظ ابي الفرج فمن اظلم
ممن افترى على الله كذبا يريد اني لم افتر على الله كذبا ولم اكذب عليه و
انتم فعلتم ذلك حيث زعمتم ان معه شريكا والمجرمون ههنا هم
المشركون قوله تفادي مما اضافوا اليه كناية او تظليم للمشركين بافترائهم
على الله في قولهم انه لذو شريك وذو ولد في الكشاف يحتمل ان يريد افتراء
المشركين على الله في قولهم انه ذو شريك وذو ولد وان يكون تفاديا
مما اضافوه اليه من الافتراء انتهى تفادى اي تحامى واتقاء واجتناب مما
اضافوا اليه كناية او تظليم والتفصيل ههنا للنسبة مثل التكفير و
التفسيق والتجهيل والمص عكس في الترتيب فقدم ما اخره الزمخشري واخر
ما قدمه ثم انه كان ينبغي على الزمخشري والمص ايراد نسق موافق لما روى
عن ابن عباس ههنا ونسقهما غير موافق له فالملايم للزمخشري والمص
ترك نسقهما وايراد نسق لا يشعر بالتفريق بان يترك الزمخشري كلمة
يحتمل والمص كلمة او الترديدية ويورد بدلها حرف الواو فالكلام بعد
محل نظر فالظاهر ترك هذا النسق او ترك الترديد في قوله او تظليم
للمشركين وان يورد فيه بدل كلمة او حرف الواو وكما لا يخفى على من له ذوق
سليم ثم قول المص كناية يحتمل ان يكون بالكاف المكسورة بعدها
نون مفتوحة بعدها الف بعدها مثناة تحتية بعدها مثناة فوقية
ويحتمل ان يكون بكسر الكاف وفتح المثناة الفوقية بعدها موحدة تحتية
بعدها ضمير مبني على الضم راجع الى النبي عليه السلام ورسم الخط مساعد
لذلك والله اعلم قوله وان يكن بعث فكأنهم كانوا شاكين فيه قيل عليه
بانه مخالف لقوله لا يرجون لقاءنا لكونه مشعرا بالقطع في نفي البعث
واجيب بان الغرض بالفاء لا يستلزم التردد والشك وفيه انه ليس المروي
ههنا بكلمة لو الدالة على الفرض بل كلمة ان الدالة على الشك قوله الى
عبادة ما يعلم قطعا انه لا يضر ولا ينفع يعني يعلم المؤمن الموحد ذلك
دون المشركين بل هم قاطعون بنفعه وضره ويعبدونه لذلك ويزعمون
انه الضار والنافع قوله على توهم انه ربما يشفع لهم عنده يعني ان
ثبت البعث يشفع له وثنه عند الله بلا شك عند المشرك بقرينة قولهم
هؤلاء شفعاؤنا عند الله حيث يشعر ان شفاعتهم ان وقع البعث امر
مجزوم للمشركين فالمراد من التوهم بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى المشرك
فما قاله الشهاب فان قلت الشفاعة تنفع ولو كانت متوهم فكيف هذا

مع قوله قطعا قلت مراده بقوله قطعا علمهم فى الدنيا بعدم نفعها
وضرها فانه محقق وانكارهم مكابرة لا يعتد بها والمراد علم غيرهم بذلك
مطلقا فتأمل ففيه نظر اذ الشق الثانى متعين والشق الاول منتف
بالنسبة اليهم ولعله لهذا قال فتأمل قال مولانا العلامة وعن النضر
بن الحارث اذا كان يوم القيمة شفعت لى اللات والعزى ومن زاد على هذا
قوله ان يكن بعث وكانهم كانوا شاكين فهذا اتى بشئ عجاب كما لا يخفى على
ذوى الالباب انتهى قلت وهو مدفوع اذ جمهور اهل الاوثان ومشركوا
العرب ينكرون البعث حتى قال الامام الواحدى فى تفسير هؤلاء شفعاؤنا
عند الله قال الحسن شفعاء فى اصلاح معاشهم فى الدنيا لانهم لا يقرون
البعث انتهى واقتصر عليه ولم يذكر القول الآخر لانه ليس قول جمهور
مشركى العرب بل هو كما قاله عبد الرحمن ابن ابى حاتم فى تفسيره رواه عن
عكرمة مولى ابن عباس قول النضر بن الحارث فقط وقد كان النضر صاحب
اخبار قريش يحكى لهم اخبار الامم الماضية ويختلط باهل الكتاب فتلقى
منهم وقوع البعث الا انه لا يقول به جمهور العرب فالظاهر من سبك
المص انه انما اخذ قول الحسن تبعا للامام الواحدى وعملا باكثر الايات
الدالة على انكارهم البعث فقول المص وفى الاخرة على سبيل التوسيع وارخاء
العنان منهم لصاحب الدعوة عليه السلام يعنى نحن لم نجوز وقوع
البعث وان جوزنا ذلك على سبيل الاحتمال فلا يضرنا لان آلهتنا يشفعون
لنا كما كانوا يشفعون لنا فى الدنيا قال تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم
فى السموات ولا فى الارض قال الامام الثعلبى قراءة العامة بالتشديد
وقرأ ابو السمال العدوى اتُنْبِئُونَ بالتخفيف وهما لغتان نَبَّأَ يُنَبِّئُ
تَنْبِئَةً وَاَنْبَأَ يُنْبِئُ اِنْبَاءً بمعنى واحد جمعهما قوله تعالى قالت من انبأك
هذا قال نَبَّأَنِىَ العليم الخبير قوله وهو ان له شريكا وفيه تقريع وتهكم بهم
او هؤلاء شفعاؤنا عند الله فى الكشاف اتخبرونه بكونهم شفعاء عنده
وهو انباء بما ليس بمعلوم لله انتهى فالزمخشرى اقتصر فيما يتعلق به الاخبار
على ما ذكره المص ثانيا وقد اتبع الزمخشرى فى ذلك الاقتصار للامام الهمام
ابن جرير الطبرى فى تفسيره والمصنف لم يقتصر عليه بل ذكر قبله وجها اولا
اتباعا للامام الثعلبى والامام البغوى حيث قالا ومعنى الآية اتخبرون
الله ان له شريكا او عنده شفيعا بغير اذنه ولا يعلم الله تعالى لنفسه
شريكا فى السموات ولا فى الارض لانه لا شريك له انتهى وقد اقتصر الامام
الواحدى والحافظ ابو الفرج فيما يتعلق به الاخبار على الوجه الاول فقط
وهو قول الضحاك قوله حال من العايد المحذوف وهو الضمير المنصوب المتصل
بيعلم الراجع الى ما قوله لا يليق ان يشرك به يعنى لا يليق ان يكون له شريك
مطلقا سواء كان مع كونه شريكا شفيعا عنده اولا قوله عن اشراكهم او عن
الشركاء الذين يشركونهم به اشار بالاول الى ان كلمة ما مصدرية وبالثانى

فى تفسير الحافظ ابى الفرج قوله شفعاؤنا
عند الله قولان احدهما شفعاؤنا فى
اصلاح معاشنا فى الدنيا لانهم لا
يقرون بالبعث قاله الحسن انتهى

وبالثانى الى انها موصولة والعايد اما محذوف اى يشركونه قال تعالى
وما كان الناس الا امة واحدة على ملة واحدة الاسلام دين آدم عليه
السلام الى قتل احد ابنى آدم اخاه فاختلفوا قاله مجاهد والسدى قال
ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق فاختلفوا
على عهد نوح فبعث الله اليهم نوحا وقال ابو روق كانوا امة واحدة على ملة
الاسلام مجتمعة على التوحيد يوم الميثاق وقيل اهل سفينة نوح وقال
عطا كانوا على دين الاسلام من لدن ابراهيم عليه السلام الى ان غير عمرو
بن لحى يدل على صحة هذه التأويلات قراءة عبد الله وما كان الناس
الا امة واحدة على هدى فاختلفوا عنه وقال الكلبى وما كان الناس الا
امة واحدة كافرة على عهد ابراهيم عليه السلام فاختلفوا وتفرقوا
مؤمن وكافر كذا فى تفسير الاستاد الامام الثعلبى قوله موجودين
على الفطرة الظاهر انه اشارة الى ما قاله ابو روق من التوحيد الميثاقى
قوله او متفقين على الحق وذلك فى عهد آدم الى ان قتل قابيل هابيل اشارة
الى قول مجاهد والسدى وما قاله بعض الفضلاء هذا اعنى قوله الموجودين
كلام ساقط او تخيير فى التلفظ على الفطرة او متفقين على الحق رديف
العبارة قوله او بعد الطوفان عطف على الجر فى قوله وذلك فى عهد آدم
اى وذلك الاتفاق بعد الطوفان وهذا القول اشارة الى ما نقله
الامام الثعلبى بقوله وقيل اهل سفينة نوح قوله او على الضلال فى فترة
من الرسل عطف على الحق اى متفقين على الضلال على فترة من الرسل وهذا
الكلام اشارة الى ما قاله الكلبى والمص رحمه الله تعالى اقتصر من الاقوال
الستة التى ذكرها الامام الثعلبى على اربعة منها وصاحب الكشاف
اقتصر على اثنين منها الاول قول مجاهد والسدى والثانى القول الذى نقله
الثعلبى بقوله وقيل الخ وما قاله مولانا ابو السعود ردا على المصنف واما
حمل الاتفاق على الضلال عند الفترة واختلافهم على ما كان منهم من
الاتباع والاصرار فمما لا احتمال له انتهى فكلام ساقط اذ هذا الوجه ليس
بوجه اخترعه المصنف من عند نفسه بل هو كما علمت مروى عن الكلبى وقد
رويه عن الكلبى الامام الواحدى والامام محمد بن طيفور السجاوندى و
غيرهما كما رويه عنه قبلهم الامام الثعلبى فاذا رووا عنه هؤلاء الائمة
فى تفاسيرهم ولم يقدحوا على هذا الوجه اصلا كان ذكر المص اياه اتباعا
لهؤلاء الاعلام وقد سبق ما نقله الامام الجهبذ افضل المتأخرين الذهبى
فى الميزان فى حق الكلبى عن الشعبى والسفيانان وغيرهم وكذا ما ادعاه
الشهاب من ان هذا الوجه اضعفها لبعده غير مسلم وكذا ما قاله
مولانا سنان عند قوله موحدين على الفطرة اراد بها الفطرة التى فطر الله
الناس عليها وهى الاسلام والمراد مضيهم عليها والا فمجرد الخلقة على الفطرة
يعم الجميع على ما يشير اليه قوله عليه السلام ما من مولود الا وقد يولد

على الفطرة الحديث انتهى كلام ساقط ايضاً اذ وجودهم على فطرة الاسلام
وهى التوحيد الميثاق والعهد والاقرار الذى ثبت يوم الست بربكم عام
للجميع فاومضوا على هذا جميعا لم يقع الاختلاف منهم وقد ذكر عقيب هذا
النظم الشريف قوله فاختلفوا ثم ان مولانا ابن كمال جعل الوجوه المذكورة
ههنا ثلثة ونحن جعلناها اربعة لا ثلثة فجعلنا الوجه الاول اشارة الى
التوحيد الميثاقى وهو قول ابى روق كما عرفت قوله باتباع الهوى والاباطيل
ناظر الى الاقوال الثلثة الاول قوله او ببعثة الرسل فتبعهم طائفة واصرت
اخرى ناظر الى القول الرابع الذى هو الكلبى فتبعهم طائفة فكانوا مؤمنين
واصرت اخرى فكانوا كافرين وما قال مولانا العلامة رداً على المص
فى وهم ان اختلافهم ببعثة الرسل وما فهم انه مخالف لنص القران
انتهى فجوابه ما ذكرناه فى دفع شبهة المولى ابى السعود ولعله قال بذلك
اغترارا بقول مولانا العلامة توهما انه كلام حق قال الامام الواحدى
وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا اى مجتمعة على دين واحدة يعنى
من لدن ابراهيم الى ان غير الدين عمرو بن لحى قاله ابن عباس فى رواية عطا وقال
فى رواية الكلبى يعنى امة كافرة على عهد ابراهيم فاختلفوا فآمن بعضهم
وكفر بعضهم انتهى فهذا من الامام الواحدى صريح فى ان هذا مروى عن ابن عباس
رويه الكلبى عنه تنبيه وبعد دفعنا شبهتى مولانا العلامة ومولانا
ابى السعود راجعنا الى تفسير الرازى فرأيت ان الرازى زيف رواية الكلبى
فعلمت ان المولين اقتديا بالامام الرازى فى تزييف هذا الوجه المروى
عن الكلبى الا ان الامام ما اتى فى هذا التزييف بشئ يعتنى به بل ذكر فى
نفيه شبهات دفعها سهل على الاهل مع انه تذبذب فيه حتى ذكر
هذا الوجه بدون تزييف بعد ايراد تزييفات عليه فلولا خوف السآمة
لذكرته بعينه مع ايراداته عليه ثم بينت انها سهلة الدفع يندفع كلها
بكلمة واحدة الا ان الكلام يصير طويل الذيل فاكتفيت بالاشارة
قوله الى يوم القيمة متعلق بالتأخير وقوله او العذاب معطوف على الحكم
قال الامام الواحدى ولولا كلمة سبقت من ربك بتأخير هذه الامة و
انه لا يهلكهم بالعذاب كما اهلك الذين من قبلهم انتهى وفى المعالم انه قول
الكلبى وفى تفسير ابى الفرج فيه ثلثة اقوال احدها ولولا كلمة سبقت من
ربك بتأخير هذه الامة انه لا يهلكهم بالعذاب كما اهلك الذين من قبلهم
لقضى بينهم بنزول العذاب فكان ذلك فصلا بينهم فيما فيه يختلفون
من الدين والثانى ان الكلمة لكل امة اجلا وللدنيا مدة لا يتقدم ذلك
على وقته والثالث ان الكلمة انه لا يأخذ احدا الا بعد اقامة الحجة عليه
قوله باهلاك المبطل وابقاء المحق متعلق يقضى قال تعالى ويقولون لولا
انزل عليه آية من ربه قال الامام الثعلبى ويقولون يعنى اهل مكة لولا
انزل عليه اى على محمد آية من ربه فقل لهم يا محمد انما سألتمونى الغيب وانما

وانما الغيب لله عز وجل لا يعلم احد لم يفعل الا هو وقيل الغيب نزول
الآية متى تنزل قال الحافظ ابو الفرج ويقولون يعنى المشركين لولا انزل
عليه اية من ربه مثل العصا واليد وآيات الانبياء فقل انما الغيب لله
فيه قولان احدهما ان سؤالكم لم لم تنزل غيب ولا يعلم علة
امتناعها الا الله والثانى ان نزول الآية متى يكون غيب ولا يعلمه الا
الله انتهى ولا يخفى على من هو عارف باساليب الكلام ان الفرق بين
الوجهين ان نزول الآية فى الوجه الاول ممتنع الوقوع وفى الوجه
الثانى جائز الوقوع فالامر بالانتظار المتعلق بالمشركين على التقدير الاول
امر متعلق بما لا يكون تهكما بالمشركين وتقبيحا لفعلهم وعلى التقدير الثانى
امر بما هو جائز الوقوع وليس فيه تهكم بل تقبيح لاقتراحهم فقط واما
الانتظار المنسوب الى النبى واصحابه فهو انتظار متعلق بما يقع جزما
ويؤيد لما قلنا من الفرق بين الوجهين وبين الانتظارين ما فى تفسير
الامام الثعلبى من قوله وقال الحسن فانتظروا مواعيد الشيطان وكانوا
من ابليس على موعد فيما يعدهم ويمنيهم انى معكم من المنتظرين فانجز الله
وعده ونصر عنده انتهى قوله فلعله يعلم فى انزال الايات المقترحة
من مفاسد تصرف عن انزالها قال مولانا العلامة وتبعه مولانا ابو
السعود وما قيل فلعله يعلم فى انزالها من مفاسد تصرف عنه لا ينتظم
مع قوله فانتظروا نزول ما اقترحتموه انتهى قلت ان ما ذكره المص ههنا
هو معنى موافق للوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما الامام الثعلبى
والحافظ ابو الفرج ابن الجوزى ثم انهما قدما هذا الوجه ورجحاه على
قرينه وقد كان هذا الوجه مؤيداً بما رويه الامام الثعلبى عن الحسن
البصرى فقول المص لجحودكم ما نزل على من الايات العظام واقتراحكم غيره
قرينة واضحة على ان الانتظار الاول المنسوب الى المشركين متعلق بامر
غير واقع وانه من مواعيد الشيطان وامانيه الكاذبة تنبيه ليس اقتراح
آية من القوم بعد ما رأوا آيات عظام مختصا بقوم نبينا صلى الله تعالى
عليه وسلم بل ذلك واقع فى الامم السالفة ايضاً فقوم موسى بعد ما
عبدوا العجل اختار موسى من بنى اسرائيل سبعين رجلا يذهبون معه
معه الى الطور ويعتذرون عما صنع عباد العجل فلما غشيهم سحاب
سمعوا كلاما فيه امر ونهى فقال لهم موسى سمعتم ما قيل لكم فقالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة منهم مع انهم صلحاء
اتقياء مختارين من بين بنى اسرائيل للذهاب مع موسى الى الطور للاعتذار
عن قومه ومع انهم كانوا شاهدوا وعاينوا من موسى ايات عظام ومعجزات
مرة بعد اخرى علقوا ايمانهم بموسى عليه السلام برؤية الله تعالى جهرة
وكذلك قوم عيسى بعد ما شاهدوا منه عليه السلام ايات عظام ومعجزات
فخام اقترحوا منه عليه السلام آية من السماء فانزع عليه السلام من

ذلك الاقتراح وقال الجبيل الشرير الفاسق تطلب من ابن الانسان آية من
السماء وما علمت ايات الازمنة اشتهى يريد عليه السلام ان ما رأوا من
المعجزات الواقعة على يدي هو الموافق لزماني والمناسب لقومي ولحكمة
الله تعالى فمع ذلك عتوا وتمردوا وطغوا حتى اقترحوا منى آية من السماء
يتوسلون بها الى ايمانهم لي حتى كأنهم لم يروا منى آية تصلح ان تكون
سببا لايمانهم ومشركوا مكة بعد ما شاهدوا منه عليه السلام شق
القمر قالوا اولا ان محمدا سحر اعين الناس حتى يروا القمر فلقتين فلقة فوق
الجبل وفلقة دونه فقال بعضهم لئن سحر محمد اعين الناس من اهل مكة
فلن يقدر ان يسحر اعين الناس من اقطار الارض فاسئلوا السابلة
الآتين من اقطار الارض فسئلوا فاخبروا انهم رأوا القمر في هذا الوقت
من الليل كما رأى اهل مكة حذو النعل بالنعل فعند ذلك قالوا سحر مستمر
كما قال تعالى وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر وكذا ارسلوا الى
المدينة يسئلون علماء اليهود عن حال النبي عليه السلام وانه محق او
مبطل فقالوا اسئلوا اياه عن الروح وعن الفتية من خدام ملك الروم و
عن فتى طاف المشرق والمغرب فان اخبر عنهم موافقا لما في كتابنا واجمل
في بيان الروح فاعلموا انه نبي كريم موعود في كتبنا فلما اخبر عليه السلام
عنهم طبق كتب الانبياء السالفة لم يؤمنوا بذلك ايضا واصروا على
كفرهم الى غير ذلك من الايات البينات مثل كفاية المستهزئين وجدب
اهل مكة حتى اكلوا الجيف بدعاء النبي عليهم بقوله اللهم اعني عليهم بسبع
كسبع يوسف وكشفه عنهم بدعائه عليه السلام واليه اشار تعالى
بقوله انا كاشفوا العذاب قليلا انكم عائدون قال الامام الرازي
في تفسيره لهذه الآية اعلم ان هذا الكلام هو النوع الرابع من شبهات
القوم وانكارهم بنبوته وذلك انهم قالوا ان هذا القرآن الذي اوتينا
كتاب مشتمل على انواع من الكلمات والكتاب لا يكون معجزا الا ترى ان كتاب
موسى وعيسى ما كان معجزة لهما بل كان لهما وانواع من المعجزات دلت على
نبوتهما سوى الكتاب وايضا فقد كان فيهم من يدعي امكان المعارضة
كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا واذا كان الامر كذلك
لا جرم طلبوا منه شيئا آخر سوى القرآن ليكون معجزة له فحكى الله تعالى
عنهم ذلك بقوله ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه فامر الله رسوله
ان يقول عند هذا السؤال انما الغيب لله فانتظروا انى معكم من المنتظرين
واعلم ان الوجه في تقرير هذا الجواب ان يقام اقام الدلالة القاهرة على
ان ظهور القرآن عليه معجزة قاهرة ظاهرة فاورد كلاما طويلا في
اتمام هذا الجواب تركناه حذرا عن الاطالة وهذا السؤال والجواب خطاء
فاحش من الامام اذ يوهم ذلك انه لم يظهر على يديه عليه السلام قبل
نزول هذه الآية معجزة سوى القرآن وليس الامر كذلك بل ظهر على يديه

على يديه معجزات اخرى كثيرة من مبداء البعثة ومطلع النبوة الى منتهاها
متعاقبة مرة بعد اخرى كرة بعد اولى بل قبل البعثة وقعت ارهاصات
وخوارق دالة على نبوته عليه السلام الا ترى ان ورقة بن نوفل تفرس
فيه عليه السلام امارات النبوة قبل بعثته عليه السلام بمدة طويلة
وقد كانت خديجة ايضا تفرس منه عليه السلام ايضا ذلك فطلبت
منه عليه السلام ان يتزوجها وكذا ابو بكر كان تاجرا مختلطا باصناف
الناس وبعلماء اهل الكتابين في البلاد التي طاف فيها فتفرس منهم باخبا
رهم امارات النبوة وكذا سلمان الفارسي كان من المعمرين وخدم كثيرا من
القسيسين والرهابنة فتلقى منهم اخبار بعثته عليه السلام وارض
مولده ومنشاه وارض هجرته فتوجه نحو الحجاز لطلبه عليه السلام
وكذا ابو طالب خرج للتجارة الى الشام ومعه نبينا عليه السلام وهو
صبي فاوصى اليه قس بتحفظه عن اليهود وانه سيبعث نبيا وحين
ارسلته خديجة الى الشام ببضاعة منها للتجارة ومعه غلامها ميسرة
وهو عليه السلام في سن خمسة وعشرين فشاهد الغلام منه عليه
السلام امارات النبوة في الذهاب والاياب وقد اخبره راهب يقال له
بحيرا بانه النبي المنتظر الموعود في كتب الانبياء فاخبر الغلام خديجة رضي
الله تعالى عنها بذلك فرغبت في تزويجه عليه السلام اياها رغبة
تامة وكان ورقة بن نوفل ابن عمها فسمع جميع ذلك من خديجة وكان
قد تنصر وكتب من الانجيل ما شاء الله ان يكتب فقال ابياتا منها لججت
وكنت في الذكرى لجوجا • لهم طال ما بعث النشيجا • ووصف من خديجة
بعد وصف • فقد طال انتظاري يا خديجا • ببطن المكتين على رجائي
حديثك ان ارى منه خروجا • بما خبرتنا من قول قس • من الرهبان اكره
ان يعوجا • بان محمدا سيسود قوما • ويخصم من يكون له حجيجا • ويظهر
في البلاد ضياء نور • يقيم به البرية ان تموجا • الى غير ذلك من الابيات
التي ذكرها ابن هشام في سيرة النبوة وهي اقدم السير بعد سيرة محمد بن
اسحاق وسيرة موسى ابن عقبة وهو في رواية الابيات عن العرب
موثوق في الغاية والابيات المروية عن الورقة ههنا استشهد بها
قدماء ائمة النحو في اثبات قواعدهم وقد تواترت الاخبار بانه سقطت
الاصنام على وجوههن وخمدت نيران المجوس ولم يخمد منذ الف سنة
وهدمت من شرفات ايوان كسرى ثمانية عشر مع غاية متانتها وحصانتها
وغاضت بحيرة سامرة ففزع كسرى من ذلك فزعا عظيما حتى جمع مرازبته
وموبذ موبذان فشاوروا واستفهموا فلم يجد منهم شيئا يظهر تأويله
فاتفق رأي الجميع ان يرسل كسرى الى اطراف مملكته يتساءلون عن وجه
ذلك فصادفوا شقا وسطيحا فاخبر احدهما بما اخبر به الآخر بعينه وذلك
مشهور معروف في كتب السير فقول الامام مجازفة ظاهرة ناشية من عدم

ووقوفنا على ما ذكره ائمة الاحاديث والسير فلله الحمد والمنة وعلى نبيه الصادق
المصدوق الصلوة والتحية قال تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد
ضراء مستهم قال الحافظ ابو الفرج سبب نزولها ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم دعا على اهل مكة بالجدب فقحطوا سبع سنين اتاه ابو سفيان
فقال ادع لنا بالخصب فان اخصبنا صدقناك فدعى لهم فسقوا ولم
يؤمنوا ذكره الماوردي قال مولانا سنان وانت خبير بانه لا دلالة
لهذا على اختصاص مضمونها بهم بل يعم غيرهم ايضا ممن كانوا على
صفتهم من الكفار المكذبين انتهى فان اراد به بيان الواقع فنعم الكلام
وان اراد به المناقشة على الرواية ففيه نظر ظاهر قال مولانا ابو
السعود واسناد المساس الى الضراء بعد اسناد الاذاقة الى ضمير الجلالة
من الاداب القرانية كما في واذا مرضت فهو يشفين ونظايره قال تعالى
اذا لهم مكر في اياتنا قال الحافظ ابو الفرج وفي المراد بالمكر ههنا اربعة
اقوال احدها انه الاستهزاء والتكذيب قاله مجاهد ومقاتل والثاني
انه الجحود والرد قاله ابو عبيدة والثالث انه اضافة النعم الى غير الله
فيقولون سقينا بنوء كذا قاله مقاتل بن حيان والرابع ان المكر النفاق
لانه اظهار الايمان وابطان الكفر ذكره الماوردي انتهى قوله قحط اهل
مكة الى اخر القول الظاهر اسقاط قيل وان يقول عقيب تمام القول فنزلت
قوله المفضل عليها بالجر صفة لسرعتهم قوله كلمة المفاجاءة كلمن بالرفع
فاعل دل قوله والمكر اخفاء الكيد يشعر هذا الكلام من المصنف ان بين
المكر والكيد فرقا قوله وهو من الله اما الاستدراج او الجزاء على المكر
يعني المكر من الله تعالى اما بمعنى الاستدراج واما بمعنى الجزاء على المكر
الصادر من العباد في ايات الله قال مولانا ابن تمجيد عند قول المصنف
او الجزاء على المكر فيه ان جزاء المكر عين المكر لا اخفاؤه وقد جعل الجزاء اخفاء
المكر لا فعل المكر انتهى وفيه نظر اذ المكر الاول وصف الخالق والمكر الثاني
وصف المخلوق فهما متغايران بالذات فاين العينية فقوله ان جزاء
المكر عين المكر كلام ساقط قال تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر
قال الامام الثعلبي يسيركم يجريكم ويحملكم من التيسير وقراء ابو جعفر وابن
عامر ينشركم من النشر وهو البسط في البر على الظهر وفي البحر على الفلك
وفي البسيط يقال سيرته من مكان الى مكان اي شخصته وقراء ابن عامر
ينشركم من النشر بعد الطي والمعنى يفرقكم وحجته قوله تعالى فانتشروا في
الارض في تفسير ابي الفرج هو الذي يسيركم اي الله الذي هو اسرع مكرا هو
الذي يسيركم في البر على الدواب وفي البحر على السفن فلو شاء انتقم منكم
في البر والبحر قوله يحملكم على السير ويمكنكم منه في الكشاف كيف جعل
الكون في الفلك غاية للتيسير في البحر والتيسير في البحر انما هو بالكون
في الفلك قلت لم يجعل الكون في الفلك غاية للتيسير ولكن مضمون الجملة

الجملة الشرطية الواقعة بعد حتى بما في حيزها كانه قيل يسيركم حتى اذا
وقعت هذه الحادثة وكان كيت وكيت من مجيئ الريح العاصف وتراكم
الامواج والظن بالهلاك والدعاء بالانجاء وقال العلامة الطيبي ان
في ذكر البر والبحر بيان غاية الرفاهية في السير واختصاص حالة البحر
بيان انتهاء الشدة والمشقة ونحوه في المعنى قوله تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون ثم اذا كشف الضر عنكم اذا
فريق منكم بربهم يشركون انتهى والمصنف سلك في دفع الشبهة الى مسلك
هو اخف واوضح واظهر في الدفع لان الحمل على التيسير في البحر والتمكين منه
غايته هو الكون في الفلك قال مولانا ابو السعود وغاية التيسير ليست
ابتداء الركوب فيها بل مضمون الشرطية بتمامه كما ينبئ عنه ايثار الكون
المؤذن بالدوام على الركوب المشعر بالحدوث انتهى قلت وهو يشعر بترجيح
توجيه الزمخشري على توجيه المص وهو ترجيح من غير مرجح وما ذكره في معرض
الترجيح لا يصلح ان يكون مرجحا مع عدم خلق عن القلاقة قال تعالى حتى
اذا كنتم في الفلك في تفسير ابي الفرج والفلك السفن قال الفراء الفلك
يذكر ويؤنث وتكون واحدة وتكون جمعا قال تعالى ههنا جاءتها فانث
وقال في يس في الفلك المشحون فذكر قوله عدل عن الخطاب الى الغيبة للمبالغة
كانه تذكرة لغيرهم ليتعجب من حالهم وينكر عليهم في الكشاف فان قلت ما
فائدة صرف الكلام عن الخطاب الى الغيبة قلت المبالغة كانه يذكر لغيرهم
حالهم ليعجبهم منها ويستدعي منهم الانكار والتقبيح في حاشية الشيخ
زكريا عند قول المص للمبالغة اي في تقبيح حالهم بمنزلة ما اذا اعرض المتكلم
عن المخاطب وحكى لغيره سوء صنيعه وقلة حيائه قال ابو حيان والباء
في بهم للتعدية وفي بريح للتسبب ثم قال بعد ما نقل عن الزمخشري
فائدة الالتفات ههنا تعريضا وتزييف النكتة الزمخشري والذي
يظهر ان نكتة الالتفات ههنا ان قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر
خطاب فيه امتنان واظهار نعمة للمخاطبين والمسيرون في البحر مؤمنون
وكفار والخطاب شامل فحسن خطابهم بذلك ليستديم الصالح الشكر ولعل الطالح
يتذكر هذه النعمة فرجع انتهى قوله والمسيرون في البر والبحر مؤمنون وكفار
نعم واما قوله والخطاب شامل فلا اذ ثبت بالرواية الصحيحة عن ابن
عباس في تفسير قوله تعالى دعوا الله مخلصين له الدين انهم تركوا الشرك
واخلصوا لله الربوبية انتهى وقد قال الامام الثعلبي والبغوي في قوله
تعالى لنكونن من الشاكرين اي من الشاكرين لك بالايمان والطاعة والامام
الواحدي لنكونن من الشاكرين الموحدين الطايعين انتهى وقد قال الامام
الجليل محمد بن جرير الطبري في تفسير دعوا الله مخلصين له الدين يقول
تعالى اخلصوا الدعاء لله هنالك دون اوثانهم والهتهم وكان مفزعهم
الى الله دونها انتهى فالنكتة التي ذكرها الزمخشري والمص في الالتفات

ههنا هو الموافق لما ذكره هؤلاء الائمة الاعلام في الرواية والدراية
الا ما ذكره اثير الدين ابو حيان كما تحققت ومولانا العلامة بعد ما
ذكر نكتة الالتفات مثل ما ذكره الزمخشري والمص وقال ولك ان تقول
في وجه الالتفات الخ فاورد ما افاده ابو حيان في وجه الالتفات
ظانا انه على الوجه الصواب الخالي عن الهجنة والاختلال مع انه من بعض
الظن الناشي عن التساهل في المراجعة الى مقالات اصحاب الروايات
قوله او للريح الطيبة بمعنى تلقتها انما يتم مربوطة على المعنى الثاني ووجه
العناية ان الريح الطيبة لم يبق لها وجود وقت هبوب الريح العاصف
كبقاء السفينة وقت هبوب هذه الريح فيصح ح ارجاع الضمير الى
السفينة دون الريح الطيبة لانعدام الريح الطيبة وانتفائها بهبوب
الريح العاصف فمعنى جاءتها على تقدير ارجاع ضمير المفعول الى الريح الطيبة
تلقتها فليتأمل قوله يجيئ الموج منه لا يخفى ان تحقق الموج من كل مكان
بعد هبوب الريح الشديد قلنا اخر زمان تحقق الموج من كل مكان عن
زمان هبوب الريح الشديد في البحر فسر جاءهم الموج من كل مكان بقوله
يجيئ الموج من كل مكان بصيغة المضارع اشارة الى ذلك لان كلمة الواو
لا تدل على الترتيب قال مولانا العلامة ان عبارة كل في مثل هذا المقام
للمبالغة والتفخيم لا للاحاطة والتعميم ومن غفل عنه قال قيد المكان بقوله
يجيئ الموج منه انتهى قال مولانا ابو السعود في بيان قوله تعالى من كل مكان
اي من امكنة مجيئ الموج عادة ولا يبعد في مجيئه من جميع الجوانب ايضا اذ
لا يجب ان يكون مجيئه من جهة هبوب الريح فقط بل قد يكون من غيرها
بحسب اسباب تتفق انتهى يريد ان كلمة كل للاستغراق ههنا ويحتمل ان
يكون عرفيا او حقيقيا قوله وسدت عليهم مسالك الخلاص كمن احاطت
العدو اشارة الى بيان المناسبة بين الاحاطة والاهلاك الذي فسر به
الاحاطة ههنا فالعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي هي علاقة اللزوم
او السببية ويجوز ان يكون الكلام مبنيا على الاستعارة قوله وهو
بدل من ظنوا قيل ويحتمل الاستيناف قوله لان دعاءهم من لوازم ظنهم
بيان للملابسة التي بين بدل الاشتمال والمبدل منه كما في اعجبني زيد
حسنه او رميه او علمه فان كلا من الحسن والرمي والعلم من ملابسات
زيد قوله على ارادة القول المعنى قالوا او قائلين لئن انجيتنا واللام موطئة
للقسم قوله او مفعول دعوا قيل هذا على تضمين الدعاء معنى القول اي
دعوا قائلين لئن انجيتنا انتهى وفيه نظر لانه ينافي قول المص لانه
من جملة القول لان الوجه الاول قول البصريين والوجه الثاني قول الكوفيين
والتضمين انما هو في قول البصريين دون قول الكوفيين قال مولانا
العلامة تزييفا للزمخشري والمص بمفعول دعوا لانه من جملة القول
فلا حاجة الى تقديره انتهى فيه ان التقدير كما تحققت قول البصريين قوله

قوله فان وباله عليكم او انه على امثالكم وابناء جنسكم متاع الحيوة الدنيا
منفعة الحيوة الدنيا لا تبقى ويبقى عقابها في الكشاف قرئ متاع الحيوة الدنيا
بالنصب فان قلت ما الفرق بين القراءتين قلت اذا رفعت كان المتاع
خبرا للمبتدأ الذي هو بغيكم وعلى انفسكم صلته كقوله فبغى عليهم ومعناه
انما بغيكم على امثالكم والذين جنسهم جنسكم يعني بغي بعضكم على بعض
منفعة الحيوة الدنيا لا بقاء لها واذا نصبت فعلى انفسكم خبر غير صلة معناه
انما بغيكم وبال على انفسكم ومتاع الحيوة الدنيا في موضع المصدر المؤكد كانه
قيل تتمتعون متاع الحيوة الدنيا ويجوز ان يكون الرفع على هو متاع الحيوة
الدنيا بعد تمام الكلام انتهى قلت فقول المص فان وباله عليكم او انه على
امثالكم وابناء جنسكم تقرير لا يفي بالمقصود كما يفي تقرير الزمخشري بل
فيه ايجاز مخل فكان ينبغي ان يورد سبكا لا يخل بالمقصود قوله ونصبه
حفص على انه مصدر مؤكد وجوز ابو حيان ان يكون مصدرا في موضع
الحال اي متمتعين او نصبا على الظرف نحو مقدم الحاج اي وقت متاع الحيوة
الدنيا والعامل فيه ما تعلق به خبر بغيكم اي كائن على انفسكم قوله لانه
اي البغي بمعنى الطلب فيه ان البغي في الآية السابقة بمعنى الفساد فتنتفي
المناسبة كذا قيل قوله فيكون الجار من صلته قيل عليه منع ظاهر بل يكون ح
متعلقا بمحذوف اي ثابتة على انفسكم لا لها انتهى قلت فحينئذ يندفع قوله
فتنتفي المناسبة لان كون الطلب وثبوته عليها لا لها فساد ووبال قوله
والخبر محذوف اشارة الى انه لا يجوز على هذا جعل على انفسكم خبرا لانه لا يجوز
الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر ولا يخبر عنه قبل تقدم متعلقاته قوله
تقديره بغيكم متاع الحيوة الدنيا محذور او ضلال اي طلبكم الكائن والثابت
على انفسكم لا لها متاع الحيوة الدنيا محذور او ضلال ولا شئ من الفعل المحذور
والضلال لصلاح في الارض بل فساد فيها قوله حالها العجيبة في سرعة تقضيها
وذهاب نعيمها بعد اقبالها واغترار الناس بها في الكشاف هذا من التشبيه
المركب شبهت حال الدنيا في سرعة تقضيها وانقراض نعيمها بعد الاقبال
بحال نبات الارض في جفافه وذهابه حطاما بعد ما التف وتكاثف و
زين الارض بخضرته ورفيفه قال الطيبي لان الوجه منتزع من عدة امور
حقيقية واعتبارية رف لونه يرف رفيفا اي برق وتلألأ قال تعالى
حتى اذا اخذت الارض زخرفها قال ابن قتيبة زينتها بالنبات واصل الزخرف
الذهب ثم يقال للنقش والنور والزهر وكل شئ زين زخرف قال الزجاج الزخرف
كمال حسن الشئ كذا في تفسير الحافظ ابي الفرج قوله كعروس اخذت من الوان
الثياب والزين وتزينت بها قال الطيبي شبهت الارض بالعروس وحذف
المشبه به واقيم المشبه مقامه على المكنية ثم جعلت القرينة اخذها
الزخرف ثم فرع عليها قوله وازينت قوله ضرب زرعها ما يجتاحه اي
ما يستأصله ببعض العاهات يقال اجتاح يجتاح اجتياحا اوله جيم

آخره حاء مهملة قوله شبيها بما حصد من اصله يريد كأنّ المحصود هو اسّ
الزّرع واصله الّذى هو الارض قال تعالى كان لم تغن بالامس كان لم تكن
امس ولم تقم على الصّنعة الّتى كانت فيما قبل من قولهم غنى بالمكان اذا قام به
والمراد الغلّة الّتى اخرجتها الارض وما سبق من الكلام يدلّ على الغلّة وقال
الزّجاج كان لم تعمر بالامس والمغانى المنازل الّتى يعمرها اهلها بالنّزول و
نحو هذا قال ابن قتيبة كان لم تكن عامرة بالامس وعلى هذا المراد به الارض
كذا فى الوسيط قوله والمضاف محذوف فى الموضعين للمبالغة اى المضاف
الّذى هو لفظ الزّرع محذوف فى فجعلناها وفى كان لم تغن لان المجعول
حصيدا هو الزّرع لا نفس الارض وكذلك المنفىّ عنه الغناء هو الزّرع
لا الارض ووجه المبالغة فى حذف المضاف ان الجعل والانتفاء سريا
من الزّرع الى الارض قوله فيما قبله اى قبيل امرنا لا قبيل الامس على ما
يوهمه كلامه كانه قيل كان لم تغن آنفا وفى بعض النّسخ فيما قبله بصيغة
المكبّر لا المصغّر قوله وهو مثل فى الوقت القريب اى الامس مثل فى ذلك
قوله وظنّوا انّه قد سلم من الجوايح جمع جايحة بالجيم فى اوّله والحاء المهملة
فى آخره قوله لا الماء عطف على قوله مضمون الحكاية اى الممثّل به ذلك
لا هذا قال تعالى والله يدعو الى دار السّلام ويهدى من يشاء الى صراط
مستقيم قال الامام الرّازى احتجّ اصحابنا بهذه الآية على انّ الكفر والايمان
بقضاء الله تعالى قالوا انّه تعالى بيّن فى هذه الآية انّه دعى جميع الى
دار السّلام ثمّ بيّن انّه ما هدى الّا بعضهم فهذه الهداية الخاصّة تجب
ان تكون مغايرة لتلك الدّعوة العامّة ولا شكّ ايضا انّ الاقدار و
التّمكين وارسال الرّسل وانزال الكتب امور عامّة فوجب ان تكون هذه
الهداية الخاصّة مغايرة لكلّ هذه الاشياء واعلم انّ هذه الآية مشكلة
على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسولة الكثيرة وحاصل ما ذكره القاضى
وجهان الاوّل ان يكون المراد يهدى الله من يشاء اجابة تلك الدّعوة
يعنى انّ من اجاب واطاع واتّقى فانّ الله يهديه اليها والثّانى انّ المراد من
هذه الهداية الالطاف واجاب اصحابنا عن هذين الوجهين بحرف واحد
وهو انّ عندكم انّه يجب على الله تعالى فعل هذه الهداية وما كان واجبا
لا يكون معلّقا بالمشيّة وهذا معلّق بالمشيّة فامتنع حمله على ما ذكروه
قوله ويهدى من يشاء بالتّوفيق الى صراط مستقيم هو طريقها وذلك
الاسلام والتّدرّع بلباس التّقوى فى الكشّاف ويهدى ويوفّق من يشاء
وهم الّذين علم انّ اللطف يجدى عليهم لانّ مشيّته تابعة لحكمته ومعناه
يدعو العباد كلّهم الى دار السّلام ولا يدخلها الّا المهديّون انتهى قال الفاضل
السّكونى فى كتاب التّمييز وهذا كلّه اعتزال وقد بيّنّا انّ كونهم ينتفعون
باللطف انّما ذلك بارادة الله تعالى وتخصيصه لهم بذلك وقوله لانّ
مشيّته تابعة لحكمته وحكمته عند المعتزلة رعاية المصلحة فيخرج من كلامه

من كلامه هذا انّ مشيّته هى رعاية المصلحة فقط وقد قدّمنا بطلان
هذا القول على المعتزلة من قبل وانّه قد وقع فى الوجود ما ينا قض ذلك
وابطلنا الوجوب فى حقّ الله تعالى ثمّ قال وقوله ولا يدخلها الّا المهديّون
اى الطّايعون والعصاة عنده الضّالّون وهو الكفر بالذّنوب وقد قدّمنا
ابطال القول به من قبل انتهى قال مولانا سعدى قوله بالتّوفيق فى شرح
المواقف التّوفيق عند الاشعرى واكثر الايمة من اصحابه خلق القدرة
على الطّاعة وقال امام الحرمين خلق الطّاعة والهداية عندهم خلق الاهتداء
وهو الايمان انتهى فقول المص بالتّوفيق لا يلايم مذهبنا انتهى قوله دليل
على انّ الامر غير الارادة الامر ماخوذ من يدعو لانّ الدّعاء انّما يكون بالامر والارادة
ماخوذة من يشاء لمسا واتها للمشيّة كذا فى حاشية الشّيخ زكريّا قلت
لا شكّ انّ الامر ليس عين الارادة عند الخصم اى المعتزلة حتّى استدلّ
اهل الحقّ على كون الامر غير الارادة ردّا عليهم والغيريّة بين الامر والارادة
بالمعنى اللغوىّ لا نزاع فيه بينهما اى بين اهل الحقّ وبين المعتزلة وانّما
النّزاع فى الغيريّة بالمعنى المصطلح وهو انّ كلّ ما لا يمكن انفكاكه عن الشّئ
فهو ليس بغير له وما يمكن انفكاكه عن الشّئ فهو يعدّ غيرا له فالامر لا يمكن
انفكاكه عن الارادة عند المعتزلة فهو ليس غيرا لها عندها فما امره الله
تعالى لعباده فهو مراد له تعالى وعند اهل الحقّ يمكن انفكاك الامر
عن الارادة فليس كلّ ما امره الله تعالى لعباده مرادا له تعالى فالامر غير
للارادة عند اهل الحقّ وثمرة الخلاف تظهر فى نحو الكافرين والعاصين
الّذين يموتون على كفرهم وعصيانهم فايمانهم واهتداؤهم مراد عند المعتزلة
وغير مراد عند اهل الحقّ فارادته تعالى لا تتخلّف عن مراده تعالى عند
اهل الحقّ وقد تتخلّف عن ذلك عند المعتزلة بان يريد الرّحمن تعالى شانه
ايمان عبد ويريد الشّيطان كفره فيطع مراد الشّيطان ولا يقع مراد
الرّحمن تعالى الله عمّا يقول الظّالمون علوّا كبيرا قوله وانّ المصرّ على الضّلالة
لم يرد الله رشده يعنى الّذى اصرّ على الكفر والشّرك حتّى مات على ذلك
لم يرد الله تعالى ايمانه وتوحيده عند اهل الحقّ وعند المعتزلة كان الله تعالى
اراد ايمانه وتوحيده ولم يقع ذلك لكون الشّيطان اراد كفره وشركه
وقد كان يحكى واحد من اهل الاعتزال بعد توبته عن اعتزاله انّه قال ما
الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسىّ كان معى فى سفينة فقلت له لم لا تدخل
فى الاسلام فقال لى لم يرد الله ذلك فقلت اراد الله ذلك ولكن الشّيطان
ما اراده فقال لى فاذن اكون مع الاغلب ومع من حكمه نافذ قوله وقيل
الحسنى الجنّة والزّيادة اللقاء قال جلال الدّين السّيوطى فى حاشية
قلت ما انصف المصنّف حيث جعل هذا القول آخر الاقوال واضعفها
ورجّح غيره وهو الثّابت عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم نصّا
فى تفسير هذه الآية فيما اخرجه مسلم فى صحيحه عن اصحابه ابى بكر وحذيفة

وابى موسى وعبادة بن الصامت وغيرهم والاحاديث والاثار بهذا التفسير
كثيرة اوردتها فى التفسير المأثور ولعل المص سهى عند كتابة هذا الموضع
ومشى على الزمخشرى قال وزعمت المشبهة والمجبرة ان الزيادة النظر الى
وجهه الكريم وجاؤا بحديث مرفوع قال الطيبى هو عنده بالقاف اى
مفترى واما عند اهل السنة فهو مرفوع بالفاء قال فى الانتصاف
منكرا عليه بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه والحديث مدون فى الصحاح وقد
جهل الزمخشرى اهل السنة انهم اوردوا امثال هذه الاحاديث من
عند انفسهم فحسبه الله انتهى وعادة الزمخشرى ودأبه بل دأب عامة
اهل الاعتزال انهم اذا رأوا احاديثا يخالف اصولهم التى اخترعوها من
عند انفسهم حكموا عليه بالوضع والاختلاف وان كان الحديث اتفق
على اخراجه البخارى ومسلم اذ تلك الاصول التى اخترعوها بعقولهم
مرجحة عندهم على نصوص الشارع وان العقل عندهم مقدم على النقل
وان الادلة النقلية لا تفيد القطع والادلة العقلية تفيد القطع واليقين
عندهم تنبيه ان الاقوال التى ذكرها المص ههنا كل منها مروى عن
الصحابة والتابعين وقد ذكر الامام محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره الكبير
هذه الاقوال مع اقوال آخر ثم قال بعد ذلك واولى الاقوال فى ذلك بالصواب
ان يقال ان الله تبارك وتعالى وعد المحسنين من عباده على احسانهم
الحسنى ان يجزيهم على طاعتهم الجنة وان يبيض وجوههم ووعدهم مع الحسنى
الزيادة عليها ومن الزيادة على ادخالهم الجنة ان يكرمهم بالنظر اليه
وان يعطيهم غرفا من لآل وان يزيدهم غفرانا ورضوانا كل ذلك من زيادات
عطاء الله تعالى اياهم على الحسنى التى جعلها الله تعالى لاهل جناته وعم
ربنا جل ثناؤه بقوله وزيادة الزيادات على الحسنى فلم يخصص منها
شيئا دون شئ وغير مستنكر من فضل الله تعالى ان يجمع ذلك لهم بل
ذلك كله مجموع لهم ان شاء الله تعالى فاولى الاقوال فى ذلك بالصواب
ان يعم كما عم عز ذكره قال المولى التفتازانى عند قول الزمخشرى وجاءت
بحديث مرفوع بالقاف اى مخترع من ههنا وههنا وهذا المقصور فى
باب الحديث والا فهو حديث مرفوع الى حضرة الرسالة صلى الله تعالى
عليه وسلم باسناد مسلم واحمد بن حنبل والترمذى وغيرهم من ائمة
الحديث وكان الانسب ان يحوم حول التأويل كما فى الايات لكنه ضرى بالطعن
فيما ينتقل بالنقل والرواية ما لم يرد عن مبلغ الاعجاز او الشهرة الجارية
مجراه انتهى والحديث الذى عزاه المولى التفتازانى الى هؤلاء الاعلام هو حديث
اذا دخل اهل الجنة الجنة نادى مناد ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه فيكشف
الحجاب فينظرون اليه فوالله ما اعطاهم شيئا احب اليهم من النظر اليه انتهى
وقوله لكنه ضرى بالطعن يقال ضرى يضرى ضريا وضراوة فهو ضار اى
اذا اعتاده ومنه الحديث ان للاسلام ضراوة اى عادة ولهجا به لا يصبر

لا يصبر عنه كذا فى النهاية والمعنى ان الزمخشرى عادة ولهجا بالطعن فى
النصوص المروية من الشارع اذا كانت غير موافقة لمذهب الاعتزال فينكرها
انكارا شنيعا ما لم تكن تلك النصوص مواقع الاعجاز مثل القرآن او الحديث
الذى يجرى مجرى كتاب الله فى الشهرة والتواتر فاذا كانت نصوص الشارع مثل
ذلك يرتدع عن القدح والطعن والانكار بالمعرة السيف ونسبة الالحاد والزندقة
ثم قوله والشهرة الجارية مجراه يلوح الا الظن منه ان هذا الحديث بل مطلق
احاديث الرؤية لم تبلغ حد التواتر بل من قبيل اخبار الاحاد التى لا تفيد الا الظن
وليس الامر كذلك لان احاديث الرؤية بكثرة طرقها ووثاقة رواتها وسلامتها
عن العلل والقوادح بلغت حد التواتر كما تحققت مرارا غاية ان فهم ذلك
منوط الى رجال الصنعة فقول مولانا سنان فى نصرة الزمخشرى والجواب
عن نظر فيه للتفتازانى ولعله اى الزمخشرى تركه اى التأويل لكون الانكشاف
منفهما من قوله فيكشف الحجاب فلو حمل النظر عليه يلزم التكرار انتهى كلامه
فى غاية السقوط قوله عطف على قوله للذين بتجوز فيه الكشاف والاولى عطف
على الذين كذا ذكره الشيخ زكريا قوله على مذهب من يجوز فى الدار زيد والحجرة
عمرو اى من يجوز العطف على معمولى عاملين وفيه ثلثة اقوال احدها الجواز
مطلقا وهو قول الاخفش والفراء والثانى المنع مطلقا وهو قول سيبويه
والثالث التفصيل بانه ان تقدم الجار فيجوز كما ههنا والا فيمتنع نحو ان
زيدا فى الدار وعمرو فى القصر او وان عمرا فى القصر وسيبويه يخرج ما ورد
منه على اضمار الجار فى حاشية الشيخ زكريا قال مولانا سعدى فى كلام
المص تسامح حيث يدل بظاهره على الاختلاف فى جواز هذا المثال نفسه
وليس كذلك فانه مسموع من العرب وانما الاختلاف فى تخريجه قوله والذين
مبتدأ والخبر جزاء سيئة فيكون من عطف جملة على جملة وما قبله من عطف
مفرد على مفرد قوله على تقدير وجزاء الذين كسبوا انما قدر المضاف فى المبتدأ
لعدم صحة الحمل اذ لا يصح حمل جزاء السيئة على الذين كفروا قوله وفيه تنبيه
على ان الزيادة هى الفضل والتضعيف اى فى التقييد بمثلها تنبيه على ان
الزيادة المذكورة فى الذين احسنوا الحسنى وزيادة هى الفضل والتضعيف
لا اللقاء قلت وهذا توجيه لما ذهب اليه ولا من تزييف بيان الزيادة
باللقاء وترجيح الاقوال المخالفة له وترويجها وذلك خرق لاجماع اهل الحديث
واصحاب الروايات حيث ان رواية اللقاء والنظر الى وجهه الكريم هى اقوى
الروايات الواردة فى معنى الزيادة واشهرها واوثقها بحيث لا يدانيها سائر
الروايات الواردة فى خلافها حتى ان ابن الجوزى طعن على الرواية المذكورة
فى معنى الزيادة بانها قصر من لؤلؤة وقد ذكرها ابن جرير الطبرى مع سائر
الروايات مع تقديم الروايات الواردة بالنظر الى وجهه الكريم وتبيين
ورودها بطرق كثيرة ثابتة عن كثير من الصحابة والتابعين فتزييف
مثل هذا المعنى [illegible] تلك الرواية خارج عن قانون صناعة الحديث

ثمّ فى بيان المصنّف لزيادة باللقاء خدشة اخرى لانّ اللقاء اعمّ من
النظر والابصار ولا ينكر اهل الاعتزال اللقاء بالمعنى المذكور فالمناسب
ايراد لفظ هو نصّ فى ردّ الخصم مع عدم المقتضى لذلك فى النظم الشريف
لانّ المثلية لا تستلزم المساواة لاحتمال ان تكون المثلية فى كون الجزاء
سيّئة فقط مع انّ لفظ المثل وقع فى طرف السيّئة فقط مع انّ لفظ المثل
وقع فى طرف السيّئة لا فى طرف الحسنة وهما متضادّان قوله اى ان يجازى
اشار الى انّ الجزاء مصدر من المبنى للمفعول قوله او كانّما اغشيت عطف
على جزاء سيّئة اى خبر والذين هو قوله جزاء سيّئة او كانّما اغشيت او
اولئك اصحاب النار قوله او اولئك اصحاب النار او ما لهم من الله من عاصم
واختاره صاحب الكواشى ورجّحه على سائر وجوه الاعراب قوله او بمثلها
عطف على قوله محذوف قوله او تقديره مقدّر بمثلها بجرّ تقدير عطف
على مجرور كلمة على فى على زيادة قوله وقرئ بالياء لانّ تأنيث الذلّة غير
حقيقى قوله والعامل فيه اى الليل قوله لانّ العامل الى قوله فى الصفة
دليل لاثبات كون العامل فى الليل اغشيت قيل فيه نظر لانّ ذا الحال هو
هو المجرور فقط قيل كان هذا جريا على ظاهر كلام النحاة من انّ الصفة
والخبر والحال وغيرها هو الظرف لا عامل المقدّر كحاصل وكائن والّا فالعامل
فيه حقيقة هو المقدّر فالعامل فى الموصوف غير العامل فى الصفة قوله
او معنى الفعل من الليل عطف على قوله اغشيت اى والعامل فيه معنى الفعل
الذى تضمّنه من الليل من معنى الكون والليل معموله المعنوى بواسطة حرف
الجرّ فيكون عاملا ايضا فى الحال عنه قوله قطعا بالسكون وهو مفرد اسم
للشئ المقطوع قوله وعلى هذا يصحّ ان يكون مظلما صفة له وحالا منه
بخلاف ما اذا قرئ قطعا بالفتح فانّه ح يكون جمعا فلا يصحّ ان يكون موصوف
المفرد ولا ذا الحال له قوله ممّا يحتجّ به الوعيديّة وهم القائلون بالقطع بالخلود
فى النار لمن مات بلا توبة من اهل الكبائر وهم الخوارج عامّة وجمهور اهل
الاعتزال والزيديّة والامامية وانّما قلنا جمهور اهل الاعتزال لانّ معتزلة
البصرة خالفوا جمهورهم بعدم القطع بالخلود لاهل الكبائر كما ذكره المولى
التفتازانى فى شرحه للمقاصد وذكر فيه التفصيل لمقالاتهم فقول مولانا
سعدى عند قول المص ممّا يحتجّ به الوعيديّة من الخوارج ليس بذلك اذ عامّة
الخوارج وعيديّة الّا ان بعضهم وعيديّة وبعضهم ليس كذلك كما توهّم
بذلك نسقه وايضا انّ جمهور المعتزلة يقولون بالخلود وهم فرقة عظيمة
اكثر من الخوارج يخالفونهم فى كثير من المقالات وكذا الزيديّة فرقة اخرى
وكذا الامامية وكلّ هؤلاء وعيديّة يقولون بخلود اهل الكبائر فى النار
اذا ماتوا بغير توبة سيّما المتأخّرون من الامامية فانّ متقدّميهم كانوا
فرقتين وعيديّة وغير وعيديّة وذلك قبل دولة الديالمة وامّا بعدها
فهم عن آخرهم اتّفقوا مع المعتزلة وانا اظنّ انّ هذه التسمية لهؤلاء الفرق

الفرق لقولهم بانّ آيات الوعيد احقّ بالعموم قوله والجواب انّ الآية فى
الكفّار ويدلّ على ذلك قول الامام الواحدى فى الوجيز والوسيط فى
تفسير والذين كسبوا السيّئات عملوا الشرك وعزى هذا فى الوسيط الى
ابن عبّاس وكذا ابو الفرج ابن الجوزى فسّره به وعزاه الى ابن عبّاس ايضا و
قد قال الامام محمّد بن جرير الطبرى فى تفسير والذين كسبوا السيّئات و
الذين عملوا السيّئات فى الدنيا وعصوا الله فيها وكفروا به وبرسوله
قوله لاشتمال السيّئات على الشرك والكفر قال مولانا العلّامة ولا تمسّك
فيه للوعيدية لانّ سياق الكلام فى الكفّار لقوله تعالى ووجوه يومئذ
عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة وقوله تعالى فامّا
الذين اسودّت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وامّا التعليل باشتمال السيّئات
على الشرك والكفر ففيه تخصيص الحكم المذكور بالمشركين ولا وجه له قلت
ولا بدّ من تخصيص الحكم الذى هو الحكم بالخلود فى النار من الذين كسبوا
السيّئات بالكافر فقط مشركا او غير مشرك باتّفاق منه ومن المصنّف
حيث قال مولانا لانّ سياق الكلام فى الكفّار فمن اين يتوجّه الردّ على
المصنّف بقوله فلا وجه له نعم انّ المص اشار بقوله لاشتمال السيّئات
على الشرك والكفر انّ كسبوا السيّئات بحسب مفهومه اللغوىّ شامل
للسيّئات الصادرة من المؤمنين والمشركين فلمّا تحقّق التخصيص من
جهة الشارع بالشرك والكفر يلزم صرف النظم العامّ عن عمومه الظاهر
فوجّه هذا الصرف بانّه من قبيل تخصيص اللفظ العامّ على بعض افراده
وذلك ممّا يفعله العرب العاربة اذا دلّ قرينة على ذلك فاشار رضى الله
تعالى عنه الى انّ هذا التخصيص موافق لقاعدة اهل الحديث وغير خارج
عن القواعد العربيّة والى انّ العمدة فى هذا الباب هو النصّ الوارد بالتخصيص
وانّ هذا التعليل لئلّا يخرج الكلام عن قاعدة العربيّة حسب الامكان قال
مولانا سنان وحاصل الجواب انّ الآية الكريمة فى حقّ الكفّار لصدق
السيّئات فى الشرك اى وغيره من انواع فيختصّ بهم لادلّة دالّة على انّ
اصحاب الكبائر لا يخلّدون وهذا صريح فى تعميم الحكم لغير المشركين من الكفّار
لا فى تخصيصه بالمشركين كما ظنّ انتهى وكتب فى الحاشية ظنّه ابن كمال وامّا
التعليل باشتمال السيّئات على الشرك والكفر ففيه تخصيص الحكم بالمشركين
انتهى قلت وفى تقرير هذا الحاصل تقصير اذ قوله لادلّة دالّة على انّ اصحاب
الكبائر لا يخلّدون يوهم انّ كون هذه الآية فى حقّ الكفّار ليس له دليل
مخصوص الّا الادلّة الدالّة على عدم خلود اصحاب الكبائر وليس الامر
كذلك بل كون هذه الآية فى حقّ الكفّار والمشركين يدلّ عليه دليل
مخصوص من الكتاب والسنّة امّا السنّة فكما ذكره الامام محمّد بن
جرير الطبرى والامام الواحدى والحافظ ابو الفرج وامّا الكتاب فكما ذكره
مولانا العلّامة لا يقال لم يذكر الواحدى وابو الفرج ههنا الّا قول ابن

عبّاس فيكون موقوفا على ابن عبّاس لا مرويا عن رسول الله لانّا نقول
المحققون على انّ قول الصحابىّ فى تفسير الآية فى حكم الحديث المرفوع **قوله**
ولانّ الّذين احسنوا متناول اصحاب الكبيرة من اهل القبلة فلا يتناوله
قسيمه قال مولانا العلامة والتعليل بتنا ول الّذين احسنوا اصحاب
الكبيرة من المؤمنين فلا يتنا ولهم قسيمه فليس بقوىّ لانّ كونهم من
المحسنين عن ظاهر قلت ان اراد من المحسنين من وصلوا الى مقام
الاحسان الّذى هو مقام خواصّ المؤمنين دون عوامهم فهذا القول
اعنى قوله فكونهم من المحسنين عن ظاهر مقبول لكن لا يضرّ المص وان
اراد من المحسنين من اتّصف بالايمان والاسلام فهذا القول مردود
اذا اصحاب الكبيرة لم يدخلوا فى الكفر ولم يخرجوا من الايمان كما يقول بذلك
الخوارج وكذلك هم لم يخرجوا من الايمان من الايمان مع عدم دخولهم فى
الكفر ولاهم اصحاب الواسطة بين الكفر والايمان كما يقول بذلك اهل الاعتزال
فهم مؤمنون باجماع اهل الحقّ من الصحابة والتابعين الى يومنا هذا فقوله
المصنّف فلا يتنا ولهم قسيمه يعنى اذا كان صاحب الكبيرة مؤمنا لا
يتناوله قسيمه الّذى هو الكافر والمشرك فاذا دخل فى مفهوم الّذين احسنوا
اى آمنوا لم يدخل فى مفهوم والّذين كسبوا السيّئات لانّ المراد به
الكافر والمشرك بالرواية الواردة الثابتة عن رسول الله **قال** تعالى
ويوم نحشرهم جميعا فى الوجيز جميعا الكفّار وآلهتهم فى الوسيط قال
ابن عبّاس ومقاتل ويوم نجمع المشركين وشركائهم والكفّار **قال** تعالى
مكانكم انتم وشركائكم فى تفسير ابى الفرج قال ابن عبّاس نجمع بين الكفّار
وآلهتهم ثمّ يقول للّذين اشركوا مكانكم انتم وشركائكم اى آلهتكم فقول
المص فى بيان جميعا يعنى الفريقين جميعا اى الّذين احسنوا الحسنى
والّذين كسبوا السيّئات فيه نظر لانّه مخالف لما يروى عن ابن عبّاس
وقد ذكر ابو حيّان ايضا مثل المصنّف ثمّ قال ابو الفرج قال الزجّاج
مكانكم منصوب على الامر كانّه قيل لهم انتظروا مكانكم حتى يفصل
بينكم والعرب تتوعّد تقول مكانك اى انتظر مكانك فهى كلمة جرت
على الوعيد مكانكم ظرف لالزموا اقيم مقامه لا على انّه اسم فعل وانّه
مبنىّ **قوله** مجاز عن براءة ما عبدوه من عبادتهم فانّهم انّما عبدوا فى
الحقيقة اهواءهم الخ يحتمل احتمالين احدهما انّ لهم نطقا وقولا لكن
لما كان عبادة المشركين هؤلاء الاصنام متحققة واقعة فى الدنيا يلزم ان
يكون هذا الكلام منهم خلاف الواقع ان حمل على ظاهره فلا جرم صرف
هذا القول الصادر منهم عن ظاهره وحمل على المجاز لئلّا يكون هذا الكلام
الصادر من هؤلاء الاصنام خلاف الواقع وثانيهما انّه لم يصدر منهم قول
ونطق حقيقة وانّما هذا قول معنوىّ ونطق حالى والقرينة على هذا قول
المص وقيل انّ الله تعالى ينطق الاصنام الخ حيث ذكر هذا القول فى مقابلة

فى مقابلة الاول **قوله** وقيل ان الله تعالى ينطق الاصنام فتشافههم
بذلك الخ هذا هو المعنى الّذى رويه الامام الواحدى والحافظ ابو الفرج
وغيرهما عن ابن عبّاس فالظاهر الاقتصاء على هذا المعنى او تقديمه على
غيره باسقاط صيغة التمريض لانّ المعنى الاول على كلّ من الاحتمالين منظور
امّا الاحتمال الاول فيرد عليه انّ المراد من الشركاء ههنا فى الرواية الثانية
هو الاصنام وهى جماد لا روح فيها فهى فى الدنيا اذا عبدها المشركون لم
يشعر بها فهذا القول الواقع منها بسلب عبادتهم لها بناء على عدم
شعورها وذهولها عن عبادتهم اياها وامّا الاحتمال الثانى فانّه مخالف
للرواية الثابتة عن ابن عبّاس ولقوله تعالى الآتى وكفى بالله شهيدا
بيننا وبينكم ان كنّا عن عبادتكم لغافلين فهذا النظم الشريف كما يؤيّد
الايراد على الاحتمال الثانى كذلك يؤيّد الايراد على الاحتمال الاول **قال** مولانا
العلّامة والمراد من الشركاء الملائكة وعزير والمسيح ومن عبد وهم من اولى
العقل وقيل الاصنام ينطقها الله تعالى فيكلّمهم بذلك مكان الشفاعة
الّتى يتوقعون منها انتهى وفيه نظر لما تحقّقت انّ ظاهر قوله تعالى ما كنتم
ايانا تعبدون آب عنه وكذا قوله تعالى وكفى بالله شهيدا بيننا الخ و
كذلك هو مخالف لما روى عن ابن عبّاس من انّ المراد من الشركاء ههنا هى الاوثان
والاصنام لا مطلق الشركاء فظهر لك خرازة قوله وقيل الاصنام ينطقها
الخ قال مولانا سعدى الظاهر ترك الواو انتهى وفيه نظر **قوله** وقيل الشياطين
قال مولانا العلامة ويردّه قوله وكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنّا عن
عبادتكم لغافلين لانّ عبادتهم كانت باغوائهم انتهى الّا ان يقال انّهم
حلفوا بالحلف الكاذب مع انّ اليوم يوم الدين والخطاب مع مالك يوم
الدين لتمرّنهم فى الكذب وقد ذكر المص الاقوال الثلثة بصيغة التمريض
لكن الاحسن ذكرها فى الاخيرين فقط كما تحقّقت قال مولانا ابو السعود
فى قوله تعالى ان كنّا عن عبادتكم لغافلين اى عن عبادتكم لنا وتركه للايذان
بكمال الغفلة عنها والغفلة عبارة عن عدم الارتضاء والّا فعدم شعور
الملائكة بعبادتهم لهم غير ظاهر وهذا يقطع احتمال كون المراد بالشركاء
الشياطين كما قيل فان ارتضائهم باشراكهم ممّا لا ريب فيه وان لم يكن
مجبرين لهم على ذلك انتهى وفيه نظر يظهر وجهه عمّا ذكرناه آنفا
فلا حاجة الى التكرار **قوله** ان هى المخففة من الثقيلة فعلى هذا يكون
ضمير الشان محذوفا تقديره انّه كنّا **قوله** واللام هى الفارقة اى بين
النافية والمخففة **قوله** فى ذلك المقام فى الكشّاف هنالك فى ذلك
المقام وفى ذلك الموقف او فى ذلك الوقت على استعارة اسم المكان للزمان
قال مولانا سنان وتبعه الشهاب ولا وجه لجعله ههنا استعارة
للزمان لعدم الضرورة وان استعير عنها فى بعض المواضع انتهى لا يخفى
انّ امثال هذه الحوادث قد تنسب الى المكان وقد تنسب الى الزمان

فاذا استعمل هذا اللفظ مجازاً في الزمان لا بأس لارادته ههنا على وجه
الاحتمال لا انّه الاوجه والاحسن فلا وجه لقوله لاوجه ولعل مولانا
اغترّ بترك المصنّف هذا الاحتمال لكنّه لا يستلزم ذلك لجواز قصد
الايجاز ولعدم كونه اوجه مثل المكان عنده على انّ لفظ المقام في
عبارة المص يصلح للزمان كما يصلح للمكان لغة سيّما والمص مشعوف بجوامع
الكلم وتقليل اللفظ مع تكثير المعنى تنبيه بعد تحرير هذا المحل راجعت الى
تفسير الحافظ ابى الفرج وذكر فيه قال الزجاج هنالك ظرف والمعنى في
ذلك الوقت تبلوا انتهى فهذان اى الزجاج والزمخشرى امامان في العربيّة
قولهما حجّة فيها فمثل مولانا سنان لو حكم بخلافهما في العربيّة لم
يكن مرضيّا عند اولى الالباب **قوله** او ابدال ما منه عطف على المجرور
في قوله بالتنوين اى وابدال ما فيما اسلفت من كلّ بدل الاشتمال الملابسة
بين العمل وعامله **قوله** والحق تختبرها قال مولانا سعدى اشار الى
انّ المبدل منه ليس مطروحاً من جميع الوجوه **قوله** اى تفعل بها فعل المختبر
لحالها المتعرّف لحالها لما امتنع حقيقة الاختبار في حقّه تعالى شانه حمله
على الاستعارة اى يعاملها معاملة المختبر **قوله** فيكون ما منصوبة
بنزع الخافض يفهم من هذا الكلام للمص انّه اذا قلنا في قراءة نبلوا بالنون
ونصب كل ان يكون ما فيما اسلفت منصوبة بنزع الخافض يجوز ويكون
تركه اكتفاءً بالابدال والله اعلم **قال** تعالى مولٰيهم الحقّ في المعالم فان قيل
انّ الكافرين لا مولى لهم قيل المولى هنالك الناصر وههنا بمعنى المالك
قلت هذا جواب من الامام البغوى لما اخرجه ابو الشيخ عن السّدى في قوله
تعالى وردّوا الى الله مولٰيهم الحقّ قالوا نسخها قوله تعالى مولى الذين امنوا
وانّ الكافرين لا مولى لهم قلت يؤيّد قول الامام البغوى انّ ائمّة الاصول
والكلام اتّفقوا انّه لا يجرى النّسخ في الاخبارات الالهيّة وقد ذكر في القرآن
الفاظ وكلمات لها معان متعدّدة مثل الصّلوة والزّكوة ولفظ المولى
قال تعالى وضلّ عنهم ما كانوا يفترون قال الامام القشيرى انّما يقفون
على خسرانهم اذا ذاقوا طعم هوانهم فاذا ردّوا الى الله لم يجدوا الا البعد
من الله والطرد من الله وذلك جزاء من آثر غير الله على الله **قوله** اى منهما جميعا
فانّ الارزاق تحصل باسباب سماويّة ومواد ارضيّة او من كل واحد
منهما توسعة عليكم في الكشّاف من السّماء والارض اى يرزقكم منها جميعا
لم يقتصر برزقكم على جهة واحدة ليفيض عليكم نعمته ويوسّع عليكم رحمته
قال صاحب الانتصاف وهذه الآية كافحة لوجوه القدريّة الزاعمين
انّ الارزاق منقسمة فمنها ما رزقه الله العبد وهو الحلال ومنها ما رزقه
العبد لنفسه وهو الحرام بهذه الآية ناعية عليهم هذا الشرك الخفى لو
سمعوا افانت تسمع الصّمّ ولو كانوا لا يعقلون قال مولانا سعدى في قول
المص توسعة عليكم في كلامه ردّ على الكشّاف انتهى قلت ان اراد انّ في كلام

في كلام المص وسبكه توسيعاً لدائرة الاحتمال حيث ذكر حصول الارزاق
منهما جميعاً ومن كلّ واحد منهما دون تقرير الكشّاف وسبكه ففيه
انّ سبك الكشّاف وقع بحيث يفهم منه ما يفهم من سبك المص فالتوسيع
في المعنى امر مشترك غايته انّ احدهما اوضح من الآخر وان اراد ان في
سبك المص ردّا على الكشّاف من جهة الاعتزال ففيه انّ المسّكين في
عدم مخالفة مذهب الاعتزال في امر الرزق سيّان **قوله** وقيل من لبيان
من بخلافها في الاوّل فانّها فيه لابتداء الغاية **قوله** على حذف المضاف
اى من اهل السّماء والارض هذا التقدير انّما يناسب لجعل من بيانا
للضمير المنصوب المتّصل بيرزقكم اعنى كم كما قدّر به في جعلها تبعيضيّة
امّا جعلها بيانا لِمَنْ كما ذكره فالمناسب في تقدير المضاف المحذوف نحو
مالك كذا ذكره الشيخ زكريّا وفيه نظر اذ هذا السّباك الشريف وقع في
السّؤال وقد اجيب بعده بقوله فسيقولون الله فالتقدير الذى ذكره
الشيخ غير مناسب ايضا لسبك النظم الشريف كما لا يخفى على من هو
عارف باساليب الكلام قال مولانا سعدى معترضا على المص فيه انّه
لا يطلق على الله تعالى اهل السماء واهل الارض فلا يناسبه فسيقولون
الله انتهى انّما قال لا يناسب ولم يقل لا يصحّ لجواز ان يكون اهل السماء و
اهل الارض بمعنى مَنْ في السماء ومَنْ في الارض وهذا المعنى في ملائكة السموات
والارض على ظاهره ومن حيث شموله اليه تعالى بمعنى وهو الله في السموات
وفي الارض لكن الاشكال باقٍ بعد اذ لا اطلاق على وجه الاسميّة توقيفيّ يتوقّف
على اذن من الشارع والاطلاق بقوله اهل التقوى واهل المغفرة ولم يرد
انّما الاطلاق باهل السماء واهل الارض فلا ادرى وروده في الكتاب و
السّنّة **قوله** ام من يستطيع خلقهما وتسويتهما ام من يحفظهما من الآفات
مع كثرتها وسرعة انفعالهما منها وبى شئ في الكشّاف من يستطيع خلقهما
وتسويتهما على الحدّ الذى سوّيا عليه من الفطرة العجيبة او من يحميهما ويحفظهما
من الآفات مع كثرتها في المدد الطوال وهما لطيفان يؤذيهما ادنى شئ
بكلاءته وحفظه قال العلامة الطيبى فسّر يملك تارة بالاستطاعة مجازاً
كما فسّر ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه من لم يستطع منكم طولاً بمن لم يملك
طول الحرّة واخرى بتحميها وتخصّها لانّ في الملك معنى التسلّط والغلبة و
الاوّل اوفق ليضمّ الخالقيّة مع الرازقيّة كقوله تعالى هل من خالق غير الله
يرزقكم من السّماء والارض **قال** تعالى ومن يخرج الحىّ من الميّت اى المؤمن
من الكافر والنبات من الارض والانسان من النطفة والطير من البيضة
والسّنبلة من الحبّة والنخلة من النواة وعلى الضدّ من ذلك ويخرج الميّت
من الحىّ كذا في الوسيط وفي تفسير السمرقندى الحىّ من الميت اى الحيوان
والفرخ والزرع والمؤمن والعالم من النطف والبيضة والحبّ والكافر
والجاهل وعكسها **قوله** ومن يحيى ويميت فاخراج الحىّ من الميّت جعل ما لا

حيوة له حيا كما في نفخ الروح في الجنين وعكسه جعل الحي ميتا بازالة الحيوة
قوله اومن ينشاء الحيوان من النطفة والنطفة منه فالاخراج في المعنى
الاول بمعنى التحصيل وفي المعنى الثاني بمعنى الايجاد واعطاء الوجود
قوله اذ لا يقدرون من المكابرة والعناد في ذلك لفرط وضوحه قال
الامام النسفي في التيسير عند بيان قوله تعالى فسيقولون الله لان
ذلك اعتقادهم انتهى قال الامام الرازي بين تعالى ان الرسول عليه
السلام اذا سألهم عن مدبر هذه الاحوال فسيقولون انه الله سبحانه
وتعالى وهذا يدل على ان المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون به
وهم الذين قالوا في عبادتهم للاصنام انها تقربنا الى الله زلفى وانهم
شفعاؤنا عند الله وكانوا يعلمون ان هذه الاصنام لا تنفع ولا تضر
انتهى يعني لا تضر ولا تنفع في انفسهم وبانفسهم وبيان ما قاله النسفي
والرازي العرب على دين ابيهم ابرهيم واسماعيل وقيدار الا ترى انهم يوجبون
على انفسهم الاختتان والغسل من الجنابة وتعظيم البيت الحرام وامثال ذلك
وانهم يحرمون وطئ الامهات والبنات والاخوات الى غير ذلك من الامور
الموروثة من ابيهم اسمعيل عليه السلام فهذا الاعتقاد داعي القول بانه
تعالى يرزقهم من السماء والارض ويملك سمعهم وابصارهم ويملك العوالم
العلوية والسفلية كلها لا مالك غيره ويلي تدبيرها جميعا لا يلي ذلك غيره
هم جبلوا على ذلك فطرة الله التي فطر الناس عليها وهؤلاء القوم مع كونهم
مشركين من اهل الكفر والجهالة اولى سريرة واخف حالا واقرب الى الايمان
والاسلام وقبولهما من القوم الذين ادعوا الحكمة والفلسفة وهم ارسطو
واتباعه ويقال لهم المشائيون وقد فشى هذه الفلسفة في البلاد شرقا
وغربا جنوبا وشمالا سيما بلادنا بلاد الروم ودينهم ونحلتهم واعتقادهم
يعني المشائيين من الفلاسفة على ما هو المصرح في كتبهم هو انه لم يصدر
عن الله تعالى الا الملك الذي سموه العقل الاول لان الواحد من كل الوجوه
لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد والافلاك عندهم تسعة فالفلك الاول
يصدر عن العقل الاول ولما كان له جهتان الامكان والوجوب يصدر
من جهة امكانه الفلك الاول ومن جهة وجوبه العقل الثاني وهكذا
قالوا في العقل الثاني والثالث الى العقل العاشر فالافلاك التسعة كل واحد
منها يصدر عن عقل من العقول التسعة كما ان تلك العقول صدر الثاني
منها عن عقل من العقول التسعة كما ان تلك العقول صدر الثاني منها
عن الاول والثالث عن الثاني والرابع عن الثالث هكذا الى التاسع ثم
ان العقل العاشر صدر عن التاسع وعالم العناصر الذي هو عالمنا هذا
ويقال له عالم الكون والفساد صدر عن العقل العاشر وهو المدبر في هذا
العالم ثم ان تلك العقول وتلك الافلاك عندهم قديمة باسرها لم
يسبق لها عدم فلم يتعلق بها خلق بمعنى اعطاء الوجود العدم لا من الله

لا من الله تعالى ولا من سائر العقول التي كان كل واحد منها مصدرا لما صدر
منه لكون تلك العقول والافلاك قديمة عندهم لم يسبق لها عدم فهو
تعالى مع انه لم يصدر منه الا شيء واحد فقط صدر ما صدر منه تعالى
بالايجاب لا بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك فالشيء الصادر
منه تعالى مثل صدور الاشراق من الشمس والاحراق من النار فذلك
دين هؤلاء ومذهبهم وملتهم ونحلتهم ثم انه تعالى عندهم لا يعلم اشخاص
العقول واعيان الافلاك وسائر الجزئيات الموجودة في العالم باعيانها
واشخاصها لانه تعالى انما يعلم الكليات لا الجزئيات عندهم فظهر لك
ان مشركي العرب مع انهم كفار مباح الدم والمال اقرب الى الاسلام والايمان
من هؤلاء الفلاسفة وانه ينفع فيهم الحجج والبراهين التي ذكرت في كتاب الله
تعالى في حدوث العالم وحشر الاجساد واثبات التوحيد ونفي الاشراك في
خلق العلويات والسفليات لما انهم اقروا بمقدمات تلك الحجج والبراهين
واعترفوا بها طوعا وورثوا ذلك من ابائهم السالفة بخلاف هؤلاء الفلاسفة
اتباع ارسطو فانه تعالى عندهم ليس علة لكل هذه الموجودات العلوية
والسفلية بل لواحد منها فقط وهو العقل الاول ولا يصح ان يكون علة
للجميع لان الواحد من كل الوجوه لا يصح ان يصدر عنه الا الواحد ومع ذلك
ليس عليته تعالى فيه بمعنى الخلق المفسر عند اهل الشرع باعطاء الوجود له
بعد ما كان معدوما عدما زمانيا ثم بعد ذلك ليس صدوره منه تعالى
باختياره بمعنى استواء الفعل والترك وهو معنى القدرة وهو تعالى عند
هؤلاء الفلاسفة المخذولين لا يتصف بالقدرة بهذا المعنى فالبراهين
البينات والحجج الواضحات المذكورة في القرآن لا تنفعهم لما استقر تلك النحلة
الخبيثة في طباعهم فورب السماء والارض ان هؤلاء الفلاسفة اشد كفرا
وعنادا وانكارا لبراهين القرآن وحججه وابعد قبولا لدين الاسلام و
لنصوص الشرائع ولاحكام النواميس الالهية من اليهود والنصارى ومشركي
العرب الموجودين في زمان البعثة لان الكل يعترفون بحدوث العالم وينفون
قدمه وانه تعالى خالق للسموات والارضين وانه لا خالق غيره تعالى بخلاف
هؤلاء الفلاسفة لادعائهم العقل التام والادراك الكامل والمعرفة التي لا
ينالها سائر الاجيال والطوائف ومع ذلك احس الناس واسفلهم وابعدهم
فهما للنواميس الالهية ونصوصها واحكامها فظهر لك ان قول المص اذ لا
يقدرون من المكابرة والعناد في ذلك لفرط وضوحه ليس في محزه بل
الاحسن والاولى ترك هذا السبك وايراد سبك موافق لسبك الامام
النسفي والرازي لان الفلاسفة مع ادعائهم التحقيق والاتقان والتدقيق
حرموا عن فهم ذلك حتى ذهبوا الى خلافه فاين اصل الوضوح فضلا عن
كماله والعجب ان مولانا العلامة ومولانا ابو السعود اختارا هذا السبك
اقتفاء لاثر المص ثم قال العلامة والفاء جزائية للترتب على شرط محذوف

تقديره ان سألتهم عن ذلك فسيقولون الله البتة قوله انفسكم عقابه
قال مولانا سعدي انت خبير بان التقى لا يتعدى الا الى مفعول واحد فالاولى
اسقاط انفسكم قوله اى المتولى لهذه الامور المستحق للعبادة هو ربكم
الثابت ربوبيته لانه الذى انشاءكم واحياكم ورزقكم ودبر اموركم جعل
المشار اليه بذلكم المتولى لهذه الامور لكون وضع اسم الاشارة للذات
مع صفتها المذكورة فلما كان المشار اليه ههنا هو من رزقكم مع ما عطف
عليه الموصوف بالصفات المذكورة من الترزيق ومالكية السمع والابصار
والابصار واخراج الحى من الميت والميت من الحى وتدبير الامر احد فى تفسير
المشار اليه بذلكم التولية لهذه الامور اشعارا بوضع لفظ الاشارة وقوله
المستحق للعبادة هو معنى اسم الجلال وهو لفظة الله وقوله هو ربكم اشعار
بان رفع ربكم على الخبرية لمبتداء محذوف ومعنى الثبات فى قوله الثابت
ربوبيته مستفاد من اسمية الجملة ومن لفظ الرب لان وضع الصفة المشبهة
لثبات المعنى فى محله وقوله لانه الذى انشاءكم اشارة الى ان الاشارة
الى الموصوف بصفات مذكورة افادت تعليل مضمون الجملة الخبرية بتلك
الصفات قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فى الوسيط قال مقاتل
يعنى ليس بعد عبادة الله الا الضلال يعنى عبادة الشيطان فى الكشاف
يعنى ان الحق والضلال لا واسطة بينهما فمن تخطى الحق وقع فى الضلال قال
ابو حيان ماذا استفهام معناه النفى ولذلك دخلت وصحبه التقرير
والتوبيخ كأنه قيل ما بعد الحق الا الضلال وماذا مبتداء ركبت ذا مع ما
فصار مجموعهما استفهاما كأنه قيل اى شئ والخبر بعد الحق قوله عن الحق
الى الضلال فى الكشاف عن الحق الى الضلال وعن التوحيد الى الشرك وعن
السعادة الى الشقاء قوله اى كما حقت الربوبية لله والحق بعد الضلال او
انهم مصروفون عن الحق حقت كلمة الله وحكمه فى الكشاف اى كما حق وثبت
ان الحق بعده الضلال اى كما حق انهم مصروفون عن الحق فكذلك حقت كلمة
ربك اشار الزمخشرى الى ان اسم الاشارة الى احد شيئين الاول الى مضمون
قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والثانى الى مضمون قوله تعالى فانى
تصرفون والمص زاد احتمالا آخر على احتمالى الزمخشرى وهو ان يكون ذا اشارة
الى مضمون قوله تعالى فذلكم الله ربكم الحق فالمشبه به على نسق المص احد ثلثة
اشياء وعلى نسق المص احد الشيئين قوله على الذين فسقوا تمردوا فى كفرهم
وخرجوا عن حد الاستصلاح انهم لا يؤمنون بدل من الكلمة او تعليل لحقيتها
والمراد بها العدة بالعذاب فى الكشاف على الذين فسقوا اى تمردوا فى كفرهم
وخرجوا الى الحد الاقصى فيه انهم لا يؤمنون بدل من الكلمة اى حق عليهم
انتفاء الايمان وعلم الله منهم ذلك وحق عليهم كلمة الله انهم من اهل
الخذلان وان ايمانهم غير كائن او اراد بالكلمة العدة بالعذاب وانهم لا
يؤمنون تعليل بمعنى لانهم لا يؤمنون انتهى قال صاحب التمييز وفى هذا

وفى هذا الكلام اعتزال من وجوه الاول قوله انهم من اهل الخذلان ولم يقل
ان الله تعالى يوالى خلق الكفر على محالهم لان المعتزلة لا تقول بذلك لمذهبهم
من خلق العباد لافعالهم الثانى قوله وان ايمانهم غير كائن ولم يقل بخلق
الله تعالى لضد ذلك وهو الحق بل اورد ذلك على وجه السلب لما قلناه
والثالث قوله او اراد بالكلمة العدة بالعذاب وعنده العدة اصوات
وحروف فقط ولم يذكر شيئا من حرف الآية الى كلمة الله القديمة التى
حقت عليهم من خبره تعالى الآن المتعلق بالحكم عليهم بما قدر عليهم لان
المعتزلة ينكرون الكلام القديم والرابع قوله لا يؤمنون تعليل فذكره للتعليل
يشير الى نكتة وهى ان الفاسق كافر لان العلة ملازمة للمعلول وقد قال
تعالى على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون فمن اشار الى التعليل كالمعتزلة فهو
الاكفار بالذنوب ويكون معنى الآية على طريق اهل الحق على الذين فسقوا
فسقا ابلغ الفسق وهو الكفر انتهى والمص اخذ العدة بالعذاب لان الوعيد
على قاعدة اهل الحق ليس الا بالكلام القديم خلافا لقاعدة اهل الاعتزال
قال الامام الواحدى فى الوسيط كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا
يعنى خرجوا فى الكفر الى الفحشة انهم لا يؤمنون وهو قوله تعالى واما الذين
فسقوا فمأويهم النار الآية وغيرها من اى الوعيد للكفار قوله للدلالة
الخ تعليل للتعدية باللام قوله على ان المنتهى غاية الهداية اى المنتهى الذى
هو مدخول الى المستعملة بالهداية غاية الهداية اى علة غائية لها قوله
وانها لم يتوجه نحوه على سبيل الاتفاق اى ان الهداية لم تتوجه نحو المنتهى
الذى هو الحق على طريق الاتفاق بل لاجله قال الشيخ زكريا فى قول المص
وانما لم يتوجه نحوه على سبيل الاتفاق لم زائدة وقعت سهوا ونحوه فاعل
يتوجه والمعنى وانما يأتى فى الى مثل ما ذكر فى اللام على سبيل الاتفاق
فهو جواب ما يقال ما دلت عليه السلام يأتى فى الى فاجاب بانه انما
يأتى فيها اتفاقا لا لزوما ووصفا انتهى قلت لفظة انما وقعت فيها
كلمة ما متصلة بلفظة ان فى نسخة الشيخ وهو تصحيف من الناسخين و
الصحيح انها باتصال لفظة ها بكلمة ان بدل لفظة ما فالضمير المنصوب
المتصل بكلمة ان راجعة الى الهداية والمعنى وانها اى الهداية لم تتوجه
نحوه اى نحو الحق او نحو المنتهى على سبيل الاتفاق بل على سبيل العلية وهو
ظاهر لا سترة فيه قوله ولذلك عدى بها ما اسند الى الله اى ولاجل ان
الهداية لم تتوجه نحو المنتهى على سبيل الاتفاق بل على سبيل اللزوم عدى
باللام الهداية التى اسندت الى الله تعالى حيث قيل قل الله يهدى للحق
والهداية المذكورة بعده فى قوله تعالى افمن يهدى الى الحق وان كانت
مسندة فى المعنى الى الله الا انها ليست مسندة الى الضمير لفظة الله بل الى
ضمير من الذى قد يستعمل فى ذات الله كما ههنا وقد يستعمل فى غيره بخلاف
لفظة الله فانها لا تستعمل الا فى ذات الله جل جلاله وعم نواله ولا اله

عزره قوله ام الذى لا يهدى الا ان يهدى من قولهم هدى بنفسه اذا
اهتدى او لا يهدى غيره الا ان يهديه اشار بهذا التقرير الى ان لا يهدى
يحتمل ان يكون لازمًا بمعنى اهتدى ويحتمل ان يكون متعديا والمفعول
محذوف وهو غيره قوله وهذا حال اشراف شركائهم كالملائكة والمسيح وعزير
لان آلهة المشركين بعضها من قبيل الجمادات وهى الاصنام والاوثان
المنحوتة من مثل الاحجار والاشجار وغيرها ليست من ذوى العقول
والادراك عن اصل فكلمة هذا اما اشارة الى كل واحد من الوجهين اى
انتفاء الاهتداء الا ان يهدى وانتفاء ان يهدى غيره الا ان يهدى
او الى الوجه الثانى ومن جملة القراين الى صرف الشركاء من الاوثان
والاصنام لفظة من المختصة عندهم بذوى العقول قوله والاصل يهتدى
فادغم وفتحت الهاء بحركة التاء او كسرت لالتقاء الساكنين قوله ق
الاصل يهتدى اى على تقديرى القراءة بفتح الهاء وكسرها اصله يهتدى
فقلبت التاء دالا لقرب مخرجها فصار يهددى فاجتمع الدالان
ثم فى ادغام التاء فى الدال طريقان الطريق الاول ان ينقل حركة الدال الاولى
الى الهاء وتدغم فى الثانية فصار يهدّى بفتح الهاء وهى القراءة الاولى
والطريق الثانى ان يحذف حركة الدال الاولى ثم تدغم فى الدال الثانية
فاجتمع ساكنان الهاء والدال فكسرت الدال الاولى لالتقاء الساكنين
والكسر اصل فى تحريك الساكن كذا فى حاشية ابن التمجيد وفيه نظر اذ قوله
فكسرت الدال تصحيف والصحيح فكسرت الهاء والنسخة التى عندى بخط
مؤلفه وفى تفسير الكواشى ام من لا يهدى بفتح الياء والهاء وتشديد الدال
من اهتدى يهتدى ادغموا التاء فى الدال بعد نقل حركتها مفتوحة الى
الهاء او حركت الهاء لالتقاء الساكنين ثم قال بعد سطرين وبكسر
الهاء مشددا مبالغة لانه ادغم التاء فى الدال ولم يلق حركتها على الهاء
فاجتمع ساكنان فكسرت الهاء لالتقاء الساكنين قوله باتباع الياء
الهاء اى كون الياء تابعا للهاء او جعل الياء تابعا للهاء فعلى الاول
المصدر مضاف الى الفاعل والهاء بالنصب مفعوله وعلى الثانى يكون
الاضافة الى مفعوله الاول والهاء مفعوله الثانى والاتباع والمزاوجة
باب من ابواب العربية وعندى رسالة مستقلة فى ذلك اظن انها لابن
قتيبة صاحب ادب الكاتب قال فى الوسيط ومن كسر الياء والهاء اتبع
الياء ما بعدها من الكسرة قال الزجاج وهو ردىّ لثقل الكسر فى الياء
قوله وقرء ابو عمرو بالادغام المجرد اى بادغام الهاء فى الدال من غير تحريك
الهاء وتركها ساكنة على حالها بعد ادغام التاء فى الدال فجمع بين
الساكنين وفى تفسير الكواشى اى باسكان الهاء او اختلاس فتحة الهاء
قال الشيخ زكريا ان ابا عمرو ونافعا قرء باسكان الهاء مع الادغام
فى الدال وهذا لم يقرأ به احد وابو عمرو ومن ذكر معه انما قرؤا باخلاص

باخلاص حركة الهاء او اختلاسها مع تشديد الدال وكأنه جعل الاختلاس
سكونا وهو بعيد نعم حكى فى التيسير الاسكان عن قالون ولا يخفى بعده
ولهذا حذفه الشاطبى وقضية كلامه ايضا ان ابا عمرو ونافعا لم يقرء
الا بوجه واحد وليس كذلك من غير طريق الشاطبى واما من طريقه فقرأ ابو
عمرو بالاختلاس ونافع به وبالاشباع قال تعالى فما لكم كيف تحكمون
قال الامام الواحدى فى الوجيز فما لكم اى شئ لكم فى عبادة الاوثان وهذا
كلام تام كيف تحكمون كيف تقضون حين زعمتم ان مع الله شريكا فى تفسير
ابى الفرج قال الزجاج فما لكم هو كلام تام كأنه قيل لهم اى شئ لكم فى عبادة
الاوثان ثم قيل لهم كيف تحكمون اى على اى حال تحكمون وقال ابن عباس كيف
تقضون وقال مقاتل كيف تقضون بالجور فقول المص عند بيان قوله
فما لكم كيف تحكمون بما يقتضى صريح العقل بطلانه وقول الكشاف فما لكم
كيف تحكمون بالباطل حيث تزعمون ان لله اندادا كل من هذين الشيخين
ساكت عما نص عليه الزجاج من كون فما لكم كلاما تاما منفردا فى الافادة
قال مولانا ابو السعود فما لكم اى اى شئ فى اتخاذكم هؤلاء شركاء لله سبحانه
وتعالى والاستفهام للانكار التوبيخى وفيه تعجب من حالهم انتهى فسبك
مولانا احسن من سبكهما حيث لم يسكت عن بيان قوله تعالى فما لكم منفردا
كما سكتا عنه فى محل البيان وتبعهما مولانا ابن كمال وسكت كما سكتا قال تعالى
وما يتبع اكثرهم الا ظنا ما يستيقنون انها آلهة بل يظنون شيئا فيتبعون
ظنا لانهم لم يأتهم بذلك كتاب ولا رسول ان الظن لا يغنى من الحق شيئا لا
يغنى من عذاب الله شيئا اى ظنهم ان الاصنام آلهة وانما تشفع لهم لا يغنى
عنهم شيئا قال عطاء يريد ليس الظن كاليقين يعنى ان الظن لا يقوم مقام
العلم كذا فى الوسيط وفى الوجيز وما يتبع اكثرهم يعنى الرؤساء لان السفلة
يتبعون قولهم الا ظنا يظنون انها آلهة فى تفسير ابى الفرج وما يتبع اكثرهم
الا ظنا اى كلهم اى ما يستيقنون انها آلهة بل يظنون شيئا فيتبعونه
ان الظن لا يغنى من الحق شيئا اى ليس هو كاليقين ولا يقوم مقام الحق وقال
مقاتل ظنهم بانها آلهة لا يدفع عنهم العذاب شيئا وقال غيره ظنهم انها
تشفع لهم لا يغنى عنهم انتهى فظهر قول الواحدى ظنهم ان الاصنام آلهة لا
يغنى من عذاب الله شيئا قول مقاتل وقوله وظنهم انها تشفع لهم قول
غيره فذكرهما معًا اختصارا قوله والمراد بالاكثر الجميع او من ينتمى منهم الى
تميز ونظر ولا يرضى بالتقليد الصرف فى الكشاف وما يتبع اكثرهم فى اقرارهم
بالله الا ظنا لانه قول غير مستند الى برهان عندهم ان الظن فى معرفة الله لا يغنى
من الحق وهو العلم شيئا وقيل وما يتبع اكثرهم فى قولهم للاصنام انها آلهة وانها
شفعاء عند الله الا الظن والمراد بالاكثر الجميع قال العلامة الطيبى يعنى ان
جميعهم متابعون الظن فى قولهم بان الاصنام آلهة وشفعاء قال صاحب
الفرائد يمكن ان يقال لما كان عاقبة بعضهم الايمان باتباع العلم ذكر الاكثر

وقلت هذا مجاز باعتبار ما يؤول وهو بعيد بل يمكن ان يقال ان في اطلاق
الاكثر فائدة وهي ما يشعر به ان القائلين كانوا متفاوتين في جحد الحق
فمنهم من كان شاكا فيه ومنهم من علم ولكن عاند الحق وكابر واكثرهم
اتبعوا الظن ويؤيده ما سبق من قولهم انهم لا يدعهم لجاجهم ومكابرتهم
ان ينطقوا بكلمة الحق واما اطلاق الاكثر على الجميع فهو كاستعمال القليل للعدم
كما في قول الشاعر، قليل التشكي للمصيبات حافظ، من اليوم اعقاب الاحاديث
في غد، قال المرزوقي نفى انواع التشكي كلها عنه وعلى هذا قوله تعالى
فقليلا ما يؤمنون وحمل النقيض على النقيض حسن وطريقة مسلوكة
انتهى وقوله او من ينتمي منهم الى تميز ونظر الخ اي فيكون الاكثر على معناه
الحقيقي يعني ان من ادعى التميز والنظر منهم لا يتجاوز ادراكه الظن ولا
يبلغ ادراكه الى رتبة العلم واذا كان حال من يدعي النظر والتميز منهم
كذلك فما ظنك بحال البعض الذي لا يقدر على النظر والتميز ثم الوجهان
اللذان ذكرهما المص في الاكثر مما يشعر به سبك الزمخشري ايضا حيث قال
لانه قول غير مستند الى برهان عندهم حيث لم يقل الى دليل بدل برهان
والبرهان ما يفيد العلم من بين الادلة فلم يسلب منهم مطلق الاستدلال
في اقرارهم بالله تعالى الا ان الزمخشري رجح الوجه الاول وزيف الوجه الثاني
والمص عكس عكس الامر اما لان القول بكون المراد من الاكثر ههنا الجميع
مما ذكره من المفسرين اصحاب الروايات او لان جعل المشركين من اهل النظر
والتميز مع الاصرار على الشرك بعد بيان البراهين القاطعة والحجج الساطعة
على السنة الرسل في اثبات التوحيد ونفي الشرك مستبعد جدا سيما وقد
قال اولا مستندا الى خيالات فارغة واقيسة فاسدة كقياس الغائب على
الشاهد والخالق على المخلوق بادنى مشاركة موهومة وقد قال تعالى في
حقهم مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم
عمي فهم لا يعقلون قوله شيئا من الاغناء فيكون شيئا مفعولا مطلقا
لقوله لا يغني فشيئا بمعنى اغناء ما قوله ويجوز ان يكون مفعولا به ومن
الحق حالا منه وعلى الاول يكون من الحق صلة للا يغني قوله وفيه دليل على ان
تحصيل العلم في الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز ثم اختلف
الاشعرية والماتريدية في صحة ايمان المقلد فعند الماتريدية يصح ايمان
المقلد لكنه يكون عاصيا بتركه الاستدلال وهو قول امامنا الهمام ابو
حنيفة وسفيان الثوري ومالك والاوزاعي وعامة الفقهاء واهل
الحديث ومن الشافعية الامام الغزالي والامام النووي وعند الاشعرية
لا يصح ايمان المقلد وبه قالت المعتزلة الا ان الاشعرية يقولون لا يجب
سرد الادلة ومجادلة الخصوم ودفع شبههم بخلاف المعتزلة فانهم
يقولون لابد في صحة الايمان ان يبتني ايمانه على دليله العقلي مع سرد
الادلة ومجادلة الخصوم ودفع شبههم ثم بعد ذلك اختلف الاشعرية

الاشعرية والماتريدية في كون شخص مستدلا فعند الاشعرية لابد من
الابتناء على الدليل العقلي وعند الماتريدية لو بنى معتقداته على قول
الرسول كان مستدلا ويظهر ثمرة الخلاف في شخص اعتقد وحدانية تعالى
ونفي الشرك عنه تعالى وحدوث العالم وبنى ذلك على قول الرسول كان مستدلا
عند الماتريدية لا عند الاشعرية بل لابد من الدليل العقلي والمعتزلة
معهم في ذلك هذا هو المشهور المنقول عنهم في الكتب المشهورة في الكلام
وقد نقل الاستاد الامام عبد القاهر البغدادي في كتابه الموسوم بالتبصرة
ان مراد الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد عدم صحته كاملا لا عدم
صحته راسا فقول المص ان تحصيل العلم في الاصول واجب يعني ان تحصيل
اليقين في الاصول الاعتقادية واجب مما اتفق عليه الفريقان اعني
الاشاعرة والماتريدية وقوله والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز يحتمل
ان يكون مما اتفق عليه الفريقان اذ المقلد يكون عاصيا عند الماتريدية
بتركه الاستدلال واكتفائه بالتقليد لكن لابد من القول بان يكون
التقليد لغير الرسول والا فابتناء الاعتقاد على قول من عرف رسالته
متواترا استدلال عند الماتريدية لا تقليد ويحتمل ان يكون مما انفرد به
الاشعرية بان يكون المراد من التقليد اعم من التقليد لقول الرسول او
لقول غيره اذ عند الاشعرية ابتناء الاعتقاد على قول الرسول ايضا تقليد
لا استدلال كما عند المعتزلة والعجب ان بعض المتأخرين من المعاصرين
لما رأى ان الامام الغزالي والامام النووي قالا بصحة ايمان المقلد ظن
ان المذهب لجمهور الاشاعرة ذلك فشرع يرد ويقدح من يقول من اهل الكلام
مثل صاحب الابكار والمواقف والمقاصد وغيرهم ان ايمان المقلد غير
صحيح عند الاشاعرة قدحا عنيفا فجعل يحتج باحتجاجات من يقول بصحة
ايمان المقلد مثل امامنا الاعظم ابي حنيفة والامام مالك والاوزاعي وسفيان
الثوري وغيرهم فصار يغلط الاحتجاجات الواردة من طرف الاشاعرة لعدم
صحة ايمان المقلد ويغلط من اوردها من طرفهم مثل الآمدي وقاضي عضد
والتفتازاني وغيرهم بالاحتجاجات الواردة لصحة ايمان المقلد وليس
الغلط لهؤلاء الاعلام وانما هم كتبوا ما وقع من المذهب للاشاعرة في حق
ايمان المقلد والغلط انما وقع لذلك البعض ووجهه ذلك ان الامام الغزالي
والامام النووي كل منهما اشعري في الاعتقاديات فظن ان القول الصادر
منهما قول جمهور الاشاعرة لكونهما اشعريي المذاق وليس الامر كذلك بل الامام
الغزالي والامام النووي مع كونهما اشعريي المذاق خالفا الامام الاشعري في
هذا القول اعني ان ايمان المقلد غير صحيح وصارا يقولان بقول الامام ابي
حنيفة والاوزاعي وسفيان الثوري والامام مالك وغيرهم ان ايمان المقلد
صحيح ومثل ذلك كثير مثل ان الاستاد ابي اسحق الاسفرايني مع كونه اشعري
المذاق وتلميذا للامام ابي الحسن الاشعري خالف الاشعري في الافعال الاختيارية

للعبد وقال بانها بمجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد مع ان المذهب
للاشعرى انها بقدرة الله تعالى وحدها ولا تاثير لقدرة العبد عنده
فاثبت الاستاد لقدرة العبد تأثيرا مع كونه مخالفا لمذهب امامه وكذلك
حسين البصرى مع كونه معتزليا خالف جمهورهم وقال بكون الوجود
عينا فى الكل اعنى الواجب والممكن وامام الحرمين مع كونه من مشاهير
الاشعرية خالف الاشعرى فى الافعال الاختيارية للعبد وقال بانها
صادرة من قدرة العبد فاثبت للعبد الايجاد مثل الحكماء والمعتزلة وقد
انكر صاحب المقاصد فى شرحه ثبوت هذا القول عن امام الحرمين لتصريحه
فى كتابه الموسوم بالارشاد مثل الامام الاشعرى قلنا نعم انه ذكر فى الارشاد
كذلك لكنه ذكر فى الرسالة النظامية التى الفها للوزير نظام الملك هكذا
اى مثل الحكماء والمعتزلة ولعل المحقق التفتازانى لم ير الرسالة النظامية
وقد كنت ايضا انكرت ذلك اولا الا ان تلميذ امام الحرمين ذكر فى شرحه
للارشاد هذا القول من الامام على وجه التفصيل وايده بكلمات سخيفة
فارعد وابرق بايراد كلمات ذوات القعاقع مثل استاذه الامام فى النظامية
فانه اوردها على انه كلام فى غاية الامعان والاتقان مع انه خارق
لاجماع اهل الحق وقد ذكر محمد الشهرستانى فى الملل والنحل هذا القول عن
امام الحرمين وشنعه غاية التشنيع وقال انه بعد ما كان خارقا لاجماع اهل
الحق مخالف لمقالات اساطين الحكمة اذهم متفقون على ان اعطاء الوجود
لشئ سواء كان جوهرا او عرضا مختص به تعالى واطال فى ذلك فمن اراد
التفصيل فليراجع اليه فلنصرف عنان القلم بعد لئلا نخرج عن المقصود
قوله وعيد على اتباعهم للظن واعراضهم عن البرهان فى الكشاف وعيد على
ما يفعلون من اتباع الظن وتقليد الاباء قال مولانا العلامة وعيد
لهم على ما يفعلون من اتباع الظن وتقليد الاباء دون البرهان قال
مولانا ابو السعود وعيد لهم على افعالهم القبيحة فيندرج تحتها ما حكى
من الاعراض عن البراهين القاطعة والاتباع للظن الفاسد اندراجا اوليا
والاحسن من الكل تقرير المص وسبكه ههنا قال تعالى وما كان هذا
القرآن ان يفترى من دون الله فى تفسير الحافظ ابى الفرج قال الزجاج هذا
جواب قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله وجواب قولهم افتراه قال الفراء
ومعنى الآية ما ينبغى لهذا القرآن يفترى فجاءت ان على معنى ينبغى وقال
ابن الانبارى يجوز ان تكون ان مع يفترى مصدرا وتقديره وما كان هذا
القرآن افتراء ويجوز ان تكون كان تامة فيكون المعنى ما نزل هذا القرآن
وما ظهر هذا القرآن لان يفترى وبان يفترى فتنتصب ان بفقد الخافض
فى قول الفراء وتخفض باضمار الخافض فى قول الكسائى وقال ابن قتيبة معنى
ان يفترى اى يضاف الى غير الله او يختلف انتهى قال مولانا سعدى ان
يفترى خبر كان وقوله من دون الله خبر آخر اى صادرا من دون الله قال تعالى

تعالى ولكن تصديق الذى بين يديه فى تفسير ابى الفرج فيه ثلثة اقوال
احدها انه يصدق الكتب المتقدمة قاله ابن عباس فعلى هذا انما قال
الذى لانه يريد الوحى والثانى ما بين يديه من البعث والنشور ذكره
الزجاج والثالث تصديق النبى الذى بين يدى القرآن لانهم شاهدوا
النبى وعرفوه قبل سماعهم القرآن ذكره ابن الانبارى فقول المص وهو لكونه
معجزا دونها عيار عليها شاهد على صحتها مشعر بانه اخذ من الاقوال الثلثة
قول ابن عباس وكذا قوله السابق مطابق لما تقدمه من الكتب الالهية الحج
مشعر لذلك فقوله معجز دونها اى الاعجاز مختص من بين الكتب الالهية بالقرآن
ولم يثبت فى غيره من الكتب الالهية فالضماير الثلثة اعنى فى دونها وعليها
وصحتها راجعة الى الكتب الالهية وتفصيل المقام على ان القرآن كلام الحق
ليس مفترى على الله من الخلق بكونه مطابقا مصدقا لما تقدم من الكتب مع
كونه مبلغه رجلا اميا لم يكتب ولم يقرأ شيئا من الكتب ولم يجالط احدا
من العلماء فاتيان مثله بكتاب مشتمل على نفايس علم الاصول وحقايق علم
الاحكام ولطايف علم الاخلاق وعلى قصص الاولين من الانبياء واممهم
على الوجه المطابق لما فى الكتب المتقدمة متفضلا عليها ببلوغه الغاية
القصوى من الفصاحة والبلاغة بحيث عجز عن معارضته فصحاء العرب
وبلغاؤهم مع شدة حرصهم على الطعن فيه وتوهين امره برهان قاطع
على انه من عند الله وعلى انه عليه السلام اخبر عن هذه الاشياء بوحى من
الله تعالى وان القرآن معجز لا يقدر عليه البشر حتى تقوله من عند نفسه
ثم يقول انه من عند الله ولما ثبت ان القرآن العظيم مصدق لنفسه
بسبب كونه معجزا ثبت انه مصدق للكتب السابقة عيار عليها شاهد
على صحتها بسبب كون مضمونه مطابقا لمضمون تلك الكتب وان تعين
صدق كل واحد من تلك الكتب بسبب ان الله تعالى صدق مبلغيها بان
اظهر على ايديهم المعجزات القاهرة لكن ليس شئ منها مصدقا لنفسها بسبب
انتفاء الاعجاز عنها هذا خلاصة ما ذكره الامام الرازى فى تفسيره ههنا الا
ان المص اورد ههنا ذروة سنام التلخيص ومطمح نظر التنقيح باقتفاء الزمخشرى
وايثار سبكه وتقريره ههنا شكر الله سعيهما فالامام مع بسطه وتطويله
ههنا فى البيان لم يوفق مثل ما وفق هذان الحبران قال تعالى وتفصيل الكتاب
فى تفسير ابى الفرج اى وبيان الكتاب الذى كتبه الله تعالى على امة محمد والفرائض
التى فرضها عليهم فى الوسيط ولكن تصديق الذى بين يديه اى ولكن كان
تصديق ما قبله من الكتب واخبار الامم والانبياء الماضين وهذا احتجاج
عليهم بان القرآن من عند الله لتصديقه الذى بين يديه وقوله تعالى و
تفصيل الكتاب وتبيين ما فى الكتاب من الحلال والحرام والفرايض والاحكام
انتهى فى تفسير ابن جرير الطبرى وتفصيل الكتاب الذى كتبه الله تعالى على امة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وفرائضه التى فرضها عليهم فى السابق من

علمه انتهى فظهر انّ البيان الّذى ذكر فى قوله وتفصيل الكتاب فى تفسير
ابن الجوزى هو المذكور فى تفسير ابن جرير الطبرى وانّ المراد من الكتاب فى قول
الوسيط وتبيين ما فى الكتاب من الحلال والحرام والفرايض والاحكام هو
المكتوب فى اللوح المحفوظ من الحلال والحرام والفرايض والاحكام على امّة
محمّد والمص اراد العقايد والظاهر من كلام هؤلاء الائمّة هو الاحكام الشرعيّة
العمليّة لا الاعتقاديّة لا يقال وفيه تفصيل العقايد ايضًا لانّا نقول
العقايد المفصّلة غير مختصّة بنا ايتّها العصابة المحمّديّة بل هى عامّة
شاملة لجميع الامم السّالفة قال الامام النسفى فى التّيسير عن الحسن البصرى
فى بيان قوله وتفصيل الكتاب الوعد لمن اطاعه بالنعيم المقيم والوعيد
لمن عصاه بالعذاب الاليم والامام الواحدىّ مع انّه ذكر فى الوسيط مثل
ما ذكره الطّبرى فى بيان تفصيل الكتاب ذكر فى الوجيز فى بيان ذلك قول
الحسن البصرى واقتصر عليه كما اقتصر فى الوسيط على قول الطبرى مع انّ
المفسّرين من اصحاب الروايات مثل الثعلبى والبغوى وابى الفرج اقتصروا على
قول الطبرى قال تعالى لا ريب فيه من ربّ العالمين قال الامام السّجاوندى
فى عين المعانى وفى التاج لا ريب فيه هو تعالى وتقدّس اذ ليس من صفته
كقوله وما كان ربّك نسيًّا قوله وهو خبر ثالث داخل فى حكم الاستدراك
اى خبر ثالث لكان المقدّرة بعد لكن كذا قاله الشيخ زكريا وقال مولانا ابن
تجيد هذا الكلام من المص مشعر بما قلنا من انّ نصب تصديق الّذى بانّه
خبر كان المذكور فى وما كان اذ لو كان نصبه بكان المقدّر لكان لا ريب
فيه خبرا ثانيا لا ثالثا اذ الخبر بعد الخبر لا يكون بالواو انتهى وبعض اصحاب
الحواشى لم يلتفت الى ذلك بل جعل وتفصيل خبرا ثانيا ولا ريب ثالثا وهو الظاهر
من كلام الشيخ زكريا ثمّ انّه يحتمل ان يكون خبرا ثالثًا على تقدير ولكن هو
تصديق بالرّفع وتفصيل خبر ثانٍ بل الظاهر من دأب المصنف انّه اراد
بالخبر الثالث الخبر مطلقا سواء كان على تقدير النّصب او على تقدير الرّفع قوله
فانّه مفعول فى المعنى لانّه اضافة المصدر الى مفعوله قوله وان يكون
استينافا فيكون جواب ما عسى يسئل ويقال ما حال ذلك الكتاب
وصفته فاجيب بانّه كتاب منتف عنه الريب بالكلّيّة قوله او بالفعل المعلّل
بهما اى او متعلّق بالفعل المعلّل على ان يكون تصديق وتفصيل مفعولا لهما
للفعل المقدّر تقديره انزل من ربّ العالمين تصديقا الّذى بين يديه وتفصيلا
للكتاب قوله ويجوز ان يكون حالا من الكتاب فيكون لا ريب فيه ايضا اعتراضًا
قوله والضمير فى فيه اراد به الضمير المجرور البارز دون المرفوع المستكنّ قوله
ومساق الآية بعد المنع عن اتباع الظّن لبيان ما يجب اتباعه والبرهان عليه
وهى قوله وما كان هذا القرآن الى البيان ما يجب اتباعه بعد المنع عن اتباع
الظّنّ ولاقامة البرهان على ما يجب اتباعه وكون هذه الآية برهانا على
صدق هو دلالته على كونه مصدّقا لغيره من الكتب الالهيّة ولا يكون

ولا يكون الشّئ مصدّقا لغيره الّا اذا كان هو صادقا فى نفسه ثابتا صدقه
بقاطع وصدق القرآن ثابت بقاطع وهو اعجازه ببلاغته واخبار الصادق
الثابت نبوّته بالمعجزة بانّه من الله وقوله والبرهان بالجرّ عطف على ما
اضيف اليه البيان او على البيان فقوله ولكن تصديق الّذى بين يديه
نازل منزلة البرهان على انّه حقّ منزل من عند الله لا مفترى ومختلف من
غيره وقوله لبيان خبر للمبتداء اعنى ومساق الآية قوله ام يقولون افتراه
محمّد ومعنى الهمزة فيه للانكار فى الكشّاف بل يقولون اختلقه على انّ الهمزة
تقرير لالزام الحجّة عليهم او انكار لقولهم واستبعاد والمعنيان متقاربان
فى حاشية الطيبى بل تقولون اختلقه اشارة الى انّ هى المنقطعة والهمزة
للتقرير والانكار فاذا كانت للتقرير كان المعنى انتم قلتم انّه اختلقه
فأتوا بسورة مثله واذا كانت للاستبعاد والانكار كان المعنى بعيد
ان يقولوا انّه مختلق وهم عاجزون عن الاتيان بمثله فالمعنيان متقاربان
فى الزام الحجّة عليهم قال التفتازانى فى قوله تقرير اى تحقيق وتثبيت
لمقالتهم وقوله لالزام الحجّة تعليل وبيان لفائدة التقرير لا صلة للتقرير
ومعنى الانكار ما كان ينبغى ان تقولوا ذلك الّذى قلتم والمعنى انتم
تقولون ذلك ام لا تقولون ذلك وانتم لا تقدرون على الاتيان بمثله
وان استعنتم بكلّ من استطعتم وهذا معنىً يقارب المعنيين انتهى
قلت وفى المعالم ام يقولون افتراه قال ابو عبيدة ام بمعنى الواو اى ويقولون
افتراه اختلق محمّد القرآن من قبل نفسه انتهى فى تفسير الحافظ ابى الفرج ام
يقولون افتراه فى ام قولان احدهما انّها بمعنى الواو قاله ابو عبيدة والثانى
بمعنى بل قاله الزجاج انتهى قوله على وجه الافتراء هذا القيد يستفاد من
ارتباط قوله قل فأتوا بسورة من مثله بقوله ام يقولون افتريه على وجه
كونه جوابا زاد على ما فى الكشاف وقرئ بسورة مثله على الاضافة اى
بسورة كتاب مثله وفى تفسير الثعلبى وقرأ ابن السميفع بسورة مثله مضافة
فيحتمل ان يكون الهاء كناية عن القرآن وعن الرسول قوله واشدّ تمرّنا فى
النظم والعبادة هذا زيادة على الكشّاف وليس المراد من النظم ههنا نظم
الشعر لانّ اصل النظم منتف عنه عليه السّلام فضلا عن التمرّن والشدّة
فيه بل المراد منه حسن الانتظام كما ذكره آنفا بقوله وحسن النظم لقوله
تعالى وما علّمناه الشعر وما ينبغى له فتبرأ تعالى شأنه عليه السّلام عن
القريض ونظم الشعر فيما قيل ويجوز ان يريد بالنظم الشعر وبالعبادة
النثر اى لكم تمرّن فى انواعه ما لم يصدر منّى ولم اتمرّن عليه مثلكم انتهى
ففيه انّه لا يوافق سبك المص ونسقه اذ لم يتحقق فيه تمرّن قول الشعر
وتعوّده فضلا عن تحقق الشدّة فيه على ما يشعر بذلك نسق المص قال
تعالى من استطعتم من دون الله قال الامام البغوى وادعوا من استطعتم
ممّن تعبدون من دون الله ليعينوكم على ذلك ان كنتم صادقين انّ محمّدا

افتراه قال الامام الثعلبي وادعوا من استطعتم من دون الله ليعينوكم
على ذلك وقال ابن كيسان وادعوا من الامم الخالية له ليعينوكم وقال
مجاهد شهداءكم يعني ناسا يشهدون لكم ان كنتم صادقين ان محمدا
افتراه انتهى قال الامام ابن جرير الطبري وادعوا من استطعتم من دون الله
يقول وادعوا ايها المشركون على ان تدعوا بسورة مثلها من قدرتم
ان تدعوا على ذلك من اوليائكم وشركائكم من دون الله يقول من عند
غير الله فاجمعوا على ذلك واجتهدوا فانكم لا تستطيعون ان تأتوا بسورة
مثله ابدا ان كنتم صادقين يقول ان كنتم صادقين في ان محمدا افتراه
فأتوا بسورة مثله من جميع من يعينكم على الاتيان بها قوله ومع
ذلك فاستعينوا بمن امكنكم ان تستعينوا به هذا القول هو الشامل
الجامع لقول البغوي وقول ابن كيسان وقول مجاهد والظاهر انه تلخيص
ما ذكره الامام محمد بن جرير الطبري وتنقيحه وكذا قول الزمخشري وتقريره
على هذا المهيع حيث قال من استطعتم من خلقه للاستعانة به على الاتيان
بمثله يعني ان الله وحده هو القادر على ان يأتي بمثله لا يقدر على ذلك
احد غيره فلا تستعينوه وحده ثم استعينوا بكل من دونه قوله سوى الله
تعالى فانه وحده قادر على ذلك اراد بيان قوله من دون الله الا ان سبك
الزمخشري اوضح في ذلك واظهر في وجه ذكره ههنا وفحوى الكلام اعني
من استطعتم من دون الله لا يتضح وضوحا تاما الا ببيان هذا اعني من
دون الله بيانا وافيا وذلك في سبك الزمخشري كما لا يخفى قوله انه اختلقه
في الكشاف انه افتراه وهو الاظهر قوله بل سارعوا الى التكذيب بما لم يحيطوا
بعلمه ذكر اصحاب الحواشي على الكشاف استفيد ذلك المعنى من قوله بما لم
يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله قوله بالقرآن اول ما سمعوه قبل ان
يتدبروا اياته ويحيطوا بالعلم بشانه او بما جهلوه ولم يحيطوا به علما
من ذكر البعث والجزاء وسائر ما يخالف دينهم قال الامام الواحدي في
الوسيط والوجيز بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اي بما في القرآن من الجنة
والنار والبعث والقيامة والثواب والعقاب في الكشاف بل كذبوا بل
كذبوا بل سارعوا بالتكذيب بالقرآن وفاجؤه في بديهة السماع قبل ان
يفقهوه ويعلموا كنه امره وقبل ان يتدبروه ويقفوا على تأويله ومعانيه
وذلك لفرط نفورهم عما يخالف دينهم وشرادهم عن مفارقة دين ابائهم
انتهى قلت فالامام الواحدي اقتصر على الثاني والزمخشري اقتصر على الاول و
المص جمع المعنيين وذكر الوجهين ولم يقتصر على احدهما زيادة على وجه
الزمخشري مع التنقيح والتلخيص لما ذكره الزمخشري قال مولانا سنان عند
قوله او بما جهلوه ولم يحيطوا به عما عطف على بالقرآن يعني ان متعلق
التكذيب اما مجموع القرآن لما في جبلتهم من انكار ما لم يستأنسوا به اول
ما قرع اسماعهم قبل ان يتدبروا اياته لفظا ومعنا حتى يطلعوا على ما فيه

ما فيه من حسن النظم ورصانة المعنى وكمال البلاغة واما بعض مواضعه
المتعلقة بما تعودوا الانكاره وتمرنوا على نفيه من الجزاء والبعث وسائر
ما يخالف مذهبهم انتهى وفيه نظر اذ العرب كانوا يعظمون البيت الحرام
والشهر الحرام والهدي والقلائد وآمين البيت الحرام ويحبون صلة
الارحام ومكارم الاخلاق وقرى الاضياف ومواساة الضعفاء وغير
ذلك مع ما ارتكز في عقولهم من توحيد الله تعالى وتقدس عمن لا خالق
سواه تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله مما
تلقوه من دين ابائهم ابراهيم واسمعيل وقيدار فقوله ان متعلق التكذيب
اما مجموع القرآن لما في جبلتهم من انكار ما لم يستأنسوا به الخ ممنوع وما
قاله مولانا ابو السعود فما عبارة عن كله لا عما فيه من ذكر البعث والجزاء
وما يخالف دينهم كما قيل فانه مما يجب تنزيه ساحة التنزيل عن مثله
كلام في غاية السقوط اذ ليس هذا معنى اخترعه المص من عند نفسه بل
اخذه عن الامام الواحدي ذكره في الوسيط والوجيز وقال في خطبة الوجيز
اقتصرت فيه على ما ثبت عن مشاهير الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود
انتهى وقد ذكر في التنزيل الفحش وافحش من ذلك مثل ما انزل الله على بشر
من شيء ونحو اجعل الالهة الها واحدا ومثل ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون
ونحو فيسبوا الله عدوا بغير علم الى غير ذلك فيا معنى ما يجب تنزيه ساحة
التنزيل عنه قوله ولم يقفوا بعد على تأويله قال مولانا سعدي في وضع
لم موضع لما نظر لما عرف بينهما من الفرق انتهى وفيه نظر قوله فرازوا
قواهم في معارضته فتضاءلت دونها فرازوا اي جربوا قال الجوهري
رزته ارزوه روزا اي جربته وخبرته فتضاءلت اي صغرت قواهم
وضعفت دونها اي عند المعارضة ولم تقف لها في الكشاف فرازوا
قواهم في المعارضة واستيقنوا عجزهم عن مثله فكذبوا به بغيا انتهى وسبك
الزمخشري اوضح واوفق للمقام وسبك المص ابهج والطف قوله او لما شاهدوا
وقوع ما اخبر به الخ بكسر اللام عطف على لما كرر عليهم التحدي زيادة على
الكشاف واستلزام هذا الدليل لدعواه اعني قد ظهر لهم بالاخرة اعجازه
محل توقف قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة
الظالمين في تفسير الطبري يقول تعالى ذكره كما كذب هؤلاء المشركون يا
محمد بوعيد الله كذلك كذب الامم التي خلت قبلهم بوعيد الله اياهم على
تكذيبهم رسلهم وكفرهم بربهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين يقول
تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانظر يا محمد كيف كان
عقبى كفر من كفر بالله الم نهلك بعضهم بالرجفة وبعضهم بالخسف و
بعضهم بالغرق يقول فان عاقبة هؤلاء الذين يكذبونك ويجحدون
باياتي من كفار قومك كالتي كانت عاقبة من قبلهم من الامم ان لم ينتهوا
من كفرهم ويسارعوا الى التوبة قوله فلم يقلعوا عن التكذيب تمردا وعنادا

تقريع على المعلل اعنى انه قد ظهر لهم بالاخرة اعجازه او على كل واحد من
تعليله اعنى لما كرر عليهم الحج اولما شاهدوا الحج قوله اينباءهم قدر المص
فى بيان مفعول كذب ابنباءهم اتباعا لصاحب الكشاف وقدر الامام
الواحدى فى الوسيط والوجيز فى بيان المفعول بالبعث والقيامة لما انه
اقتصر على الوجه الثانى من الوجهين الذين ذكرهما المص والموافق على هذا
الاختصار ذلك التقدير ولو قال المص انبياءهم او بالبعث والقيامة
مراعاة لكل من الوجهين لكان اولى واحسن قال تعالى ومنهم من يؤمن به
ومنهم لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين فى تفسير ابى الفرج ابن الجوزى
فى المشار اليهم قولان احدهما انهم اليهود قاله ابو صالح عن ابن عباس و
الثانى قريش قاله مقاتل بن سليمان وفى هاء به قولان احدهما انها ترجع
الى محمد ودينه قاله مقاتل والثانى الى القرآن قاله ابو سليمان الدمشقى
وهذه الآية تضمنت الاخبار عما سبق فى علم الله فالمعنى ومنهم من سيؤمن به
وقال الزجاج منهم من يعلم انه حق فيصدق به ويعاند فيظهر الكفر ومنهم
من لا يؤمن اى يشك ولا يصدق قوله من يصدق به فى نفسه ويعلم انه
حق ولكن يعاند او من سيؤمن به ويتوب عن كفره الوجه الثانى هو الذى
ذكره اكثر المفسرين من اصحاب الروايات والوجه الاول ذكره الزجاج كما تحققت
قال تعالى وان كذبوك فقل لى عملى الآية قال الامام الواحدى والبغوى قال
مقاتل والكلبى هذه الآية منسوخة بآية الجهاد فى تفسير ابى الفرج ابن
الجوزى قال ابو صالح عن ابن عباس نسخها آية السيف وليس هذا بصحيح لانه
لا تنافى بين الآيتين انتهى ظاهره انه قدح فى ثبوت الرواية عن ابن عباس
الا ان الامام الواحدى نقلا عن مقاتل والكلبى نسخها وسكتا على ذلك
كما تحققت قوله وان اصروا على تكذيبك فى الكشاف وان كذبوك وان تموا
على تكذيبك ويئست من اجابتهم فتبرأ منهم وخلهم فقد اعذرت اورد المص
اصروا ابدل قول الزمخشرى تموا مع انهما متقاربان لان اصروا اظهر
وانسب للمقام قال العلامة الطيبى وان تموا على تكذيبك اشارة الى انه لم
يرد به معنى المضى بل الدوام والثبات على التكذيب وتكذيب عنب تكذيب
يدل عليه الجزاء وهو قوله فقل لى عملى ولكم عملكم فانه امر بالتخلية والمتاركة
ولا يكون ذلك الا بعد ما بولغ فى الابلاغ واليس من الاجابة ولهذا قال فقد
اعذرت قال التفتازانى انما فسر بالاستمرار لان اصل التكذيب حاصل فلا
يصح الاستقبال وايضا الجزاء اعنى فقل لى عملى ولكم عملكم بمعنى فخلهم وتبرأ
منهم انما يلائم الاصرار على التكذيب واليأس من اجابتهم ولاجل هذا لم يحمل
على وان كانوا قد كذبوك قوله فقد اعذرت اى فقد بالغت فى امر التبليغ فلم
يبق عذر فى ذلك قال مولانا ابن مجيد فلعل همزته للازالة هو من قولهم
اعذرت فى طلب الحاجة اذا بالغت فيها انتهى ومن امثالهم فقد اعذر
من انذر فى حاشية الشيخ زكريا فقد اعذرت اى ازلت عذرهم قوله ولما

ولما فيه من ايهام الاعراض عنهم وتخلية سبيلهم قيل انه منسوخ باية
السيف وفى الكواشى فمن حملها على ظاهرها نسخها باية السيف ومن تاولها
بالجزاء فثابتة لان الجزاء يكون قال صاحب التقريب القول بالنسخ بعيد
لان شرط الناسخ ان يكون رافعا لحكم المنسوخ ومدلول هذه الاية اختصاص
كل واحد بافعاله وبثمرات افعاله من الثواب والعقاب وذلك لا يقتضى
حرمة القتال فاية القتال ما رفعت شيئا من مدلولات هذه الآية
فكان القول بالنسخ باطلا قال مولانا العلامة قيل ولما فيه من ايهام
الاعراض عنهم وتخلية سبيلهم انه منسوخ بآية السيف ولا وجه له لان
النسخ انما يصار اليه عند قيام التعارض قطعا والايهام بمعزل عنه انتهى
قال تعالى ومنهم من يستمعون اليك قال الامام الواحدى قال ابن عباس
نزلت فى المستهزئين كانوا يستمعون الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
للاستهزاء والتكذيب فلم ينتفعوا باستماعهم قال تعالى افانت تسمع الصم
قال الزجاج اى ظاهرهم ظاهر من يستمع وهم لشدة عداوتهم وبغضهم بمنزلة
الصم الجهال اذ لم ينتفعوا بما سمعوا فى تفسير ابى الفرج اختلفوا فيمن نزلت
على ثلثة اقوال احدها فى يهود المدينة كانوا يأتون رسول الله ويستمعون
القرآن فيعجبون ويشتهونه ويغلب عليهم الشقاء فنزلت هذه الآية والثانى
انها نزلت فى المستهزئين كانوا يستمعون الى النبى للاستهزاء والتكذيب
فلم ينتفعوا فنزلت فيهم هذه الآية والقولان مرويان عن ابن عباس و
الثالث انها نزلت فى مشركى قريش قاله مقاتل قال الزجاج ظاهرهم ظاهر من
يستمع وهم لشدة عداوتهم بمنزلة الصم ولو كانوا لا يعقلون اى ولو كانوا مع
ذلك جهالا وقال ابن عباس يريد انهم شر من الصم لان الصم لهم عقول وقلوب
وهؤلاء قد اصم الله قلوبهم انتهى وسلك الزمخشرى والمص لا يشعر التخصيص
بشئ من الاقوال الثلثة وسلك الطبرى مشعر بالقول الثالث حيث قال يقول
تعالى ذكره لنبيه ومن هؤلاء المشركين الذين يستمعون الى آخره قوله وفيه تنبيه
على ان حقيقة استماع الكلام قال مولانا سعدى فيه بحث بل ذلك حقيقة
السماع الا يرى ان الله تعالى اثبت لهم الاستماع ونفى عنهم السماع انتهى قلت
لا دليل فى ذلك على ما ذكره وقد كان الزجاج والامام الواحدى والزمخشرى كل
منهم امام فى العربية واللغات وسلك كل منهم يشعر بان حقيقة الاستماع
ما ذكره المص وان كلا من الاستماع والاسماع مستعمل فى حقيقته ههنا كما
لا يخفى على من هو عارف باساليب الكلام فتقرير المص موافق لتقرير هؤلاء
الائمة ويؤيد تقرير هؤلاء الائمة قوله تعالى وانا اخترتك فاستمع لما
يوحى وقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن الآية وقوله
تعالى قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن الآية فلذلك قال الزجاج ظاهرهم
ظاهر من يستمع قوله فهم المعنى المقصود خبران اى فهم السامع قوله مؤفة
بفتح الميم وضم الهمزة مثل مصونة اى مشوبة بالآفات قوله ومشابعة

الالف اى متابعته قوله تعذر افهامهم بكسر الهمزة فاعل تعذر والجملة خبر
عقولهم قوله الحكم والمعانى الدقيقة الحكم بكسر الحاء جمع حكمة منصوب على
انه المفعول الثانى للافهام قوله بسرد الالفاظ سرد الالفاظ سوقها متتابعة
من سرد الدرع نسجه قوله من كلام الناعق وهو الصايح الزاجر كالداعى و
سبك المص فى هذه الآية وما يليها لم يشعر بالتخصيص مع ان النظم الشريف
يشعر بذلك حيث قال افانت تهدى الصم افانت تهدى العمى وسبك الزمخشرى
يشعر به حيث قال وقوله افانت افانت دلالة على انه لا يقدر على اسماعهم
وهدايتهم الا الله عز وجل وسبك الامام الطبرى اشد تنصيصا لذلك فى
كل من الآيتين والامام البغوى اشار الى ذلك قبل الشروع الى تفسير الآيتين
فقال ثم اخبر تعالى ان التوفيق للايمان به لا بغيره ثم شرع فى تفسيرهما
اقتفاء للاستاذ الامام الثعلبى حيث قال فى مشرع بيان الآيتين ثم اخبر
تعالى ان التوفيق للايمان به لا بغيره وان احدا لا يؤمن الا بتوفيقه وهدايته
ولعل المص لم يتعرض لذلك اكتفاء باشعار النظم الشريف له واقتفاء للامام
الواحدى حيث لم يتعرض لذلك فى تقريره وتفسيره للنظم الشريف او اقتداء
لصاحب المفتاح حيث حمل تقديم الفاعل المعنوى ههنا على تقوية الحكم دون
التخصيص فعدم التعرض محتمل لان يكون سلك مسلك السكاكى او للاكتفاء
ثم هذا ثم هذا القصر عند من يقول به هو قصر القلب تنبيه فى تفسير الحافظ
ابى الفرج قال مقاتل ولو فى الآيتين بمعنى اذا قوله وان انضم الى عدم البصر
عدم البصيرة فى الكشاف اتطمع انك تقدر على اسماع الصم ولو انضم الى صممهم
عدم عقولهم لان الاصم العاقل ربما تفرس واستدل اذا وقع فى صماخه
دوى الصوت فاذا اجتمع سلب السمع والعقل فقد تم الامر وتحسب انك
تقدر على هداية العمى ولو انضم الى فقد البصر فقد البصيرة لان الاعمى الذى
فى قلبه بصيرة قد يحدس ويتظنن واما العمى مع الحمق فجهد البلاء يعنى انهم
فى اليأس من ان يقبلوا ويصدقوا كالصم والعمى الذين لا عقول لهم ولا ابصار
انتهى فالزمخشرى والمص حملا الابصار على ادراك العقل لا على حس البصر وهو
الذى يشعر به كلام الامام الواحدى حيث قال افانت تهدى العمى ولو كانوا
لا يبصرون يريد ان الله قد اعمى قلوبهم فلا يبصرون شيئا من الهدى كما
قال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور قوله والآية
كالتعليل للامر بالتبرى والاعراض عنهم قال الشيخ زكريا اى وآية ومنهم
من يستمعون اليك والاولى والآيتان قال الله تعالى ان الله لا يظلم الناس
شيئا فى الوسيط لما ذكر الله تعالى فى الآيتين السابقتين فريقين ووصفهما
بالشقوة ينظرون ويسمعون ولا يعقلون ولا يؤمنون وذلك للقضاء
السابق عليهم اخبر عليهم فى هذه الآية ان تقدير الشقوة ما كان ظلما منه
لانه يتصرف فى ملكه كيف يشاء وهم اذا كسبوا المعاصى فقد ظلموا انفسهم
وهو قوله تعالى ولكن الناس انفسهم يظلمون وذلك ان الفعل منسوب اليهم

اليهم وان كان القضاء من الله تعالى انتهى ينبغى ان يعلم ههنا ان المعتزلة
انكروا هذا القضاء وقالوا لو كان الامر كذلك لكان عذابه تعالى للكافرين
والمشركين والعاصين ظلما لا عدلا لما انهم فى حيوتهم الدنيا لا يمكن لهم الا
الكفر والشرك والعصيان ضرورة استلزام القضاء ذلك فيكون تعذيبهم
جورا تعالى الله عن ذلك فاهل الاعتزال سموا انفسهم عدلية وعيروا اهل
الحق لاثباتهم القضاء والقدر بانه يؤدى ذلك ان ينسب تعالى شانه
الى الجور والظلم فاجاب الامام الواحدى بانه لا يستلزم الظلم لانه
تصرف فى ملكه والمالك الحقيق يتصرف فى ملكه كيف يشاء والعجب كل العجب
ان مسلك اهل الحق ههنا هو ما يقتضيه صرايح نصوص الايات والاحاديث
التى بلغت حد التواتر وان اثبات القضاء والقدر كان من اركان الايمان
وصلبه كما اخبر به رسول الله فى حديث جبرئيل فى سؤاله عن الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وان تؤمن بالقدر خيره وشره و
حلوه ومره وذلك فى الصحيحين بحيث يفيد القطع عند المحققين قوله
بسلب حواسهم وعقولهم يريد ان كلا من الآيتين السابقتين يشعر بانه
تعالى سلب عنهم حواسهم وعقولهم فكان هذا مظنة ان يقال اليس تعذيبه
تعالى اياهم على تكذيبهم وكفرهم بعد هذا السلب ظلما فى حقهم فاجاب بانه
ليس ذلك ظلما منه تعالى لهم لانه مالك الملك يتصرف فى ملكه كيف يشاء
وهذا امر جار على اصول الاشعرية واما على اصول المعتزلة القائلين بالحكمة
والسفه وبان التصرف فى ملكه انما يصح اذا كان على وفق الحكمة ويستحسنه
العقول البشرية فلا يصح اصلا واما على اصول الماتريدية القائلين بالحكمة
والسفه فيمكن جريانه ايضا لقولهم بان حسن المستحسنات يجوز ان
يكون مجهولا لنا الا انى رأيت عبد الله النسفى يقول فى شرحه على العمدة
وسماه اعتمادا بان التصرف فى ملكه انما يستحسن اذا كان على وفق الحكمة
واذا لم يكن على وفق الحكمة يكون سفها ونحا نحوه كثير من الماتريدية فكل
من الآيتين يقوى مسلك الاشاعرة قال صاحب الكشاف ان الله لا
يظلم الناس شيئا اى لا ينقصهم شيئا مما يتصل بمصالحهم من بعثة الرسل
وانزال الكتب ولكنهم يظلمون انفسهم بالكفر والتكذيب ويجوز ان يكون
وعيدا للمكذبين يعنى ان ما يلحق بهم من العذاب يوم القيمة لاحق بهم
على سبيل العدل والاستيجاب ولا يظلمهم الله تعالى به ولكنهم ظلموا انفسهم
باقتران ما كان سببا فيه انتهى قال صاحب الانتصاف تأويله الاول اعتزال
من وادى ايجاب رعاية المصالح على الله تعالى حتى لو لم يراعها لكان ظلما
وقد سبق ابطال هذه القاعدة فالتأويل هو الثانى والله اعلم قال
مولانا سنان بسلب حواسهم وعقولهم اى لو سلبها منهم ان اريد بالناس
المكذبون كما صرح به او لا يظلمهم فيمن سلبها منهم ان عمم لكل لانه يتصرف
فى ملكه على ما يشاء انتهى وهو كلام يشعر بالاختلال والاضطراب والله اعلم

قال مولانا العلامة ان الله لا يظلم الناس شيئا باخلال شئ من اسباب
كمالهم ووسائل اهتدائهم كنقص حواسهم وسلب عقولهم وبصائرهم
واهمالهم سدى بلا تنبيه ببعثة الرسل وانزال الكتب ولكن الناس انفسهم
يظلمون بترك استعمال مشاعرهم وعدم التفكر والتفهم بعقولهم والنظر
والاعتبار ببصائرهم والذهول عن الوحى بالانهماك فى شهواتهم او لا يظلمهم
بالتعذيب كفرهم وعنادهم يوم القيمة فانه عدل ولكن الناس انفسهم
يظلمون باقتراف اسبابه واستيجابه فعلى هذا الوجه هو وعيد لهم و
على الاول تنبيه على ان كونهم بمنزلة الصم والعمى من عدم استعمالهم آلات
الاهتداء فيما خلقت له لا لان اسباب الهداية مفقودة وعلى الوجهين
تذييل لسابقه انتهى قلت اراد مولانا التعريض للمص حيث يشعر كلامه
بسلبه تعالى منهم عقولهم وحواسهم ومع ذلك لم يظلم تعالى اياهم بذلك
وليس هذا التعريض مقصورًا على المص فقط بل هو تعريض للزمخشرى ايضا
لان سبكهما متوافقان حيث قال اتطمع انك تقدر على اسماع الصم ولو
انضم الى صممهم عدم عقولهم الخ او تحسب انك تقدر على هداية العمى
ولو انضم الى فقد البصر فقد البصيرة الخ ثم ان سبكهما موافق لما روى
عن ابن عباس حيث قال فى قوله تعالى ولو كانوا لا يعقلون يريد انهم شر
من الصم لان الصم لهم عقول وقلوب وهؤلاء قد اصم الله قلوبهم انتهى
وكذلك ان سبكهما مؤيد بالفتح بقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ثم ان اعظم العوايق المحققة فى تقرير العلامة
هو انه يلون النظم الشريف ح مشعرا بحسب المفهوم اذا وقع سلب
عقولهم وحواسهم تحقق الظلم على مؤاخذتهم وتعذيبهم فى الدنيا والآخرة
وهو مخالف لاصول الاشعرية وانما يوافق هذا النسق لاصول اهل الاعتزال
قال مولانا ابن تمجيد قوله بسلب حواسهم وقوله بافسادها وتفويت
منافعها تقييد للظلم فى الموضعين مع ان الظاهر الاطلاق نظرًا الى سياق
الكلام انتهى قلت وهو كلام خال عن التحصيل من وجوه عديدة يظهر ذلك
بالتامل قوله بافسادها وتفويت منافعها عليهم ضمير افسادها ومنافعها
للحواس والعقول لانهم افسدوا عقولهم بمتابعة الالف والتقليد ومتابعة
اوهامهم الفاسدة وفوتوا منافعها عليهم بهاتين المتابعتين
فلا جرم حرموا منافع حواسهم وعقولهم باختيارهم الالف والتقليد و
متابعة الاوهام قوله وفيه دليل على ان للعبد كسبا وانه ليس مسلوب
الاختيار بالكلية اى وفى قوله تعالى ولكن الناس انفسهم يظلمون ثم
قوله ليس مسلوب الاختيار بالكلية فيه اشارة الى قول المحققين من
الاشاعرة وهو انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اى لا تفويض
مثل ما قال به المعتزلة حيث يقولون ان الفعل الاختيارى للعبد مفوض
الى اختيار العبد بحيث يخرجه بذلك التفويض عن كونه معدومًا الى كونه

الى كونه موجودًا على سبيل الاستقلال من العبد ولا جبرى ولا جبر مثل ما
قال به الجبرية المحضة كانوا يقولون بانه لا اختيار للعبد فيما صدر منه
من الافعال بل تلك الافعال مثل حركة العروق الضاربة فيه ومثل
حركة اغصان الشجر يحركها الرياح وفى قول المص بالكلية تلميح الى ان
العبد مسلوب الاختيار فى الجملة وانه مجبور فى الجملة عند اهل الحق
وقد كان الامام يذكر كثيرا فى تفسيره الكبير فى مواضع متعددة انه لا
الزام للمعتزلة مثل دليل الداعى الموجب ودليل العلم الازلى وكان يقول
فيه مرارًا كلما احتج المعتزلة علينا بالمدح والذم والثواب والعقاب
فى نفيهم الجبرية بالكلية من العباد نعارضهم بهذين الدليلين وهما
يردان عليهم بحيث لا يقدرون دفعهما عن انفسهم وكان يقول فى
حق الزمخشرى انه راجل فى فن الكلام مع انه يداخل فيه جرحا ونقضا
وابراما ولم يعلم المسكين ان كبراء مذهبه وعظماء نحلته عجزوا فى مسئلة
الجبر لمعرفتهم بصعوبتها فانى يتأتى لهذا المسكين الفضولى الراجل فى
فن الكلام المداخلة فى مثل هذه المسئلة انتهى ملخصا وقد سبق منا
الكلام فيه بما لا مزيد عليه قال فى شرح المقاصد نقل عن بعض اذكياء
المعتزلة انه كان يقول هما يعنى الداعى والعلم الازلى عدوان للاعتزال
والا فقد تم الدست لنا انتهى قوله كما زعمت المجبرة ليس معنى المجبرة ههنا
من يقول بان افعال العباد الاختيارية بخلق الله تعالى وايجاده لان
ذلك قول اهل الحق قاطبة واهل الاعتزال يعبرون بذلك اهل الحق ويقولون
هم مجبرة بل المراد منهم ههنا من يقول بان الافعال الاختيارية الظاهرة
من العبد مجبورون فيها صدرت عنهم بالاضطرار مثل حركات العروق
الشريانية ومثل اغصان الاشجار التى يحركها الرياح ورئيس هذه الطايفة
جهم بن صفوان الترمذى وهم فى مقابلة اهل الاعتزال مقابلة تامة
لانهم يسندون افعالهم الى قدرتهم بحيث لا مدخل فيها لقدرة الله تعالى
وهم يقولون انها بقدرة الله تعالى وحدها بحيث لا مدخل فيها لقدرة
العبد وكسبه واختياره والعجب كل العجب ان ابا الهذيل العلاف مع انه
رئيس اهل الاعتزال وشيخ النظام والجاحظ وغيرهما من كبرائهم كان يقول
بان الافعال الظاهرة من اهل الجنة واهل النار ليست باختيار وكسب منهم
بل هم مجبورون فى ذلك ولذلك يقولون لابى الهذيل جهمى الآخرة تنبيه
ومما يجب ان يعلم ان المرجئة تطلق اطلاقين مثل المجبرة احدهما
ارجاء ممدوح يتصف به اهل الحق والآخر ارجاء مذموم يتبرء عنه اهل
الحق ويقدح فى من اتصف به فالمذموم هو من يقول لا يضر مع الايمان
ذنب فهو مغفور قطعًا سواء كان صغيرة او كبيرة والممدوح هو من لا يقطع
فيمن يقترف بالذنوب والاثام ومات بلا توبة بل هو فى مشية الله تعالى
ان شاء عذبه وان شاء عفى عنه وغفر له وعلى هذه العقيدة عامة الصحابة

والتابعين وعامة المحدثين وما ورد في كتب الجرح والتعديل لاهل الحديث
في جرح راوي حديث وقدح روايته هو من يقول بالارجاء هو الارجاء
المذموم الذي عرفته لا الارجاء الذي لا يقطع صاحب بعفو ولا عذاب
لانه اتصف به امامنا ابو حنيفة وعامة المجتهدين مثل الاوزاعي
والسفيانان واسحق بن راهويه ومالك والشافعي واحمد وابن جرير
الطبري رضي الله تعالى عنهم ونفعنا الله تعالى ببركاتهم وبركات علومهم
قال مولانا ابو السعود ان الله لا يظلم اشارة الى ما حكي عنهم من عدم
اهتدائهم الى طريق الحق وتعطل مشاعرهم من الادراك ليس لامر مستند
الى الله عز وجل من خلقهم مؤفي المشاعر ونحو ذلك بل انما هو من قبلهم
اي لا ينقصهم شيئا مما ينط به مصالحهم الدينية والدنيوية وكمالاتهم
الاولوية والاخروية من مبادي ادراكاتهم واسباب علومهم من
المشاعر الظاهرة والباطنة بل يوفيهم ذلك من غير اخلال لشيء اصلا
انتهى قلت يشعر تقريره انه سلك مسلك مولانا العلامة في تخطئته
الزمخشري والمص وقد سبق الجواب منا آنفا فتذكر ثم بعد ذلك في
كلام مولانا ابي السعود في تقريره انظار الاول انه قال اولا في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك بيان لكونهم مطبوعا على قلوبهم بحيث لا سبيل
الى ايمانهم انتهى والسلوك المذكور آب عن هذا كما لا يخفى والثاني ان
لا ينقصهم شيئا مما ينط به مصالحهم الدينية والدنيوية الخ يشعر
بالاعتزال ورعاية المصالح كما عرفت من قول صاحب الانتصاف الثالث
ان قوله ما حكي عنهم من عدم اهتدائهم الى طريق الحق وتعطل مشاعرهم
من الادراك ليس لامر مستند الى الله تعالى من خلقهم مؤفي المشاعر وانما
هو من قبلهم كلام آب عما استقر عليه رأي المحققين من الاشاعرة
ان التأثير الحقيقي لم يتحقق فيما سوى الله تعالى وانه لا مؤثر الا الله
تعالى بل هو يوهم كلام الخصم وان الذي يرى من الاسباب انما هي اسباب
عادية لا حقيقية والسبب الحقيقي هو الله تعالى فلا يستند شيء خيرا وشرا
حقيرا كان او جليلا الى غير الله تعالى قال تعالى ويوم نحشرهم كان لم يلبثوا
الا ساعة من النهار في تفسير ابي الفرج فيه قولان احدهما كان لم يلبثوا في
قبورهم قاله ابن عباس والثاني في الدنيا قاله مقاتل قال الضحاك قصر
عندهم مقدار الوقت الذي بين موتهم وبعثهم فصار كالساعة من
النهار لهول ما استقبلوا من امر البعث والقيامة **قوله** يستقصرون
مدة لبثهم قال مولانا سنان هذا هو الحق لا ما قاله الزمخشري من
يستقربون وقت لبثهم في الدنيا لانها مع خلاف المقصود انتهى وهو
كلام خال عن التحصيل اذا لم يظهر الفرق المعتد به بينهما وما اورده في
الهامش لبيان ذلك لا يستدعيه نعم قول المص اظهر لا ان قوله هو الصحيح
وقول الزمخشري هو الفاسد كما يشعر به كلامه **قوله** في الدنيا او القبور

او القبور الاولى تقديم قول ابن عباس على قول مقاتل **قوله** وهو حال
اخرى مقدرة لان التعارف لا يحصل وقت حدوث الحشر بل يكون بعد
الحشر واجتماع بعضهم مع بعض فكانه قيل ويوم نحشرهم مقدرا تعارفهم
بينهم قال مولانا سنان ولكن لا حاجة الى التقدير لان الظاهر عدم
تأخر التعارف عن الحشر بزمان كثير بل يستعقب له وبمثله لا يجعل الحال
مقدرة قلت وتبعه الشهاب في ذلك قال الامام الواحدي يتعارفون
بتوبيخ بعضهم بعضا يقول كل فريق للآخر انت اضللتني يوم كذا وانت
كسبتني دخول النار بما علمتني وزينته لي **قوله** ويجوز ان يكون حالا من
الضمير في يتعارفون على ارادة القول في الكشاف قد خسر على ارادة القول
اي يتعارفون بينهم قائلين ذلك او هي شهادة من الله تعالى على
خسرانهم والمص قدم ما اخره واخر ما قدمه ثم لم يكتف بمجرد التأخير
بل ذكره مقرونا بعنوان التزييف والتضعيف في تفسير الطبري بقول
الله عز وجل قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين انتهى وفي
تفسير ابن الجوزي قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله هو من قول الله عز وجل
لا من قولهم فظهر ان التفسير الاول في المصنف هو هو **قوله** لطرق استعمال
ما منحوا من المعاون في تحصيل المعارف فاستكسبوا بها جهالات اي
حرموا الاهتداء الى طرق استعمال ما اعطوا من العقل والحواس والمعاون
بفتح الواو جمع معونة وهو ما يستعان به من الآلات واستكسبوا اي
طلبوا الكسب او بالخوافيه **قوله** بنصرتك يشير الى ان الارادة بصرية
لا قلبية ولذلك لم يتعد الا اثنين **قوله** وهو جواب نتوفينك اي فالينا
مرجعهم جواب نتوفينك **قوله** وجواب نرينك محذوف مثل فذاك اي
فالمقصود ذاك او فذاك مطلوبك او فذلك واقع وحذف المبتداء و
الخبر في جواب الشرط كثير وليس الجواب هو المذكور بدون تقدير شيء حتى يعترض
عليه بان فذاك اسم مفرد وليس فيه اسناد فلا ينعقد منه جواب الشرط
في حاشية الشيخ ذكريا وههنا وجه آخر قيل وهو الاظهر بان يكون فالينا
مرجعهم جواب كل واحد منهما اي نرينك ونتوفينك **قوله** ذكر الشهادة
واراد نتيجتها ومقتضاها يريد ان شهادة الله تعالى على الخلق بكونه
رقيبا عليهم وحافظا لهم عليهم امر دائم في الدارين وثم يقتضي حدوثه فلذا
جعلت مجازا عن لازمها لان اطلاعه تعالى على افعالهم القبيحة مستلزم
للجزاء والعقاب وثم للترتيب والتراخي في الكشاف فان قلت الله شهيد
على ما يفعلون في الدارين فما معنى ثم قلت ذكرت الشهادة والمراد مقتضاها
ونتيجتها وهو العقاب كانه قال ثم الله معاقب على ما يفعلون في تفسير
ابي الفرج قال الفراء ثم ههنا عطف ولو قيل معناها هناك الله شهيد كان
جائزا وقال غيره ثم ههنا بمعنى الواو وقرأ ابن ابي عبلة ثم الله شهيد
بفتح الثاء يراد به هنالك الله شهيد انتهى قال الامام فيما سيجيء من قوله

تعالى اثم اذا ما وقع امنتم به اثم اهنالك وحينئذ وليس بحرف عطف انتهى
فعلى هذا قول الفراء ولو قيل معناها هنالك الله شهيد كان جائزا اى ان
ثم ظرف لشهيد فيكون الكلام مثل قراءة ابن ابى عبلة فى المعنى ويشعر كلامى
الفراء والثعلبى ان كلمة ثم بضم الثاء كما يجيئ للعطف ويكون حرفا يجيئ
للظرف ويكون اسما لكن قال ابو حيان قال الطبرى فى قوله اثم بضم الثاء
ان معناه اهنالك قال وليست ثم هذه التى تأتى للعطف انتهى وما قاله
ان ثم ليست ههنا للعطف دعوى واما قوله ان المعنى اهنالك فالذى
ينبغى ان يكون تفسير معنى لا ان ثم المضمومة الثاء معناها معنى هنالك
انتهى يشعر كلام ابى حيان هذا ان ثم بضم الثاء لا يجيئ فى كلام العرب بمعنى
هنالك والله اعلم بحقيقة الحال قوله ومؤد شهادته على افعالهم يوم القيمة
عطف على قوله مجاز عليه فى الكشاف ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته
على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم
شاهدة عليهم ثم ان المص اسقط فى تقريره الوجه الثانى امرين مذكورين
فى سبك الزمخشرى احدهما صيغة التمريض والثانى حين ينطق ولعل الثانى
للاختصار ولعل الاول ان الشهادة لم تخرج ح عن حقيقة قوله وقيل
معناه الكل امة يوم القيمة رسول تنسب اليه الخ هذا قول مجاهد ذكره
ابن جرير مسندة الى مجاهد واقتصر على هذا الوجه وذكر غيره انه قول مقاتل
ايضا والامام الواحدى اقتصر على الوجه الاول ولم يذكر الثانى فعلى ذلك
كان على المص ان يسقط من البين كلمة التضعيف فى الوجه الثانى وان يورده
مثل الوجه الاول بدون اشعار التضعيف قال مولانا العلامة فاذا
جاء رسولهم بالبينات فكذبوه قضى بينهم بالقسط بالعدل فانجى
الرسول ومن امن به واهلك المكذبون وذلك لالزام الحجة لقوله وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهم لا يظلمون بالعقاب فى الآخرة بعد
العذاب فى الدنيا لانه جزاء سيئاتهم والتعذيب فى الدنيا لا يكون مكفرا
فى حق الكافر وعلى هذا هو تأسيس لا تأكيد فالعاطف اصاب المحز بخلاف
ما قيل معناه لكل امة يوم القيمة رسول تنسب اليه فاذا جاء رسولهم
الموقف ليشهد عليهم بالكفر والايمان قضى بينهم بانجاء المؤمن وعقاب
الكافر كقوله وجيئ بالنبيين والشهداء وقضى بينهم فانه ح يتعين
التأكيد فالعاطف يكون واقعا بين الشجر ولحائه انتهى وهو كلام ساقط
منشاؤه التساهل فى المراجعة الى تفاسير اصحاب الروايات وكتب الاحاديث
قال تعالى ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين فى الوسيط ولما
اخبرهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى واما نرينك بعض
الذى نعدهم قالوا متى هذا العذاب الذى تعدنا وهو قوله تعالى متى هذا
الوعد الآية فى تفسير ابى الفرج فى القائلين قولان احدهما الامم المتقدمة
اخبر عنهم باستعجال العذاب لانبيائهم قاله ابن عباس والثانى انهم المشركون

المشركون الذين انذرهم نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قاله ابو سليمان
وفى المراد بالوعد قولان احدهما العذاب قاله ابن عباس والثانى قيام
الساعة ان كنتم صادقين انت واتباعك قوله استبعاد له واستهزاء به
فى الكشاف متى هذا الوعد استعجال لما وعدوا من العذاب انتهى فسبك
الزمخشرى مقصور على قول ابن عباس فى ان المراد من الوعد هو العذاب
وسبك المص شامل لقول ابن عباس ولقول من يقول بان المراد به
قيام الساعة هكذا قيل لكن قول المص فاستعجل فى جلب العذاب اليكم
يعين الاقتصار لا ان يقال يريد فيه مثلا وقد فسر الامام محمد بن جرير
الطبرى الآية بالقولين معا فالاولى والاحسن ذلك قوله او ولكن ما
شاء الله من ذلك كائن قال الامام المعتزلة احتجوا بقوله قل لا املك
لنفسى ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على كون
العبد مستقلا بهما والجواب قال اصحابنا هذا الاستثناء منقطع و
التقدير ولكن ما شاء الله من ذلك لكائن انتهى فى الكشاف لا املك
لنفسى ضرا من مرض او فقر ولا نفعا من صحة او غناء الا ما شاء الله استثناء
منقطع اى ولكن ما شاء الله من ذلك كائن فكيف املك لكم الضر وجلب
العذاب انتهى فهذا الكلام من الزمخشرى مشعر بان الزمخشرى لم يوافق
قومهم فى الاحتجاج بهذه الآية بان يحمل الاستثناء فيها على الاستثناء
المتصل وقد سبق مثله من الزمخشرى غير مرة والاحسن للمصنف ايضا
ان يقتصر على الاستثناء المنقطع ويترك ههنا المتصل اتباعا لاهل السنة
قال مولانا ابو السعود وتقديم الضر لما ان مساق النظم لاظهار العجز
عنه واما ذكر النفع فلتوسيع الدائرة تكملة للعجز وما وقع فى سورة الاعراف
من تقديم النفع للاشعار باهميته والمقام مقامه والمعنى انى لا
املك شيئا من شؤونى رد او اراد مع ان ذلك اقرب حصولا فكيف
املك شؤونكم حتى اتسبب فى عذابكم الموعود الا ما شاء الله استثناء
منقطع اى ولكن ما شاء الله كان وحمله على الاتصال على معنى الا ما شاء
الله ان املكه يأباه مقام التبرى عن ان يكون له عليه السلام دخل
فى اتيان الوعد فان ذلك يستدعى بيان كون المتنازع فيه مما لا
يشاء الله ان يملكه عليه السلام يريد مولانا ان هذا المقام يستدعى
ذلك لا محالة مع ان حمله على الاتصال على معنى الا ما شاء الله ان املكه
لاطلاق هذا المعنى وشموله فى نفسه يفهم منه ان يملك عليه السلام
ذلك المتنازع فيه الذى هو جلب العذاب اليهم مع ان هذا المقام مقام
التبرى عن ان يكون له دخل فى ذلك المتنازع فيه فضلا عن كونه مالكا له
والحاصل ان التبرى يستدعى نفى مدخليته عليه السلام فى ذلك وان
ينسلب عنه مشية الله ان يملك عليه السلام ذلك والحمل على الاتصال
يفهم منه خلافه ثم قال مولانا وجعل ما عبارة عن بعض الاحوال المنوطة

بالافعال الاختيارية المفوضة الى العباد على ان يكون المعنى لا املك
لنفسى شيئا من الضر والنفع الا ما شاء الله ان املكه منهما من الضر
والنفع المترتبين على افعالى الاختيارية كالضر والنفع المترتبين على الاكل
والشرب عدما و وجودا التعسف ظاهر انتهى قلت كل من كلامى مولانا
الاول والثانى كلام خال عن التحصيل اما ما يشعر به تقريره فى كلامه
الاول من ان التبرى يستدعى نفى مدخلية عليه السلام فى ذلك
مسلم ولا ينفع مولانا ولا يضر المصنف وما يشعر به تقريره فيه و
الحمل على الاتصال يفهم منه خلافه غير مسلم اذ لنفسى الواقع فى قوله
تعالى لا املك لنفسى الخ مشعر بعدم تملكه النفع والضر لنفسه فبعد
الاستثناء الاتصالى انه يملك النفع والضر لنفسه فقط لا لغيره ومع
هذا لا يكون ذلك الا بمشية الله فعدم مشية الله تعالى عدم تملك
نفعه عليه السلام وخيره لغيره على حاله بحيث لا يأباه ما ذكره المص
من الحمل على الاتصال واما ما يشعر به تقريره فى كلامه الثانى من ان من
جعل ما عبارة الخ اخرج النظم الشريف عن ظاهره وحمله على معنى هو بعيد
عن مساق النظم الشريف غاية البعد فرية بلا مرية اذ ما ذكره الجاعل لا
يأبى عنه النظم الشريف كما لا يخفى على من هو عارف باساليب الكلام بناء
على ان الافعال الاختيارية يدخل فيها الطاعة والمعصية وذكر الاكل
والشرب فى قوة مثلا فالكسب الذى يثبته اهل الحق يمكن ان يصحح الحمل
على الاتصال فغاية الكلام فى هذا المقام ان المص فى حمله الاستثناء
على الاتصال ترك الاولى والاحسن لانه اورد ما يأبى عنه سبك
النظم الشريف كل الاباء قال مولانا سنان الا ما شاء الله ان املكه يعنى
ان هذا الاستثناء يحتمل الاتصال بان يقصد اخراجه عن الحكم المذكور
والانقطاع باثبات حكم آخر وخصه الزمخشرى بالثانى لا لان الاول
لا يحتمله الكلام بل لانه لا يناسب المقام لان كمال الرد بطلبهم استعجال
العذاب بان يقال ليس هذا بيدى بل هو بيد الله وان ما يشاء الله فهو
كائن لا بانه لا املكه الا بتقدير مشيته تعالى لان فيه اعترافا بتملكه
فى الجملة ومقصود المص مجرد بيان احتمال الوجهين وانما قدم كونه متصلا
لانه اهم بالبيان لا لرجحانه انتهى وههنا نظر من وجوه احدها فى قوله لان
فيه اعترافا بتملكه فى الجملة والثانى فى قوله ومقصود المص مجرد بيان احتمال
الوجهين والثالث فى قوله لانه اهم بالبيان لا لرجحانه ووجه الجميع يعرف
مما ذكرنا فى تزييف قولى مولانا ابى السعود قوله وجواب الشرط محذوف
وهو تندموا على الاستعجال وتعرفوا خطاءه قال ابو حيان هذا التقدير غير
سائغ لان الجواب انما يقدر مما تقدم لفظا او تقديرا فالذى يسوغ
ان يقدر ههنا فاخبرونى لانه من معنى ارايتم وذكر الطيبى نحوه قوله
ويجوز ان يكون الجواب ماذا كقولك ان اتيتك ماذا تطعمنى ويكون الجملة

من الاطعام كما يشعر به حواشى
الكشاف وفى نسخة القاضى
تعطينى من الاعطاء

الجملة متعلقة بارايتم قال ابو حيان غير صحيح لان جواب الشرط اذا كان
استفهاما فلا بد من الفاء لا يجوز حذفه الا فى ضرورة قال وقوله كقولك
ان اتيتك ماذا تعطينى هو من تمثيله لا من كلام العرب وقوله كيف يصح
مع جعلها جوابا للشرط قال وان عنى بالجملة جملة الشرط فارايتم بمعنى
اخبرونى يطلب متعلقا مفعولا ولا يقع جملة الشرط موقع مفعول اخبرونى
قوله او قوله اثم اذا ما وقع امنتم به قوله بالنصب عطف على ماذا بعد قوله
ويجوز ان يكون الجواب قال ابو حيان هذا ايضا غير صحيح لما ذكرنا من
وجوب الفاء وايضا فهى معطوفة بثم والمعطوفة لا يصح ان تقع جوابا
للشرط وايضا فان ارايتم يحتاج الى مفعول ولا يقع جملة الشرط موقعه
واجاب السفاقسى عن هذا والذى قبله بان مراد الزمخشرى انه جواب
الشرط معنى لا اعرابا والجواب على الوجهين محذوف ولهذا جعل جملة فماذا
باقية على تعلقها بارايتم وههنا تحقيق بديع للعلامة الطيبى وقال فى
آخره وهذا من عويصات الكشاف فلما يخوض الا المرتاض فى علمى المعانى و
البيان فمن اراد الوقوف فليراجع اليه ونحن تركناه حذرا الاطالة قال الامام
الثعلبى اثم اهنالك وحينئذ وليس بحرف عطف انتهى يشعر هذا بان ثم كما
يكون حرف عطف يكون اسما بمعنى هنالك كما تقدم فى الوسيط كان المشركون
يقولون نكذب بالعذاب ونستعجله ثم اذا وقع امنا به فقال الله تعالى
موبخا لهم اثم اذا ما وقع العذاب وحل بكم امنتم به فلا يقبل منكم الايمان
ويقال لكم الآن وقد كنتم الآية قوله ارادة القول اى قيل لهم اذا امنوا
بعد وقوع العذاب الآن امنتم به فى تفسير ابى الفرج كانوا يقولون نكذب
بالعذاب ونستعجله ثم اذا وقع العذاب امنا به فقال الله تعالى موبخا لهم
اثم اذا ما وقع العذاب امنتم به اى هنالك تؤمنون فلا يقبل منكم الايمان
ويقال لكم الآن تؤمنون به فاضمر تؤمنون به مع الآن قوله والاظهر ان
الاستفهام فيه على اصله لقوله ويستنبئونك وقيل انه للانكار ويؤيده
انه قرئ الحق هو الخ فى حاشية التفتازانى عند قوله احق هو من قبيل اقائم
زيد فيحتمل الوجهين ولما كان زعمهم الجزم بالبطلان لم يكن الاستفهام
على حقيقته بل لما يليق بحالهم من الانكار والاستهزاء انتهى قال مولانا
سنان ولا يخفى ان هذا انما يتوجه ان لو كان القائل به المذكورين
واما اذا كان غيرهم كما اشار اليه بقوله قاله حيى بن اخطب فلا لان
المناسب للاول فى حقيقة الاستعلام واسناد الفعل الى ضمير الجمع من قبيل
اسناد فعل البعض الى الكل او المراد حيى ومن جاء معه من اتباعه قوله ولا
يخفى ان هذا انما يتوجه ان لو كان القائل به المذكورين يعنى مشركى مكة ثم
ذهب الاستفهام عن حقيقته لما نشأ عن زعمهم الجزم بالبطلان و
هذا الزعم والجزم يتحقق فى كل واحد من الفريقين اعنى مشركى مكة وحيى بن
اخطب واشياعه فلا وجه ويحتمل الاستفهام على المجاز فى كل واحد من التقديرين

اما على تقدير كون القائلين مشركى مكة فلاعترافه به واما على تقدير
كون القائلين حيى واشياعه فنا فقوا يهود المدينة قال الله تعالى فى
حقهم واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون
وقد حكى الله تعالى عنهم اذا قالوا ما انزل الله على بشر من شئ وانهم قالوا هؤلاء
اهدى من الذين امنوا سبيلا يعنى هؤلاء مشركوا مكة واليهود من واد
واحد فى انكار ديننا وشدة عداوتنا كما قال الله تعالى فى حقهم ولتجدن
اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا وقوله واما اذا كان
غيرهم كما اشار اليه بقوله قاله حيى بن اخطب فلا كلام خالى عن التحصيل
لما تحققت من حال منافقى يهود المدينة خصوصا حيى فانه اشد عداوة
وتمردا وسعيا فى اطفاء نور الله من المام بما ذكره ايمة السير والطبقات
يصدق ما قلنا وما ذكره لاثبات ما زعمه بقوله لان المناسب للاوفاق
حقيقة الاستعلام كلام فى غاية السقوط تنبيه ما ذكرنا فى المناظرة مع
مولانا من الاحتمال التقديرين مبنى على مجرد التسليم مماشاة على مذاقه
والا فكلام الزمخشرى مشعر بالقول الاول فقط حيث قال والضمير للعذاب
الموعود اى الضمير فى احق هو فكان ينبغى على التفتازانى ان يكون جاريا
على هذا المهيع ثم اعلم انى لم اظفر فى الكتب التى عندى من التفاسير المبتنية
على الروايات كون قائل هذا القول حيى ابن اخطب مع شدة التنقير
وصريح كلام الامام محمد بن جرير هو ان القائلين هم المشركون مع الاقتصار
عليه ومن بعده مثل الثعلبى والواحدى والبغوى وابى الفرج وغيرهم و
ان لم يصرحوا به الا ان كلا منهم مشعر بذلك حيث اتفقوا فى تفسير ضمير
هو وضمير انه بالبعث والعذاب واهل الكتاب من اليهود والنصارى لم
ينكروا البعث والعذاب وانهم يشنعون على من انكرهما فعلى هذا يكون قول
المص من الوعد او ادعاء النبوة اشارة الى قولين احدهما قول هؤلاء الاعلام
والمراد من الوعد الوعد بالبعث والعذاب والثانى القول الذى ذكره
بكلمة او فقوله قاله حيى الخ ناظر ومنوط الى هذا القول الثانى فقط فاعلم
ذلك قال تعالى قل اى وربى فى تفسير التيسير واى لا يقال الا مع الايمان
ولا يذكر على الافراد فى الكواشى نقلا عن ابن قتيبة اى بمعنى بلى ولا تاتى
فى القسم الاصلية وتكون اى بمعنى نعم فى القسم خاصة كهل بمعنى قد فى
الاستفهام خاصة انتهى ولا يخفى ان ما فى التيسير موافق لما نقله ابو الفرج
عن القتيبى ومخالف لما نقله عنه صاحب الكواشى وكذلك نقل الكواشى
عن ابن قتيبة مخالف لنقل ابن الجوزى عنه حيث انه نقل عنه ان اى بمعنى
بلى مثل على ونقل الكواشى عنه انه بمعنى بل مثل هل وكل من النسختين عندى
فى غاية الصحة حتى ان نسخة ابن الجوزى قرئت عليه وفيه خطه بيده
لكن ما نقله الكواشى هو الموافق لما نقله الاكثر عنه والرسمان متقاربان
والله اعلم قوله وقيل كلا الضميرين للقرآن لم اظفر على ذلك فى كتب من

اما قال فاعلم ذلك اشارة الى ان
قوله بقوله بجدا وباطل نفرل به
جار فى كل من القولين لا يختص
بالقول الثانى والضمير المتصل
فى قاله راجع الى ادعاء النبوة
اى احق ما تدعيه من النبوة
ففى كلام المص تعقيد
محل ٥

من يقول على روايته والله اعلم قوله واى بمعنى نعم وهو من لوازم القسم
وقول القتيبى على كل من النقلين يؤيد حمل الاستفهام المذكور على
الانكار والتنفى قوله ولذلك يوصل بواو فى التصديق فيقال اى والله
ولا يقال اى وحده فى الكشاف وسمعتهم يقولون فى التصديق ايو
فيصلون بواو القسم ولا ينطقون به وحده قال ابو حيان لا حجة
فيما سمعه الزمخشرى من ذلك لعدم الحجة فى كلامه لفساد كلام العرب
اذ ذاك وقبله بازمان كثيرة قال تعالى وما انتم بمعجزين اى بفائتين
من العذاب لان من عجز عن شئ فقد فاته كذا فى المعالم وفى تفسير
جرير الطبرى وما انتم بمعجزين الله اذا اراد ذلك بكم بهرب وامتناع
بل انتم فى قبضته وسلطانه وملكه اذا اراد فعل ذلك بكم فاتقوا الله
فى انفسكم فى تفسير ابى الفرج وما انتم بمعجزين قال الزجاج لستم ممن يعجز
اى يجازى على كفره قال تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما فى الارض لافتدت به
واسروا الندامة لما رأوا العذاب ظلمت اشركت لافتدت به لبذلته
لدفع العذاب عنها واسروا الندامة لما رأوا العذاب اى اخفى الرؤسا
فى الكفر الندامة من الذين اضلتهم وستروها عنهم هذا قول عامة
المفسرين واهل التأويل كذا فى الوسيط والامام محمد بن جرير ايضا
كذا فى اسروا اخفاء الرؤساء عن وضعائهم وسفلتهم واقتصر هذا
على الوجه والواحدى اقتدى به فى الاقتصار وفى تفسير ابى الفرج ولو
ان لكل نفس ظلمت قال ابن عباس اشركت لافتدت به عند نزول العذاب
واسروا الندامة يعنى الرؤساء اخفوها من الاتباع وقضى بينهم اى بين
الفريقين وقال آخرون منهم ابو عبيدة والمفضل اسروا الندامة بمعنى
اظهروها لانه ليس بيوم تصنع ولا تصبر والاسرار من الاضداد يقال
اسررت الشئ خفيته واسررته اظهرته قال الفرزدق ولما
رأى الحجاج جرد سيفه اسر الحرورى الذى كان اضمرا يعنى اظهر
فعلى هذا القول اظهروا الندامة عند احراق النار لهم لان النار الهتهم
عن التصنع والكتمان وعلى الاول كتموها قبل احراق النار اياهم قوله بالشرك
او التعدى على الغير ومن المتأملين حول القبيل والقال لذهوله عن حقيقة
الحال من قال الظاهر انه اراد بالشرك مطلق الكفر اذ لا وجه للتخصيص
بنوع منه وانه عمم الظلم لكلا نوعيه الا انه خص المراد من الظلم على النفس
لكن الظاهر اما ابقاؤه على اطلاقه ليتناول سائر المعاصى المستوجبة للعذاب
كما فعله الزمخشرى ومن اقتفى اثره او يخصص الظلم بالكفر جريا على مقتضى
السياق كما فعله ابو حيان انتهى والعجب كل العجب ان من ليس له المام
بصناعة الحديث وذاهل عن اصول الحديث والتفسير يتصدى للكلام فى
تفسير القرآن العظيم كما هو الدأب لاهالى بلادنا بلاد الروم وقد كان
تفسير الصحابى على القول المنصور فى حكم الحديث المرفوع سيما اذا كان

القائل مثل ابن عباس الذى هو امام الائمة فى التفسير اما رأيت ان القائل
ما ذكره الامام البخارى فى صحيحه الذى هو اشهر كتب الحديث واصحها
من حديث علقمة عن ابن مسعود قال لما نزلت هذه الآية الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم شق ذلك على اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فقالوا يا رسول الله اينا لم يلبس ايمانه بظلم فقال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه ليس بذلك الا تسمع الى قول لقمان ان
الشرك لظلم عظيم قوله وقيل اظهروها كما فى الكشاف وقيل اسرها
رؤساءهم الندامة من سفلتهم الذين اضلوهم حياء منهم وخوفا من
توبيخهم انتهى والمص ترك هذا القول ولم يذكره رأسا لا بطريق الترجيح
ولا بطريق التزييف مع انه اولى الاقوال واجدرها بالذكر لما اقتصر
عليه الامام الهمام ابن جرير وقدمه على غيره الامام الواحدى والحافظ
ابو الفرج ابن الجوزى قال مولانا ابو السعود وقيل اسرها رؤساؤهم
ممن اضلوهم حياء منهم ومن توبيخهم ولكن الامر اشد من ان يعتريهم
هناك شئ غير خوف العذاب انتهى كأنه اراد بث المعذرة من جهة
المصنف على تركه هذا القول ومن جهة الزمخشرى على ذكره بصيغة التمريض
ومن جهة نفسه لاقتفائه لاثره وانى له وذلك لما تحققت من نقلنا
انفا ان الظاهر ان المعنى مقتبس من مشكوة النبوة ومعدن الفتوة
لا انه رأى من اراء الرجال كما يتوهم من كلام مولانا قوله من قولهم اسر
الشئ واشره اذا اظهره فى حاشية الشهاب واشر بالشين المعجمة بمعنى
اظهر مشهور وانما الكلام فى كون اسر بمعناه وفيه كلام فى شرح
المعلقات انتهى قلت كفى دليلا على وروده بمعناه تنصيص مثل ابى عبيدة
معمر بن المثنى ومثل المفضل بانه من الاضداد يجيئ بمعنى اخفى واظهر وقد
شهد ائمة عصر معمر فى حقه بان حلقة درسه انفع وافيد من حلقة الاصمعى
والمفضل هو الذى صنف الكتاب اولا فى الامثال العربية واقتبس من اثاره
وتواليفه مثل الميدانى مع علو كعبه ورسوخ قدمه فى العلوم العربية و
احتج واستشهد باقواله فى تواليفه قوله ليس تكريرا لان الاول قضاء
بين الانبياء ومكذبيهم فى الموقف بانجاء المؤمن بهم وعقاب الكافر بهم
وعلى ما سبق فى الوجه الثانى من الوجهين فى قوله تعالى وقضى بينهم
بالقسط وهم لا يظلمون قوله والثانى مجازاة المشركين على الشرك لان
الثانى ايضا وان كان عذاب الآخرة الا انه بيان لمجازاتهم على شركهم
الذى هو اكبر الكبائر باشد العذاب الذى هو الخلود قوله او الحكومة بين
الظالمين والمظلومين اى او المراد بالثانى هو الحكومة بين الظالمين و
المظلومين فهذا الوجه مختص بالظالمين المتعدين على الغير بان يحكم بان
هذا ظالم وذاك مظلوم ثم يحمل اوزار المظلوم على الظالم قوله والضمير
انما يتناولهم لدلالة الظلم عليهم جواب لما عسى يقال بان الضمير فى

فى بينهم وهم لا يظلمون راجع الى كل نفس ظلمت فالظاهر ان يراد بالضمير
فيهما الظالمون فقط لا الظالمون والمظلومون معا اذ لم يجر ذكر
المظلومون ظاهرا وهذا السؤال انما يرد اذا اريد بالقضاء فى وقضى
بينهم الحكومة بينهم فان الحكومة تقتضى الدعوى من جهة المظلوم
فحينئذ يجب التعميم فى الضمير للظالمين والمظلومين قوله لدلالة الظلم
عليهم اى لدلالة الظلم فى ظلمت وفى وهم لا يظلمون على المظلومين ايضا
لما ان الظلم بمعنى التعدى على الغير ههنا يقتضى فاعلا يصدر منه و
مفعولا يقع عليه فلا جرم يتناول الضمير مجموع الظالمين والمظلومين
معا لا الظالمين فقط وصاحب الكشاف اقتصر على الثانى من الوجهين
ولم يذكر الوجه الاول فالوجه الاول من المص زيادة على الكشاف وتعريض
عليه بانه ترك ما هو الاحرى والانسب لما عرفت ان بيان الظلم ههنا
بالشرك مروى عن ابن عباس وقد ذكر الزمخشرى فى اسروا الندامة
احتمالات ازيد مما ذكره المص فيه ومع ذلك اقتصر فى ارجاع الضمير على
الظالمين بمعنى التعدى على الغير ولم يذكر احتمال ارجاعه الى الظالمين لانفسهم
اعنى المشركين مع ان الاحتمال التى ذكرها فى اسروا لا يأبى واحد منها
عن ذلك فشكر الله سعى المص على معاناته واتقانه وسدد تحريره ههنا
لاصابة الصواب قال مولانا ابو السعود وتخصيص الظلم بالتعدى
وحمل القضاء على مجرد الحكومة بين الظالمين والمظلومين من غير ان يتعرض
لحال المشركين وهم اظلم الظالمين لا يساعده المقام فان مقتضاه اما
كون الظلم عبارة عن الشرك او عما يدخل فيه دخولا اوليا انتهى يريد
مولانا رحمه الله تصويب نسق المص ومسلكه ههنا وتخطئة نسق
الزمخشرى وتزييف مسلكه الا انه رحمه الله تعالى لو قال لا يساعده
الرواية بدل قوله لا يساعده المقام لكان احسن والعجب ان مولانا
العلامة قال فى قوله وقضى بينهم بالقسط اى بين الظالمين والمظلومين
لدلالة ذكر الظلم وهم لا يظلمون ليس تكريرا لان الاول قضاء حكومة
والثانى مجازاتهم على الشرك وسائر المعاصى انتهى وكأنه ظن ان السؤال
المظنون ههنا بالتكرير بين قوله وقضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون
وقع ههنا اولا بعد قوله فاذا جاء رسولهم ووقع ثانيا بعد قوله و
اسروا الندامة لما رأوا العذاب فكان مظنة التكرار فاحتاج الى الدفع
فدفعه المص بما ذكره واما اشتباه التكرار بين قوله وقضى بينهم بالقسط
وبين قوله وهم لا يظلمون فمنطوق القولين وصريحهما يكفيان فى دفع
الاشتباه بمثل هذا التكرار قال تعالى الا ان لله ما فى السموات وما فى الارض
الا ان وعد الله حق ولكن اكثر الناس لا يعلمون فى الكشاف ثم اتبع ذلك
الاعلام بان له الملك كله وانه المثيب المعاقب وما وعده من الثواب
والعقاب فهو حق وهو القادر على الاحياء والاماتة لا يقدر عليهما غيره

والى حسابه وجزائه المرجع ليعلم ان الامر كذلك فيخاف ويرجى ولا يغتر به المغترون فى حاشية الطيبى قوله ثم اتبع ذلك معطوف على محذوف اى ذكر الله ما ذكرتم ثم اتبع تلخيصه ان قوله الا ان لله ما فى السموات و الارض الآية كالتذييل لما سبق من الوعد والتحقيق اجابه مجرى التعليل يعنى تنبهوا الى انا المالك على الاطلاق فيبعد منى ان لا اوفى بوعدى وانا القادر على الاحياء والاماتة وان الرجوع الى فكيف اخلف وعدى

قال تعالى يا ايها الناس قال ابن عباس يعنى قريشا قد جاءتكم موعظة من ربكم يريد القرآن وما فيه من المواعظ التى تدعوا الى الصلاح وشفاء لما فى الصدور اى دواء لداء الجهل والقرآن مزيل للجهل وكاشف لعمى القلب وهدى بيان من الضلالة ورحمة للمؤمنين ونعمة من الله لاصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كذا فى الوسيط والوجيز وغيرهما قوله عن محاسن الاعمال ومقابحها المحاسن جمع حسن والمقابح جمع قبيح على غير قياس اى الكاشفة عن الاعمال الحسنة او الاعمال القبيحة قوله والمرغبة بالجر عطف على الكاشفة قوله والحكمة النظرية بالجر عطف على الحكمة العملية اى جامع للحكمة النظرية كما هو جامع للحكمة العملية قوله وهدى الى الحق واليقين اى دعاء الى الحق واليقين وهو مرفوع عطف على شفاء وقيل على كتاب قوله حيث انزل عليهم فنحو الخ تعليل لقوله قد جاءكم كتاب الخ قوله والتنكير فيها للتعظيم اى التنكير فى موعظة وشفاء وهدى ورحمة وقيل الظاهر ان الضمير راجع الى رحمة ولك ان تجعل تنكير ما عداها ايضا للتعظيم انتهى قلت وفيه نظر قوله فان اسم الاشارة بمنزلة الضمير قيل هذا من غرايب العربية فان المعروف فى الاشتغال اشتغاله بالضمير وكونه باسم الاشارة لم يذكره النحاة قوله فليعتنوا دل على تقديره فليفرحوا لان المفروح به معتنى بشانه قوله وفائدة ذلك التكرير اى بقوله فبذلك فليفرحوا مع ما قبله اذ التقدير بفضل الله وبرحمته فليفرحوا فبذلك فليفرحوا قوله التاكيد و البيان بعد الاجمال وايجاب اختصاص الفضل والرحمة بالفرح فالتاكيد مستفاد من التكرير والتخصيص من تقديم المعمول كما فى اياك نعبد وقوله بعد الاجمال اى فى قوله بفضل الله وبرحمته من حيث حذف متعلقه فجاء الاجمال والابهام وقوله وايجاب بالرفع عطف على التاكيد فاختصاص الفضل والرحمة بالفرح امتياز كل منهما بالفرح فالباء داخل على المقصور كما يقال فى اياك نعبد نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك وكما فى واختص بوالحرف الباء فى هذين المثالين داخل على المقصور لا على المقصور عليه قال الشريف فى حواشى الكشاف ان الاختصاص وكذا التخصيص والخصوص يقتضى بحسب مفهومه الاصلى ان يدخل الباء على المقصور عليه فيقال اختص الجود بزيد اى صار مقصورا على زيد لا يتجاوزه الى غيره ومنه قوله واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره وهذا عربى كثير الا ان الاكثر فى الاستعمال ادخال الباء على المقصور

المقصور وذلك لان تخصيص شئ بآخر فى قوة تمييز الآخر به فاستعمل فيه مجازا مشهورا فمعنى اختصاص اسم الله تعالى بفعل تمييزه من بين سائر الاسماء وافراده عنها بذلك وهو حاصل قصر ذلك الفعل عليه قال المحقق التفتازانى قد يدخل الباء فى المقصور عليه كما قال ان فى الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به والشايع العرفى هو الاول اعنى دخوله فى المقصور ولكن هذا على ذكر منك ينفعك فى مواضع وقال فى موضع آخر قوله والمعنى نخصك بالعبادة اى نجعلك منفردا بها لا نعبد غيرك وهو الاستعمال العرفى ولو قيل نخص العبادة بك كان استعمالا عرفيا انتهى فيشعر ذلك منه ان الاصل فى اللغة ان تدخل الباء على المقصور وان دخولها على المقصور عليه ليس باصل لغوى بل معنى عرفى فظهر من ذلك ان هذه المسئلة امر مختلف فيه بين هذين الحبرين فالسيد الجرجانى يقول بعكس هذا اى ان الاصل العربى دخول الباء على المقصور عليه واما دخولها على المقصور فليس باصل اللغة بل مجاز منقول عن ذلك قوله او بفعل دل عليه قد جاءتكم عطف على قوله بفعل يفسره قوله الخ اى متعلق بفعل مقدر وليس متعلق بفعل مذكور ههنا وهو قد جاءتكم موعظة من ربكم لان كلمة قل منع منه فاذا تعلق بفعل مقدر يكون المعنى قد جاءتكم موعظة وشفاء وهدى ورحمة بفضل الله ورحمته فالمراد بالرحمة الثانية غير الاولى قوله وذلك اشارة الى مصدره اى لفظ ذلك فى قوله فبذلك اشارة الى مصدره اى مصدر وهو المجيئ قوله اى فبمجيئها فليفرحوا اى فبمجيئ المذكورات التى هى فاعل جاءتكم قوله والفاء الاولى بمعنى الشرط يعنى انها داخلة فى جواب شرط مقدر ويدل على ذلك قوله كانه قيل الخ قوله او للربط بما قبلها اى ان هذه الفاء رابطة لما بعدها بما قبلها قوله والدلالة بالجر عطف على الربط قوله وتكريرها للتاكيد اى تكرير الفاء للتاكيد فالظاهر ان الثانية زائدة قوله كقوله واذا هلكت فعند ذلك فاجزعى اى كتكرير الفاء فى قول النمر بن تولب لزوجته حين لامته على عقره لاضيافه اربع قلائص وصدره لا تجزعى ان منفسا اهلكته والمعنى لا تجزعى على ما اتلفه من المال فانى احصل لك امثاله ولكن اجزعى اذا هلكت فانك لا تجدين من يخلف مثلى والاستشهاد فى ان الفاء فى فعند جزائية وفى فاجزعى تاكيد قوله وعن يعقوب فلتفرحوا بالتاء على الاصل المرفوض اى وروى عن يعقوب انه قرأ فلتفرحوا بلام الامر وتاء الخطاب فان اصل الامر الحاضر ان يكون باللام فحذفت مع تاء المضارعة واجتلبت همزة الوصل ليمكن الابتداء بالساكن فتاء الخطاب فى الامر استعمال على الاصل المتروك فيه قوله وقد روى مرفوعا يعنى ان هذه القراءة وان كانت شاذة الا انها وردت فى حديث صحيح رواه ابو داود عن ابى بن كعب مرفوعا الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم هكذا قيل وفيه انه ليس كما رواه ابو داود فى السنن صحيحا لجواز ان يكون معللا الا ان يقال انه سكت عليه وفيه انه لا يلزم ان يكون صحيحا لجواز

ايضا

ان يكون حسنا الا ان يقال انه مبنى على ما ذهب اليه الحاكم والخطابى من
اطلاق التصحيح على الحسن ايضا فى الكشاف فى تأييد القراءة الواردة بالتاء
على الاصل وعنه اى وروى عن رسول الله لتأخذوا مصافكم قالها
فى بعض الغزوات قوله ويؤيده انه قرئ فافرحوا وقد قراء به الحسن و
جماعة من الصحابة قوله وهو ضمير ذلك يريد ان هذا الضمير راجع الى الامرين
وهما فضل الله ورحمته لان هو عبارة عن ذلك ويصح الاشارة به الى الامرين
فصاعدا اى حصول فضل الله ورحمته لهم خير من حصول ما يجمعونه من
حطام الدنيا قيل يريد توجيه افراد الضمير مع ان ما رجع اليه شيئان
وحاصله ان الضمير لذلك بتأويل المشار اليه ولكن ان تجعله لهما
بتأويل المذكور انتهى وفيه انه لم يكن فرق بين الضمير واسم الاشارة
لصحة الرجوع الى الامرين بنحو هذا التأويل فى الضمير ايضا والمفهوم من
مقالات الائمة ان صحة الاشارة الى الامرين من خواص ذلك بلا
تأويل وما قيل فى بيانه قوله وهو ضمير ذلك اى راجع الى لفظ ذلك باعتبار
مدلوله وهو مفرد فروعى لفظه وان كان عبارة عن الفضل والرحمة
ويجوز ارجاع الضمير اليهما ابتداء بتأويل المذكور او جعلهما فى حكم شئ
واحد انتهى ففيه انه ايضا ناب عما اراده الشيخان اى المص والزمخشرى
حيث قال ايضا وهو راجع الى ذلك اشارة الى ما ذكرنا وقد اورد سائل
على رؤبة بن العجاج لاستعماله ضمير الغائب المفرد فى امرين فى رجزه المشهور
فى روى القاف فقال فى جواب السائل اردت بهذا الضمير ذلك فاندفع
السائل به ولم يقل شيئا بعده ورحم الله مولانا ابن تمجيد حيث قال
وانما آثر رجوعه الى ذلك لا الى فضل الله ورحمته مع ان ذلك اشارة
اليهما لافراد لفظ هو فيخيل قيل هو على الافراد ولم يقل هما على ان المرجوع
اليه ذلك وهو مفرد اللفظ وان كان عبارة عن اثنين انتهى انظر الى
هذا النسق الموافق لاقوال الائمة فى ذلك بدون ايهام خلاف مقصود
هم كما فى التقريرين السابقين قوله فهو خير مما تجمعونه ايها المخاطبون
قال المفسرون من اصحاب الروايات ان المراد من المخاطبون ههنا هم المشركون
قال تعالى قل ارايتم ما انزل الله من رزق الآية فى تفسير ابى الفرج وقال
المفسرون هذا خطاب لكفار قريش كانوا يحرمون ما شاؤا وانزل يعنى انتهى
ومثل ذلك فى الوسيط والوجيز قوله وما فى موضع النصب بانزل او بارايتم
قال الزجاج ما بمعنى الذى فينتصب بارأيتم وبمعنى اى شئ هو فينتصب
بانزل قال الطيبى ما على الثانى موصولة وعلى الاول استفهامية لدلالة
الكلام على الانكار اى اى شئ انزل الله من رزق وقلتم هذا حلال وهذا
حرام والمنكر انزال ما هو سبب لتحريمهم الرزق اى ليس لاحد ان يحرم
شيئا ويحل شيئا من رزق الله لان ذلك مختص بالله تعالى قوله ويجوز
ان تكون المفصلة متصلة بارأيتم ليس المراد من الانفصال ههنا هو الانفصال

الانفصال المعتبر عند اهل الميزان كما ان الاتصال ههنا ليس الاتصال
المعتبر عندهم بل المراد من الانفصال هو الانفصال من فعل رأيتم ومن
الاتصال الاتصال به والمعنى يجوز ان تكون بالجملة المنفصلة عن فعل
ارأيتم متصلة به قوله وقل مكرر للتأكيد يعنى ان سبب الانفصال
هو كلمة قل فاذا حملت على التأكيد لا على التأسيس لم تقع مانع الاتصال
وليت شعرى من حمله على الانفصال الميزانى حمل الاتصال ايضا على الاتصال
الميزانى مع ان قوله بارايتم ينادى بخلاف ذلك وكذا هذا القول اعنى
وقل مكرر للتأكيد مشعر بخلافه قوله وان يكون الاستفهام للانكار
اى الاستفهام فى قوله تعالى الله اذن لكم قوله ومعنى الهمزة فيها تقرير
لافترائهم على الله اى ومعنى الهمزة المتحققة فيها اى فى ام المنقطعة تقرير
لافترائهم لان التقدير فى ام على الله تفترون بل اعلى الله تفترون فالاستفهام
الملحوظ فيها تقريرى لا انكارى قال تعالى ان الله لذو فضل على الناس
ولكن اكثرهم لا يشكرون قال ابن جرير الطبرى يقول تعالى ان الله لذو فضل
على خلقه بتركه معاجلة من افترى عليه الكذب بالعقوبة فى الدنيا و
امهاله اياه الى وروده عليه يوم القيمة ولكن اكثرهم لا يشكرون
يقول ولكن اكثرهم لا يشكرونه على تفضله عليهم بذلك وبغيره من
سائر نعمه وتبعه الامام الواحدى حيث قال فى الوسيط قال مقاتل وما
ظن الذين يفترون على الله الكذب بان الله امرهم بتحريم ما حرموا يوم
القيمة اذا لقوه ان الله لذو فضل حين لم يعجل عليهم بعقوبة افترائهم
ولكن اكثرهم لا يشكرون تأخير العذاب عنهم انتهى قلت وافاد الامام
الواحدى انه قول مقاتل وذكر الحافظ ابو الفرج نحو ما ذكره هذان الامامان
فكل منهم اقتصر فى تفسير الآية على ذلك ولم يذكر غيره قال الامام العارف
بالله طيفور السجاوندى فى تفسيره المسمى بعين المعانى ان الله لذو فضل
بتكثير الانعام وتأخير الانتقام انتهى اشارة الى اختيار قول مقاتل
مثل هؤلاء الائمة قوله حيث انعم عليهم بالعقل وهداهم بارسال الرسل
وانزال الكتب قلت وربط قوله ان الله لذو فضل الآية لما قبله على قول
الطبرى ومن تبعه ظاهر وعلى قول المص لعله امتنان على من آمن منهم حيث
تخلصوا عن عمل من لم يؤمن منهم من تحريم الحلال وتحليل الحرام وما يترتب
على ذلك من الوعيد وتنبيه على شرف الايمان والاسلام وتحريض على الاجتناب
من التحريم والتحليل بارائهم بدون اذن من الشارع فالمراد حينئذ من الناس
هم المؤمنون فى الكشاف حيث انعم عليهم بالعقل ورحمهم بالوحى وتعليم
الحلال والحرام انتهى ولا يخفى ان قوله انعم عليهم بالعقل فى محزه بالنسبة
الى احاد الامة من المؤمنين واما قوله ورحمهم بالوحى وتعليم الحلال
والحرام ليس بانسب بالنظر اليهم بل محزه الظاهر هو من تشرف بخلعة
النبوة دون احاد المؤمنين فلذا اخذ المصنف قوله انعم عليهم بالعقل و

ترك قوله ورحمهم بالوحى وتعليم الحلال والحرام وذكر بدله وهداهم
بارسال الرسل وانزال الكتب صوتا لنسقه عن المناقشة فى العبارة
قوله واصله الهمز من شأنت شانه اذا قصدت قصده شان يشان
مثل سأل يسأل واشار بهذا القول الى انه جعل اصل القراءة بالالف
والى ان الكلمة فى الاصل مهموز العين لا اجوف واوى ولا يائى وقوله
من شأنت شانه اى من قول العرب شأنت شانه بمعنى قصدت
قصده فمعنى شأن قصد قوله والضمير فى وما تتلو منه له اى الضمير
المجرور فى وما تتلو منه للشان اذ ليس الجار والمجرور مفعول تتلو
بل حال من القرآن الذى هو مفعول تتلو والمعنى وما تتلو من قرآن
حال كون القرآن اى قراءة القرآن بعض شؤنك فكلمة من للتبعيض
قوله لان تلاوة القرآن معظم شان الرسول يعنى ان تلاوته عليه
السلام وان كان بعضا من شؤنه عليه السلام الا ان ذلك الشان
معظم شانه عليه السلام فلذا خص بالذكر مع دخوله فى عموم قوله
وما تكون فى شأن قوله اولان القراءة تكون لشان فتكون كلمة من
فى منه تعليلية ويقال لها من الاجلية ومن التعليلية فتكون القراءة
لشان مثل قراءته عليه السلام القرآن للاحتجاج على منكرى التوحيد
او منكرى البعث او لبيان ما يحتاج اليه العباد من الاحكام المشروعة لهم
قوله ومفعول تتلو من قرآن اى على الوجهين وجهى الحال والتعليل وقوله
من قرآن خبر لقوله ومفعول تتلو قوله على ان من تبعيضية او مزيدة
لتأكيد النفى والظاهر هو الثانى لان من الاولى تبعيضية فيتعلق حرفان
كائنان بمعنى واحد بمتعلق واحد الا ان يقال انه على كون الاولى للتعليل
لا للتبعيض الا ان التقريب لا يخلو عن خدشة ويجوز ان يكون من
الثانية بيانا للمعنى من الاولى اذ معناه بعض من الشؤن والقرآن اى
تلاوته بعض من شؤنه عليه السلام ويحتمل ايضا ان يكون بدلا من
قوله منه قوله او للقرآن عطف على قوله له قوله واضماره قبل الذكر ثم
بيانه تفخيم له استيناف نشاء من العطف ونكتة التفخيم لم يحصل
الا من المجموع اى المعطوف والمعطوف عليه لا من المعطوف وحده فى
الكشاف والاضمار قبل الذكر تفخيم له انتهى ففى نسق الكشاف اخلال بالمقصود
اذ مجرد الاضمار قبل الذكر ليس فيه تفخيم بل مع انضمام البيان بعده فلذا
زاد قوله ثم بيانه ثم ان هذه الزيادة تقييد اصل الصحة كما افادت
النكتة المرجحة اذ الاضمار قبل الذكر على الاطلاق غير صحيح والعجب ان المص
بعد ما نبه على ما فى نسق الزمخشرى بعدوله عن ذلك لم يتفطن مولانا
ابو السعود وقال بقول الزمخشرى قوله او به عطف على القرآن قوله
تعميم للخطاب وتعميمه يكون بتعميم المخاطبين قوله بعد تخصيصه بما هو
رأسهم وقال الامام الواحدى وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن

من قرآن والخطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم وامته داخلون فيه
لان خطاب الرئيس خطاب له لاتباعه يدل على هذا قوله تعالى ولا تعملون
من عمل قال ابن الانبارى جميع فى هذا ليدل على انهم داخلون فى الفعلين
الاولين انتهى ونحوه فى تفسير ابن الجوزى قلت وما ذكره المص مذكور فى
تفسير ابن جرير ويوافقه كلام البغوى قوله ذكر حيث خص ما فيه فخامة
ما فيه فخامة مفعول ذكر بين مولانا سنان قوله ما فيه فخامة بقوله
وهو تلاوة القرآن انتهى قال الشهاب وعبر عن عمله عليه السلام بالشان
لان عمل الجليل جليل ولما عمم الخطاب عبر بالعمل العام الشامل للجليل والحقير
وليس المراد بما فيه فخامة تلاوة القرآن كما توهم انتهى قلت بيان ما فيه
الفخامة بالشان قول الشيخ زكريا فتبعه الشهاب قوله ما يتناول الجليل
والحقير مفعول ذكر قوله موازن نملة صغيرا وهباء بيان لمحتملى ذرة فانها
تجيئ بمعنى النملة الصغيرة وتجيئ بمعنى الهباء قوله اى فى الوجود والامكان
اشار بهذا التفسير الى ان فى الارض ولا فى السماء من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام قوله فان العامة لا تعرف ممكنا غيرهما ليس فيهما ولا متعلقا بهما
لما كان هذا التفسير خلاف الظاهر فى بادى الرأى اورد دليلا يبين وجه
ذلك فقال فان العامة الخ وقوله ليس فيهما صفة غيرهما وكذا قوله
ولا متعلقا بهما وهذا الكلام يدل على ان المراد من السماء والارض عند
العامة هو الموجود الممكن الكائن فى السماء والارض والمتعلق بهما فقول
مولانا سنان وقوله فان العامة تعليل للتعبير عما فى الوجود بما هو اخص
منه لعمومه المجردات التى ليست ما فى الارض والسماء يشعر بان ظاهر النظم
على ما يعرفه العامة لا يشمل المجردات وهو غير صحيح اذ المجردات وان لم تكن
مما فى الارض والسماء الا انها مما هو متعلق بهما لان المجردات متعلقة
بالارض والسماء تعلق التدبير والتصرف عند مثبتيها فقوله لعمومه الضمير
راجع الى ما فى قوله عما فى الوجود ثم انه يرد على المص انه ان اراد من العامة
من لم يثبت المجردات ومن الخاصة من اثبتها من الحكماء وبعض من المتكلمين
فيرد عليه ان الجمهور الاعظم من المتكلمين على انكار المجردات ونفيها وهو الموافق
لنصوص الكتاب والسنة وان اراد من العامة مشركى العرب الذين زعموا
ان العالم منحصر فى السماء والارض فيرد عليه ان الفلاسفة ايضا قائلون
بذلك اعنى انه لا عالم وراء هذا العالم الذى هو السموات والارض وان عامة
المتكلمين لم يقولوا بذلك بل قالوا بجواز ان يتحقق عالم آخر وراء هذا العالم
هذا واعلم ان الافلاك عند جمهور المتكلمين سبعة كما عند العرب وعند
الحكماء تسعة ثامنها فلك الثوابت وتاسعها الفلك الاطلس فما قاله الشهاب
يعنى ان الارض والسماء عبارة عن جميع الموجودات والممكنات لان العامة
لا تعرف غيرهما وقوله ولا متعلقا بهما كالاعراض والعرش والكرسى تتوهمه
العامة فى السماء ايضا فلا يقال ان العامة تعرفهما وليسا فيهما يرد عليه انه

ان اراد من السّماء جهة الفوق كما تقول العرب كلّما علاك فهو سماء فسلّم
انّ العرش والكرسى كلاهما فى السماء على قول العامة لكن الامر كذلك عند
الخاصّة ايضا يعنى انّ اهل الشرع وان اراد من السّماء السموات السبع المعروف
فلا نسلّم انّ العرش والكرسىّ فيهما عند العامّة كما انّه ليس فيها عند الخاصة
وهو ظاهر قال مولانا سعدى فى بيان قوله ولا متعلّقا بهما من الاعراض
القائمة بهما وكلامه منقوض بالعرش والكرسىّ فانّه لا يقال لهما سماء
وليسا فيهما والعامّة تعرفهما انتهى قلت والنقض وارد وقول المشهاب
دفعا لنقضه والعرش والكرسى تتوهّمه العامّة فى السّماء فلا يقال الانّ
العامّة تعرفهما وليسا فيهما كلام ساقط كما عرفت الّا انّه يرد على بيان
قوله ولا متعلّقا بهما بقوله من الاعراض القائمة بهما تقصيرا انّ الملائكة
ثابتة عند العامّة ايضا وانّهم متعلّقون بهما تعلّق التدبير والتصرّف
فيهما وكونهم اجساما عندهم لا يمنع ذلك وهو ظاهر **قوله** وتقديم الارض
لانّ الكلام فى حال اهلها فى الكشّاف لم قدّمت الارض على السّماء بخلاف
قوله فى سورة سبا عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السموات
ولا فى الارض قلت حقّ السّماء ان يقدّم على الارض ولكنّه لمّا ذكر شهادته
على شؤن اهل الارض واحوالهم واعمالهم ووصل بذلك لا يعزب عنه
لاءم ذلك ان قدّم الارض على انّ العطف بالواو حكمه حكم التثنية **قوله**
ومن عطف على لفظ مثقال ذرّة الخ فى تفسير الكواشى فلا وقف على السّماء
لاجل العطف وان استأنفت ولا اصغر الآية ورفعت ابتداء او فتحته
على نفى الجنس وقفت على السّماء انتهى قلت ومن ثمّ قال المص او لا كلام برأسه
مقرّر لما قبله الخ **قوله** جعل الاستثناء منقطعا وفى الكواشى ويجوز ان
يكون متصلا مستثنى من يعزب ويكون معنى يعزب يبين ويصدر
المعنى لم يصدر عن الله تعالى شئ بعد خلقه له الّا وهو فى اللوح المحفوظ
تلخيصه كلّ مخلوق مكتوب قال مولانا سعدى فى بيانه اى لكن هو
فى كتاب مبين وبه يندفع ما استشكله الزمخشرى وقال ابو شامه
ويزيل الاشكال ان يقدّر قبل قوله الّا فى كتاب ليس شئ من ذلك اى ليس
شئ من ذلك الّا فى كتاب ويجوز ان يكون الآية من قبيل لا يذوقون فيها
الموت الّا الموتة الاولى بعد ما سنح لى هذا نظرت فى حاشية الطيبى فاذا
سبقنى اليه فحمدت الله تعالى انتهى فيكون الآية على هذا التقدير من قبيل
قولهم ولا عيب فيهم غير انّ سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب اى
لا يذوقون فى الجنّة شيئا من الموت اصلا الّا الموتة الاولى فان عدّ
هذه من الموت فى الجنّة فهم ذائقون الموت فى الجنّة ومعلوم انّ ذلك
ليس هو الموت فى الجنّة فمعنى النظم الشريف ح لا يبعد عن علمه شئ
لا الصغير ولا الكبير الّا ما فى الكتاب المبين فان عدّ ذلك من الغروب
فهو عازب عن علمه وظاهر انّه ليس من الغروب قطعا فلا يعزب عن

علمه شئ قطعا **قوله** والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ وهو المروىّ
عن ابن عبّاس وفى تفسير السّمجاوندى فى بيان الكتاب المبين يعنى فى
اللوح المحفوظ مع علمه تعالى به **قوله** الذين يتولّونه بالطاعة ويتولّيهم
بالكرامة قال مولانا ابن كمال الاولى ان يقول او يتولّيهم بلفظ او
مكان الواو لئلّا يلزم ارادة معنيى اللفظ المشترك فى اطلاق واحد
فانّ الاولياء جمع ولى وهو فعيل وفعيل قد يراد به معنى فاعل وهو
المراد بقوله الذين يتولّونه بالطاعة وقد يراد به معنى مفعول وهو
المراد بقوله ويتولّاهم بالكرامة **قوله** والآية مجمل فسّره قوله الذين امنوا
وكانوا يتّقون قال الامام الكبير ابن جرير الطبرى بعد ذكر الاقوال المتعدّدة
فى هذه الآية والصواب من القول فى ذلك ان يقال الولى اعنى ولى الله هو
من كان بالصفة التى وصفه الله بها وهو الذى امن واتّقى كما قال الله
تعالى الذين امنوا وكانوا يتّقون وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال ابن
زيد **قوله** وقيل الذين امنوا وكانوا يتّقون بيان لتولّيهم لهم فى
الكشّاف الذين يتولّونه بالطاعة ويتولّاهم بالكرامة وقد فسّر ذلك
فى قوله الذين امنوا وكانوا يتّقون فهو تولّيهم اياه انتهى فيشعر كلامه
اى الايمان والتقوى فهو تولّيهم اى تقرّبهم اياه تعالى
انّه منوط بالوصف الاوّل وبيان له ووجه التعريض الظاهر انّه منوط
بالوصفين وبيان للولى من الجهتين معا لقوله تعالى انّ اكرمكم عند الله
اتقيكم فالظاهر انّ الولى هو الذى يتولّيه تعالى بالطاعة ويتولّى هو
سبحانه وتعالى اياه بالكرامة **قوله** بيان لتولّيه لهم قال مولانا ابن
كمال رفع على انّه خبر لمبتداء هو لهم البشرى فى الحيوة الدنيا وفى الاخرة على
تأويل هذا الكلام وهذا ناظر الى قوله الذين آمنوا وكانوا يتّقون بيان
تولّيهم له فعلى هذا كان عليه ان يجئ بواو العطف ويقول ولهم البشرى
فى الحيوة الدنيا وفى الاخرة بيان لتولّيه لهم على ان يكون الواو من لفظ
المفسّر عطفا للجملة على جملة فكانّه ثبت فى اصل النسخة وسقط من سهو
الناسخين انتهى قلت تأييدا لمولانا انّ هذا التقرير للزمخشرى حيث قال
اولياء الله الذين يتولّونه بالطاعة ويتولّاهم بالكرامة وقد فسّر ذلك
فى قوله الذين امنوا وكانوا يتّقون فهو تولّيهم اياه لهم البشرى فى الحيوة
الدنيا وفى الاخرة فهو تولّيه اياهم انتهى فيشعر نسقه انّ قوله الذين امنوا
وكانوا يتّقون بيان وتفسير لتولّيهم اياه تعالى وقوله لهم البشرى فى
الحيوة الدنيا وفى الاخرة بيان وتفسير لتولّيه تعالى اياهم فتقرير المص
على انّ قوله الذين آمنوا وكانوا يتّقون تفسير وبيان لما فى الآية من
الاولياء من جهتى الوصفين معا بخلاف تقرير الزمخشرى فانّه جعله
بيانا لذلك من الجهة الاولى فقط وجعل لهم البشرى الخ بيانا من الجهة
الثانية فعلى سياق المص يلزم ان يكون لهم البشرى فى الحيوة الدنيا
الخ قوله بيان لتولّيه لهم من جملة مقول قيل فيلزم للمص ان يذكر الواو

قال مولانا سعدى فى بيان قوله والآية مجمل لانّ اولياء الله عنوان مجمل لم يتبيّن جهة القرب فخفى المراد
منه

وقوله لهم البشرى كما قال مولانا فلما تركها وقع في كلامه تعقيد وتعمية
بحيث لا ينفهم المراد بالسهولة **قوله** او على وصفا لاولياء فيكون
الخبر معترضا بين الصفة والموصوف ويكون لهم البشرى استينافا
واردا جوابا لما عسى يسئل ويقال ما شانهم وحالهم **قوله** ولا اخلاف
لمواعيده والمواعيد جمع ميعاد بمعنى الوعد وقد وقع الاختلاف في
جواز الخلف في الوعيد واما الوعد فلا يجوز فيه الخلف اتفاقا **قوله**
هذه الجملة والتي قبلها اعتراض لتحقق المبشر به وتعظيم شانه اما
الاولى فهي قوله لا تبديل لكلمات الله فيكون مؤكدا لمعنى الوعد في قوله لهم
البشرى واما الثانية فهي ذلك الفوز العظيم اذ معناه ان البشارة
في الدارين هو الفوز العظيم فيكون مؤكدا لهذا المعنى ولو جعلت الاولى
معترضة والثانية تذييلا للمعترض والمعترض فيه مؤكدة لهما كان احسن
قال الشهاب وهذا بناء على جواز تعدد الاعتراض **قوله** وليس من شرطه
ان لا يقع بعده كلام يتصل بما قبله كما شرطه بعض النحاة اذ كثيرا يقع
الاعتراض في آخر الكلام ولا يقع بعد الاعتراض كلام متصل بما اعترض عنده
وما نحن فيه من هذا القبيل قد يقال ان قوله ولا يحزنك يصح جعله
معطوفا على الجملة قبله اي الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
فلا يحزنك قولهم انتهى وفيه ان هذا العطف غير مناسب لبلاغة النظم
الشريف وجزالته **قوله** اشراكهم وتكذيبهم وتهديدهم في الكشاف قولهم
تكذيبهم وتهديدهم وتشاورهم في تدبير هلاكك وابطال امرك وسائر
ما يتكلمون به في شانك انتهى وقول المص اشراكهم زيادة على الكشاف
زادها اقتداء لما في تفسير ابن جرير ثم ترك ما ذكر في الكشاف من قوله
وتشاورهم في تدبير هلاكك وابطال امرك لم يظهر وجهه **قوله** وكلاهما
بمعنى ونظره انه قد يستعمل استفعل وفعل بمعنى وافتعل وفعل بمعنى
قوله ويدل القراءة بالفتح في الكشاف وقراه ابو حيوة ان العزة بالفتح
بمعنى لان العزة على صريح التعليل ومن جعله بدلا من قولهم ثم انكره فالمنكر
هو تخريجه لا ما انكره من القراءة **قال** الله تعالى الا ان الله من في السموات
ومن في الارض في تفسير ابي الفرج قال الزجاج الا افتتاح كلام وتنبيه اي
فالذي هم له يفعل فيهم وبهم ما شاء **قوله** فما لا يعقل منها احق ان لا
يكون له ندا وشريكا في تفسير الكواشي وجاء بمن في الا ان لله من في
السموات ومن في الارض تغليبا للعقلاء انتهى وسبك الزمخشري
والمص يشعر بان لا تغليب فيها بل هي على معناها الحقيقي الذي يختص
بذوي العقول ومع ذلك هو ابلغ من المعنى التغليبي وابرع **قوله** فهو كالدليل
على قوله وما يتبع الذين الخ ولم يرد بقوله كالدليل انه ليس بدليل على
ذلك في المعنى وفي نفس الامر الا انه لما لم يكن نسقه نسق الدليل وسبكه
اذ الدليل ذكر المعنى الذي اريد الاحتجاج عليه اولا ثم ذكر الاحتجاج

الاحتجاج عليه ولم تقع ههنا كذلك ولذلك قال كالدليل اشارة الى
ذلك والا فهو برهان عليه بلا امتراء ويشعر بما قلنا قوله الآتي الزاما بعد
برهان **قوله** اي شركاء على الحقيقة وان كانوا يسمونها شركاء هذا رد على
ابي البقاء في قوله ان شركاء لا يصح ان يكون مفعول يتبعون لانه يدل على نفي
اتباعهم الشركاء مع انهم اتبعوهم لان المعنى انهم وان اتبعوا شركاء فليسوا
في الحقيقة شركاء **قوله** ويجوز ان يكون شركاء مفعول يدعون ومفعول
يتبع محذوف يعني ان مفعول يتبع في الاول ليس بمحذوف بل مذكور **قوله**
والمعنى واي شيء يتبع الذين تدعونهم شركاء من الملائكة والنبيين يشير
الى ان ما للاستفهام والذي عبارة عن الملائكة وعزير والمسيح عليهم
السلام والموصول مع صلتها فاعل يتبع والضمير العايد الى الموصول في
النظم محذوف وهو مفعول تدعون **قوله** كقوله اولئك الذين يدعون
الخ التشبيه في ان كلا من المشبه والمشبه به لا يبقى من ربه الا الوسيلة
قوله فيكون اي قوله وما يتبع الذين تدعون الخ على هذا اي ان يكون
بتاء الخطاب **قوله** الزاما بعد برهان هو قوله الا ان لله من في السموات
ومن في الارض **قوله** وما بعده مصروف عن خطابهم ما بعده هو ان
يتبعون الا الظن فيكون فيه التفات من الخطاب الى الغيبة **قوله** ويحزرون
ويقدرون بتقديم الزاء المعجمة على الراء المهملة بمعنى تقدرون والترديد
بيان محتمل معنى يخرصون فان الخرص يجيء بمعنى الكذب وبمعنى تقدير الشيء
يقال خرصت اي حزرت ثمر النخل ويقدرون عطف تفسير **قوله** تفرقة بين
الظرف المجرد والظرف الذي هو سببه يعني كان مقتضى ظاهر النظم ان يقال
والنهار لتبصروا فيه يوافق لتسكنوا فيه فعدل عن ذلك لما ذكره من
النكتة اراد بالظرف المجرد الليل فان تعلقه بالسكون في مجرد الظرفية بخلاف
النهار فانه سبب للابصار لان من شرايط الابصار الضوء ولا يمكن
الابصار بدون الضوء في حاشية الشيخ زكريا والظرف الذي هو سبب
وهو الليل لانه سبب للسكون واسناد الابصار الى النهار مجازي
مجازي كقولك نهاره صائم انتهى وهو خلاف الظاهر من سبك المص
نعم ان سببية الليل في الجملة للسكون لا تنكر الا ان بين سبب وسبب
فرق فسببية النهار اقوى واتم وسببية الليل اضعف فكانه ظرف
مجرد لا سببية فيه اصلا وقد يقال ان في الآية صنعة الاحتباك اذ
اصلها جعل الليل مظلما لتسكنوا فيه والنهار مبصرا لتتحركوا فيه فاخذ
في الاول الثاني وفي الثاني الاول انتهى يقال اظلم الليل اي صار ذا ظلمة
واضاء النهار اي صار ذا ضياء فكل واحد من المتنايين للنسبة كلابن
وتامر **قال** تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات
وما في الارض ان عندكم من سلطان بهذا سبحانه تنزيه له هو الغني عن
الاحتياج والازدواج وانما يتخذ الولد ضعيف ليتقوى به او فقير ليستغني به

ودليل يتشرف او حقير يتصلف ان عندكم ما عندكم من سلطان بحجة
سميت لتسلط المتمسك به كذا في تفسير الامام السمعاوندي **قوله** اي تبناه
قد يقال لعل هذا قول بعضهم والا فما ذكروه من الادلة يقتضي انهم
يقولون بالتوليد حقيقة ولكن قوله تعالى اتخذ صريح فيما فسر به ههنا
انتهى يعني ان ما ذكره المص ههنا من التبني في بيان النظم الشريف اعني
قالوا اتخذ الله ولدا ليس معنى اسميا عنه بل هو صريح معناه فليس للمص
ههنا قصور في بيان النظم الشريف لكن ما اوردوه من الادلة الدالة
على تنزيهه تعالى عن الولد يدل على ان المشركين يقولون بالولد حقيقة
لا بالولد الصوري المجازي فبين الادلة المورودة في التنزيه وبين هذا
البيان والتفسير نبوة لا الفة وتعانق فاجيب بان ما يشعر به النظم
الشريف قول البعض وما يشعر به الادلة قول الاكثرين وفيه خدشة
اخرى والحق في الجواب ان النصارى ومشركوا العرب ومن يقول بالولد
من اليهود يقولون بالولد الحقيقي وانما اختير هذا النسق تاكيدا في التنزيه
ومبالغة في التقبيح يعني اذا كان القول بالولد المجازي الصوري بهذه
المرتبة من الشناعة والقباحة والحماقة فما ظنك بالقول بالولد الحقيقي
ونسبة التوالد والتوليد الحقيقيين اليه سبحانه وتعالى **قوله** نفي
لمعارض ما اقامه من البرهان مبالغة في تجهيلهم وتحقيقا لبطلان
قولهم اي نفي لنا في البرهان الذي اقامه الله على نفي الولد فالبرهان الذي
اقامه تعالى على هذا النفي والتنزيه بوجهين احدهما هو الغني وثانيهما
له ما في السموات وما في الارض ولما كان هذان الوجهان متقاربان
معنى جعل الثاني مقررا للاول فكل من هذين الوجهين يدل صريحا
على نفي الولد وضمنا على نفي البرهان على ثبوت الولد فمع هذا لم يكتف بهذين
النفيين الضمنيين بل اورد نفيا صريحا للبرهان على هذا مبالغة في
تجهيلهم وتحقيقا لبطلان قولهم قال مولانا ابن تمجيد مبالغة في
تجهيلهم علة نفي والمبالغة مستفادة من نفي حجتهم على قولهم اتخذ
الله ولدا بعد اقامة البرهان على بطلانه بقوله له ما في السموات فان
هذا البرهان دل بمفهومه على ان ليس لهم برهان على ذلك ثم نفي عنهم
البرهان بقوله عز وجل ان عندكم من سلطان بهذا فالمبالغة نشأت
من النفي الصريح بعد النفي الضمني فكان نفيا بعد نفي انتهى وفيه تقصير
اذ يشعر تقريره ان البرهان على نفي الولد في هذا النظم هو مجرد قوله له ما
في السموات وما في الارض وليس الامر كذلك بل البرهان الاول على التنزيه
والنفي هو قوله هو الغني وقوله له ما في السموات برهان ثان مقرر
للاول ويدل على ما ذكرنا قول المص عقيب قوله هو الغني علة لتنزهه
وعقيب قوله له ما في السموات وما في الارض تقرير لمعناه **قوله** او بعندكم
كأنه قيل ان عندكم في هذا سلطان قال الطيبي فيه تعسف لانه يلزم منه

الفصل بين العامل المعنوي ومعموله باجنبي واجيب بانه اذا تعلق
بعندكم لما فيه من معنى الاستقرار يكون سلطان فاعل الظرف لاعتماده
فلا يلزم الفصل بين العامل المعنوي ومتعلقه باجنبي **قوله** وفيه
دليل على ان كل قول لا دليل عليه فهو جهالة حيث نسب القائلين
بما لا برهان عليه الى الجهل فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون فكما ثبت
في هذا النسق نسبتهم الى الجهل ثبت نسبتهم ايضا الى التقول والاختلاق
قال مولانا سنان وتبعه شهاب قوله كل قول لا دليل عليه فهو جهالة
مستفاد من قوله ان عندكم من سلطان بهذا انتهى وفيه نظر اذ هذه
الاستفادة كما تحققت من نفي العلم منهم المستلزم هذا النفي نسبة
الجهل اليهم مع قوله اتقولون على الله كما لا يخفى ذلك على من هو عارف
باساليب الكلام **قوله** وان العقايد لا بد لها من قاطع حيث نفي عنهم
العلم الذي هو الادراك بالشيء على سبيل الجزم والقطع في القول على
الله الذي هو من الامور الاعتقادية فالقول في الامور الاعتقادية مع
فقد الادراك القطعي كان سببا للحوق الذم والتقريع والتوبيخ على
صاحب هذا القول فلزم من ذلك انه لا بد من قاطع في العقايد فالاستفادة
ههنا ايضا من قوله ما لا تعلمون مع قوله اتقولون على الله فقول مولانا
سنان وتبعه الشهاب مستفاد من قوله اتقولون على الله منظور فيه
ايضا **قوله** وان التقليد فيها غير سايغ حيث قيل ان عندكم من سلطان
بهذا اي ليس عندكم برهان استفيد من الشرع او من العقل مع ان لليهود و
النصارى والمشركين برهان على هذا القول بزعمهم وهو التقليد لاسلافهم
فعلم ان البرهان المعتبر في العقايد هو البرهان المستفاد من السمع او العقل
لا التقليد فالظاهر ان ذلك مستفاد من قوله ان عندكم من سلطان بهذا
تنبيه اختلف الاشعرية والماتريدية في ان ايمان المقلد صحيح فقال الماتريدية
صحيح الا انه آثم وقال الاشعرية غير صحيح على ما هو المشتهر عن الاشعري
وكذا اختلفوا في ان من ابتنى اصوله الدينية على قول الرسول يكون مستدلا
فعند الماتريدية هو مستدل لا مقلد وعند الاشعرية هو مقلد اذ لا بد
في الاصول الدينية من الادلة العقلية **قوله** لا ينجون من النار ولا يفوزون
بالجنة قال مولانا ابو السعود اي لا ينجون من مكروه ولا يفوزون بمطلوب
اصلا وتخصيص عدم النجاة والفوز بما يندرج في ذلك من عدم النجاة
من النار وعدم الفوز بالجنة لا يناسبه مقام المبالغة في الزجر عن الافتراء
عليه سبحانه وتعالى انتهى وفيه نظر اذ قوله لا ينجون من مكروه ولا يفوزون
بمطلوب اصلا يأبى عنه قوله تعالى متاع في الدنيا الآية حيث يجوز هذا
النسق الشريف ان يقع لهم النجاة من مكاره الدنيا والفوز بمطالبها
بما اراده تعالى فبيان المص ههنا النجاة والفوز بالتخصيص دون التعميم
هو المناسب للمقام وبعد كتابة هذا المحل راجعت الى تفسير الامام الرازي

فرايت انه سلك مسلك التعميم فكان مولانا تبعه فى ذلك ذاهلا عما
فيه ولعل المص فى تقريره ذلك اشار الى رد الامام وتزييف مقاله
على ما نعله كثيرا فى هذا التفسير **قوله** متاع فى الدنيا خبر مبتداء محذوف
اى افتراؤهم متاع فى الدنيا يقيمون به رياستهم فى الكفر او حيوتهم
او تقلبهم متاع او مبتداء خبره محذوف اى لهم تمتع فى الدنيا قال مولانا
ابو السعود متاع فى الدنيا كلام مستأنف سيق لبيان ان ما يترائى
فيهم بحسب الظاهر من نيل المطالب والفوز بالحظوظ الدنيوية على
الاطلاق او فى ضمن افترائهم بمعزل عن ان يكون من جنس الفلاح كانه قيل
كيف لا يفلحون وهم فى غبطة ونعيم فقيل هو متاع يسير فى الدنيا وليس
بفوز بالمطلوب ثم اشير الى انتفاء النجاة عن المكروه ايضا بقوله عز و
جل ثم الينا مرجعهم اى بالموت ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا
يكفرون فيتبعون بالشقاء المؤبد بسبب كفرهم المستمر او بكفرهم فى الدنيا
فاين هم من الفلاح وقيل المبتداء المحذوف حيوتهم او تقلبهم وقد قيل
انه افتراؤهم ولا يخفى ان المتاع انما يطلق على ما يكون مطبوعا عند
النفس مرغوبا فيه فى نفسه يتمتع وينتفع به وانما عدم الاعتداد به
لسرعة زواله ونفس الافتراء عليه سبحانه اقبح القبائح عند النفس فضلا
عن ان يكون مطبوعا عندها وعده كذلك باعتبار اجراء حكم ما يؤدى
من رياستهم عليه مما لا وجه له فالوجه ما ذكر اولا وليس ببعيد ما قيل
من عنده ان المحذوف هو الجزاء اى لهم والآية اما مسوقة من جهة الله
سبحانه وتعالى لتحقق عدم افلاحهم غير داخلة فى الكلام المأمور به
كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى ثم الينا وقوله تعالى ثم نذيقهم واما داخلة
فيه على ان النبى صلى الله مأمور بنقله وحكاية عنه عز وجل انتهى وفيه
نظر اذ قوله ونفس الافتراء عليه سبحانه اقبح القبائح عند النفس فضلا عن
ان يكون مطبوعا عندها كلام ساقط لانه ان اراد من النفس فى قوله عند
النفس نفس المفترى ونفس المشرك ولا شك ان الشرك امر مستحسن عند
المشرك يطلب به تقربا الى الله تعالى لما قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى وليس ذلك عند المشرك من قبيل الافتراء على الله وانما كونه
افتراء عند الله تعالى وعند اهل الشرع وقوله وعده كذلك باعتبار اجراء
حكم ما يؤدى منه باساتهم عليه مما لا وجه له غير مفيد اذ الغالب على اهل
الشرك هو التدين به الى الله الا يرى ان اصحاب التثليث من النصارى
يقاتلون ويقتلون على ذلك وكذلك مشركوا العرب يضللون ويسفهون
من دخل دين الاسلام منهم وسموهم صباة اى المادقين عن دين الحق
وقالوا فى شانه عليه السلام ودعوته الى التوحيد استهجانا له اجعل الآلهة
الها واحدا الآية فرؤساء هؤلاء يحافظون طريقتهم محافظة سديدة
لكونها طريقة مثلى عندهم وان اراد من النفس فى قوله عند النفس نفس اهل

اهل التوحيد ونفس اهل الاسلام فهو كذلك ولا يفيده ولا يضر الخصم
وهو ظاهر لا سترة فيه **قوله** مقامى نفسى فى الكشاف مقامى يعنى نفسه كما
تقول فعلت كذا لمكان فلان وفلان ثقيل الظل ومنه ولمن خاف مقام ربه
يعنى ربه انتهى انما قال ومنه ولم يقل وكقوله تعالى ولمن خاف مقام
الخ لاحتمال ان يكون لفظ مقام مفخما ثم ان سبك الزمخشرى احسن
لكون هذا المحل اول ما ورد فيه لفظ المقام بمعنى النفس فى القرآن و
سبك الزمخشرى وان كان فيه اطناب فهو انسب للمقام من سبك المص
الذى هو فى غاية الايجاز وقد تحققت ان الايجاز والاطناب والمساواة
كل منهما مقبول اذا صادف محلا لا يقابه فاذا اورد الايجاز فى محل
يناسبه الاطناب لم يكن مقبولا ونظير المقام ههنا ما يستعمله الكتاب
والمنشئون فى انشائهم مثل المجلس الشريف والمحفل المنيف **قوله** او كونى
واقامتى بينكم عطف على نفسى **قوله** مدة مديدة فى الكشاف مكثى مدادا
طوالا الف سنة الا خمسين عاما **قوله** فاجمعوا امركم فاعزموا عليه فى الكشاف
من اجمع الامر وازمعه اذا نواه وعزم عليه قال هل اغدون يوما وامرى
مجمع انتهى والاولى للمص ايضا ان يذكر كون الكلمة من اجمع وكونه بمعنى عزم
حتى لا يكون الكلام مظنة الايجاز المخل الا يرى ان الزمخشرى رحمه الله
تعالى بعد بيانه لكونه بمعنى اجمع وكونه بمعنى عزم لم يكتف بذلك حتى
استشهد ببيت عربى اشارة الى ان الاطناب ههنا هو المناسب للمقام
ليفهم المعنى المراد بسهولة **قوله** وجاز من غير ان يؤكد للفصل اى جاز العطف
على الضمير المرفوع المتصل بدون تأكيده بمنفصل لوقوع الفصل بينهما اى بين
المعطوف والمعطوف عليه بقوله امركم فاللام فى للفصل متعلق بجاز
وتعليل له **قوله** وقيل انه منصوب بفعل محذوف تقديره وادعوا شركا
كم وقد قرئ به يعنى ويؤيد هذا التقدير القراءة به قال مولانا سنان
وتبعه الشهاب ان انتصابه بهذا الفعل المحذوف يجعل من الكلام قبيل
علفتها تبنا وماء باردا انتهى وعندى فيه نظر ظاهر **قوله** والمعنى
امرهم بالعزم او الاجتماع على قصده والسعى فى اهلاكه اى المعنى على كل من
التقديرين اى كونه اجمعوا من اجمع او من الجمع وقوله امرهم بصيغة الماضى
يعنى انه تعالى يحكى عن نوح انه امرهم فقوله بالعزم على كون فاجمعوا
من اجمع وقولنا او الاجتماع ناظر على كون فاجمعوا من الجمع بمعنى الاجتماع و
الجار والمجرور اعنى على قصده مع ما عطف عليه كل منهما مرتبط تارة
بقوله بالعزم وتارة بالاجتماع وقوله فى اهلاكه تعليل لكل من الامرين
اعنى قصده والسعى فكلمة فى اجلية **قوله** اى على وجه تمكينهم والجار و
المجرور متعلق بكل من القصد والسعى مناوبة **قوله** ثقة بالله وقلة مبالاة
بهم ثقة بالله تعليل لامرهم وقلة مبالات عطف على ثقة ولا مقتضى
ههنا ان يقال ووجه انتصابه بتأويل المبالات القليلة **قوله** فى

قصدى مضاف الى المفعول والفاعل محذوف اى قصدكم اياى قوله ومقامى
وتذكيرى اياكم فى الكشاف اومقامى وتذكيرى لانهم اذا وعظوا الجماعة قاموا
على ارجلهم يعظونهم ليكون مكانهم وكلامهم مسموعًا كما يحكى عن عيسى
على نبينا وعليه السلام انه كان يعظ الحواريين قائمًا وهم قعود قوله
اى انتهوا الى بشركم قال مولانا ابن ثم افضوا امر من الافضاء بمعنى الانهاء
اى انهوا الى شركم وما وقع فى النسخ اى انتهوا مكان انهوا لعله سهو من
الناسخين انتهى قلت والظاهر ان هذا السهو سهو من مولانا قال تعالى
فان توليتم فما سألتكم من اجر جزاء الشرط محذوف فقيل فلا باعث لكم
على التولى ولا موجب وقوله فما سألتكم علة له وقيل فلا ابالى
او فلا ضرر لى قال العلامة الطيبى انما اعاد ذكر تذكيرى ليؤذن ان هذا
الشرط مرتبط بالشرط الاول وان المعنى ان توليتم لانكم صحبتم وشق
عليكم طول مقامى وتذكيرى فابذلوا وسعكم فى هلاكى وابطال كيدى
ليظهر لكم انى ما اريد بذلك الا نصيحتكم وهدايتكم وان توليتم لانى طامع
فى اموالكم واطلب منكم اجر الموعظة فاعلموا وايقنوا انى ما نصحتكم الا لوجه
الله لا لغرض من الاغراض وهذا يبتنى ان نوحا ما اتى بهذا النوع من الكلام
الا بعد مراجعات طويلة والزامهم الحجة كما قال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا وانه عليه السلام بذل وسعه فى التذكير والنصح وابلاغ ما يجب
عليه ان يبلغه وان القوم بلغوا الغاية فى العناد والتولى قوله وانهامكم
بالجر عطف على ثقله والواو بمعنى او قوله او بفوتنى لتوليكم عطف على لوجب
توليتكم قوله يثيبنى بآمنتم او توليتم استيناف تعليلى لقوله لا تعلق له
بكم قوله فاصروا على تكذيبه بعد ما الزمهم الحجة وبين ان توليهم ليس
الا لعنادهم وتمردهم اشارة الى ما ذكرنا آنفا من ان نوحا ما اتى بهذا
النوع من الكلام الا بعد مراجعات الخ قوله من اهلكين به اى بالغرق قوله
بالطوفان متعلق باغرقنا قوله كل رسول الى قومه قال مولانا ابن تمجيد
يريد به ان المراد بمقابلة الجمع بالجمع ههنا مقابلة الاحاد بالاحاد قال
مولانا سنان قول المص كل رسول الى قومه احتراز عن بعض محتملات
ظاهر اللفظ وهو كونه جمع من الرسل مبعوثا الى قوم واحد فما قاله مولانا
سعدى وتبعه الشهاب قوله كل رسول لا لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى
انقسام الاحاد على الاحاد كما لا يخفى بل يستفاد ما ذكره من اضافة القوم
الى ضميرهم انتهى ففيه نظر فى الكشاف رسلا الى قومهم يعنى هودا وصالحا
وابراهيم ولوطا وشعيبا وهذا بعينه قول ابن عباس كما ذكره الامام الواحدى
فى الوسيط فى حاشية الشهاب واختلف فى نوح هل بعث الى اهل الارض
كافة والى صقع واحد منها وعليه يبتنى النظر فى الفرق هل عم جميع اهل
الارض او كان لبعضهم وهم اهل دعوته كما صرح به فى الايات والاحاديث
قال ابن عطية وهو الراجح عند المحققين وعلى الاول لا ينافى اختصاص عموم

فى اختصاص عموم الرسالة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لانها لمن بعده
الى يوم القيمة انتهى قلت وقد سبق عند بيان المص قوله تعالى فى سورة
الاعراف قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا كلام منا واف شاف
وقد اورد الامام الرازى هنالك كلمات مختلفة كسراب بقيعة يحسبه
الظمآن ماء فتذكر قوله فما استقاء لهم ان يؤمنوا استفيد هذا من تأكيد
النفى بلام الجحود فى الكشاف فما كانوا ليؤمنوا فما كان ايمانهم الا ممتنعا
كالمحال قال مولانا العلامة وفى زيادة لام الجحود تأكيد لهذا المعنى ودلالة
على ان ايمانهم فى حيز الامتناع انتهى قال الامام النسفى اى اصروا على التكذيب
وكان فى علم الله تعالى انهم لا يؤمنون وكذلك اراد منهم قوله اى بسبب
تعودهم تكذيب الحق وتمرنهم عليهم قبل بعثة الرسل فى الكشاف بما كذبوا به
من قبل يريد انهم كانوا قبل بعثة الرسل اهل جاهلية مكذبين بالحق فما وقع
فصل بين حالتيهم بعد بعثة الرسل وقبلها كان لم يبعث اليهم احد انتهى
عدل المص عن سبك الزمخشرى اذ ليس كل من بعث اليهم الرسل اهل جاهلية
بل وفيهم اهل الكتاب والمتبادر من اهل الجاهلية من ليس لهم شرع وكتاب
سماوى نحو مشركى العرب ثم بعد ذلك فى سبك المص تنصيص على سبب عدم
الايمان منهم على اتم وجه فى تفسير الحافظ ابى الفرج وقال مقاتل فما كانوا
ليؤمنوا بما كذبوا به من العذاب قبل نزوله انتهى وعلى قول مقاتل لم يكن
كلمة ما مصدرية بل موصولة او موصوفة قال ابو حيان الظاهر ان ما
موصولة ولذلك عاد الضمير عليها فى قوله بما كذبوا به ولو كانت مصدرية
بقى الضمير غير عائد على مذكور فيحتاج ان يتكلف ما يعود عليه الضمير انتهى و
هذا الكلام مبنى على ان ما المصدرية ليس باسم فلم يصح رجوع الضمير اليها
وعند الاخفش وابن السراج هو اسم وقد تحقق ان الزمخشرى والمص لم يتقيدوا
فى التفسير بمذهب البصريين ولا بمذهب معين بل مطمح نظرهما حفظ سلامة
المعنى وانسجامه وقد كان ابن عطية ايضا اختار ذلك اى كون ما مصدرية
فالظاهر انه اختار مذهب اخفش محافظة لانسجام المعنى مثل الزمخشرى
والمص قوله وفى امثال ذلك دليل على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى
وكسب العبد المراد بامثال ذلك الايات التى ذكرت فيها الختم والطبع
والاقفال والغشاوة مسندة الى الله تعالى ووجه الدلالة ان تمرنهم على
التكذيب من حيث انه واقع بقدرة الله تعالى اسند اليه تعالى فى قوله عز و
جل كذلك نطبع على قلوب المعتدين ومن حيث انه مسبب من كسبهم اسند
اليهم فى قوله عز وجل بما كذبوا به من قبل قوله وقد مر تحقيق ذلك فى قوله
تعالى ختم الله على قلوبهم الآية حيث قال وهى من حيث ان الممكنات باسرها
مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته عز وجل واسندت اليه تعالى
ومن حيث انها مسببة بما اقترفوه وردت الآية ناعية عليهم شناعة
صفتهم قوله من بعد هؤلاء الرسل فى الكشاف من بعدهم من بعد الرسل

ولعل زاد هؤلاء احترازا عما يتوهم وروده على نسق الكشاف من الاستغراق الحقيقي وفي تفسير ابن الجرير الطبري ثم ارسلنا من بعدهم موسى وهرون يقول تعالى ذكره ثم بعثنا من بعد هؤلاء الرسل الذين ارسلناهم من بعد نوح الى قومهم موسى وهرون ابني عمران **قوله** بالايات التسع هي العصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والطمس وفلق البحر **قوله** فاستكبروا عن اتباعهما في الكشاف فاستكبروا من قبولها وهو اعظم الكبر ان يتهاون العبيد برسالة ربهم بعد تبينها ويتعظمون عن قبولها قال الطيبي هو ضمير الشان وان يتهاون خبر عن اعظم الكبر والجملة مفسرة للضمير انتهى والمص اكتفى في بيان الاستكبار بتقدير المتعلق وسيجيء لهذا موضع نفع **قوله** معتادين الاجرام بفتح الهمزة او كسرها جمع او مفرد اي الذنوب العظيمة او فعل الذنب العظيم لان الجرم ليس بمطلق الذنب بل ما عظم منه في الكشاف وكانوا قوما مجرمين كفارا ذوي آثام عظام فلذلك استكبروا عنها واجترؤا على ردها انتهى في الكشف اخذه من نفس الصيغة لان الجرم يؤذن عن ذنب له عظم ثم ان سبيله الاعتراض التذييلي فيدل على تمردهم واعتيادهم له فجعل لذلك على ان الكافر اذا وصف بالجرم والفسق دل على اشده واما السببية فمن نفس الاعتراض والحمل على العطف الساذج فلا يلايم بلاغة القرآن انتهى قال صاحب الفرايد لا دلالة في هذا الكلام على ما ذكر والظاهر انه عطف على استكبروا في حال اجرامهم ولا يلزم ايضا ان استكبارهم بسبب اجرامهم سلمنا انه يلزم لكن لما امكن ان يكون للعطف وهو الاصل فيه والعدول عنه الى غيره بغير ضرورة عدول عن الاصل ورده العلامة الطيبي فقال العجب انه نسب الى المص ما هو عنه بري ثم قام به مجادلا يتعصب عليه ولم يدر انه سلك مسلك التذييل والاعتراض الا ترى الى قوله في تفسير قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون يجوز ان يكون وانتم ظالمون حالا اي عبدتم العجل وانتم واضعون العبادة غير موضعها وان يكون اعتراضا بمعنى وانتم قوم عادتكم الظلم فلذلك اتخذتم العجل من بعده الها انتهى فقول صاحب الكشف والحمل على العطف الساذج فلا يلايم بلاغة القرآن رد لصاحب الفرايد على اوجز وجه وابلغه **قوله** فلذلك تهاونوا برسالة ربهم واجترؤا على ردها والمص ذكر تهاونوا بدل ما ذكره الزمخشري في التعليل من قوله واستكبروا عنها لما تحققت انه قال عقيبه هو اعظم الكبر ان يتهاون العبيد برسالة ربهم بعد تبينها ويتعظمون عن قبولها فيشعر هذا النسق ان المراد من الاستكبار عن قبولها هو التهاون برسالة الله فعبر المص عن المعنى المراد بما وجز لفظ واسهله بحيث لا علاقة فيه ولا قلاقة **قوله** وعرفوه بتظاهر المعجزات القاهرة المزيحة للشك قالوا من فرط تمردهم ان هذا لسحر مبين في الكشاف فلما جاءهم الحق من عندنا

من عندنا فلما عرفوا انه هو الحق وانه من عند الله لا من قبل موسى وهرون قالوا لحبهم الشهوات ان هذا لسحر مبين انتهى قال العلامة الطيبي ان قوله الحق مظهر اقيم موضع المضمر من غير لفظه السابق والمراد منه الايات السابقة في قوله الى فرعون وملائه باياتنا وهي الايات التسع للايذان بالعلية وانه حق ثابت ظاهر لا يخفى على احد ثم نسبة المجيء الى الحق على الاستعارة ليدل على غاية ظهوره وشدة سطوعه حيث لا يخفى على من له ادنى مسكة ولا يستقيم قوله ان هذا لسحر مبين جوابا لقوله فلما جاءهم الحق الا على حمل الحق على المعجزات لان هذا كلام يقوله العاجز عند ما قهرته الحجة وبهرته بسلطانها ولا يبقى له تشبث ثم قال والمعنى ثم بعثنا من بعدهم موسى الى فرعون وملائه بالمعجزات لم يلتفتوا اليها واستكبروا ثم لما باتت لهم خفية عايذوا وقالوا ان هذا لسحر مبين واجابهم عليه السلام بقوله اتقولون للحق لما جاءكم وصرح الحق انتهى فظهر من هذا التقرير ان قول المص قالوا من فرط تمردهم الخ بدل قول الزمخشري قالوا لحبهم الشهوات الخ اولى واحسن **قوله** ظاهر انه سحر او فايق في فنه واضح فيما بين اخواته اشار الى ان مبين من ابان بمعنى ظهر واتضح لا بمعنى اظهر واوضح كما هو احد معنييه والظاهر ان الضمير في قوله انه سحر على التقادير الثلثة راجع الى ما اشير اليه بقوله ان هذا في النظم الشريف وهو الحق المفسر بالايات التسع لا انه راجع على التقدير الاول الى الحق وعلى التقدير الثاني الى موسى كما ذكره مولانا ابن تمجيد ثم لفظة اخواته بالفتحات الثلث وآخره تاء وفي بعض النسخ بكسر الهمزة آخره نون فهو من تصحيف الناسخين فالنكرة اعني لسحر على الاول للجنس وعلى الثاني والثالث المفرد وتنوينه للتعظيم قال مولانا ابو السعود ان هذا لسحر مبين ظاهر كونه سحرا او فايق في بابه واضح فيما بين اضرابه انتهى وهو النسق الاظهر الاوضح **قوله** لدلالة ما قبله عليه وهو قوله تعالى ان هذا لسحر مبين **قوله** ولا يجوز ان يكون اسحر هذا اي ولا يجوز ان يكون المحكي للقول المذكور قوله تعالى اسحر هذا **قوله** لانهم بتوا القول اي جزموا قطعا في القول المذكور لما تحققت انهم قالوا ان هذا لسحر مبين فما تلجلجوا ولا ترددوا في كونه سحرا فالتردد بعد هذا الجزم والقطع مناف له فلو كان محكيا للقول المذكور لزم المنافاة **قوله** بل هو استيناف بانكار ما قالوه متصل بقوله ولا يجوز اسحر هذا اي لا يجوز ذلك بل هو استيناف كلام من موسى بعد قوله اتقولون للحق لما جاءكم انه لسحر واقع هذا القول من موسى لانكار ما قالوه **قوله** اللهم الا ان يكون الاستفهام فيه للتقرير اي لا يجوز ان يكون هذا الاستفهام من مقولهم في وقت من الاوقات الا وقت ان يكون هذا الاستفهام تقريريا لا انكاريا فح يجوز ان يكون هذا الاستفهام من مقولهم لا من مقول موسى اذ الاستفهام على هذا التقدير لا ينافي البت المذكور **قوله** والمحكي مفهوم

قولهم من تتمة الجواب الاستئنافي اي ان جملة قولهم اسحر هذا ولا يفلح الساحرون
حكاية لكلامهم كأنهم قالوا اجئتما بالسحر تطلبان الفلاح ولا يفلح الساحرون
قوله عن قولهم فلان يخاف القالة وبين الناس تقاول اذا قال بعضهم
لبعض ما يسوءه قال مولانا ابن محمد فلان يخاف القالة جمع قائل
كالصاغة جمع صايغ اي يخاف القائلين بعيبه والطاعنين فيه
انتهى وفيه نظر بل هو مصدر لا جمع قائل كما ظن في الصحاح يقال كثرت
قالة الناس وفي الغريبين للهروي نهى رسول الله عن قيل وقال وذلك
انه جعل القال مصدرا قوله كقوله سمعنا فتى يذكرهم اي ومثل القول
الذكر في مجيئه للعيب فمعنى فتى يذكرهم يعيبهم ويطعن فيهم لكون
ابرهيم عليه السلام على وجه الطعن والعيب قال صاحب الكشاف
هم قطعوا بقولهم ان هذا لسحر مبين على انه سحر فكيف قيل لهم
اتقولون اسحر هذا قلت فيه اوجه ان يكون معنى قوله اتقولون للحق
اتعيبون وتطعنون فيه وكان عليكم ان تدعنوا له وتعظموه من قولهم
فلان يخاف القالة وبين الناس تقاول واذا قال بعضهم لبعض ما يسوءه
ونحو القول الذكر في قوله سمعنا فتى يذكرهم ثم قال اسحر هذا فانكر ما قالوا
في عيبه والطعن عليه وان يحذف مفعول اتقولون وهو ما دل عليه
قولهم ان هذا لسحر مبين كان قيل اتقولون ما تقولون يعني قولهم
ان هذا لسحر مبين ثم قيل اسحر هذا وان يكون جملة قوله اسحر هذا ولا
يفلح الساحرون حكاية لكلامهم كأنهم قالوا اجئتما بالسحر تطلبان به
الفلاح ولا يفلح الساحرون كما قال موسى للسحرة ما جئتم به السحر ان الله
سيبطله انتهى قلت والزمخشري ذكر في دفع الشبهة وجوها ثلثة والمص
ايضا ذكر هذه الثلث جميعا الا انه قدم واخر وزاد ونقص ولم يورد
نسقه على وجه السؤال والجواب كما هو عادته في هذا الكتاب بل اشار
الى الجواب اولا ثم الى السؤال بقوله ولا يجوز ان يكون اسحر هذا لانهم
بتوا القول فذكر المص ما هو الجواب الثاني في الكشاف من الاجوبة الثلثة
اولا ثم جعل ما هو الجواب الثالث في الكشاف جوابا ثانيا في كلامه فذكره
على وجه الجواب الاستئنافي اشارة الى ضعفه ثم جعل ما هو الجواب الاول
في الكشاف جوابا ثالثا ثم انه لم يكتف في الاشارة الى مرجوحيته بذكره
ثالثا بل قال ويجوز ان يكون الخ اهتماما في بيان تزييفه والزمخشري
ذكر في جوابه الثاني قوله تعالى اسحر هذا في غاية الايجاز بحيث لا يفهم
انه لما ذا ذكرها هنا فقال ثم قيل اسحر هذا بخلاف المص فانه قال ههنا
بل هو استيناف بانكار ما قالوه فتبين ما هو المعنى المراد قوله من تمام
كلام موسى ناظر الى الجواب الاول ومنوط بقوله بل هو استيناف بانكار
ما قالوه قوله او من تمام قولهم ان جعل اسحر هذا محكيا عطف على قوله من
تمام كلام موسى وناظر الى الجواب الثاني قال مولانا سنان عند قول المص

قول المص لان يكون الاستفهام فيه للتقرير وله تأويل آخر كما يشير اليه
بقوله كأنهم قالوا اجئتنا بالسحر تطلب به الفلاح بارجاع الاستفهام
الى القيد وهو طلب الفلاح فيكون قوله ولا يفلح الساحرون تصريحا للانكار
انتهى وهو كلام عجيب يشعر بانه لم يتقن ولم يمعن في النظر الى كلام الشيخين
الزمخشري والمص ومن نظر فيما قررنا في بيان كلامي الزمخشري والمص
لم يخف عليه ما قلنا قال مولانا ابو السعود واما تجويز ان يكون الكل
مقول القول على ان المعنى اجئتما بالسحر تطلبان به الفلاح ولا يفلح الساحرون
فمما لا يساعده النظم الكريم اصلا اما اولا فلان ما قالوا هو الحكم بانه
سحر من غير ان يكون فيه دلالة على ما تعسف فيه من المعنى بوجه من الوجوه
فصرف جوابه عليه السلام عن صريح ما خاطبوه به الى ما لا يفهم منه
اصلا مما يجب تنزيه النظم التنزيلي من الحمل على امثاله واما ثانيا فلان
التعرض لعدم افلاح السحرة على الاطلاق من وظايف من يتمسك بالحق
المبين دون الكفرة المتشبثين باذيال بعض منهم في معارضته عليه
السلام ولو كان ذلك من كلامهم لناسب تخصيص عدم الافلاح بمن
زعموه ساحرا بناء على غلبة من يأتون به من السحرة واما ثالثا فلان
قوله عز وجل قالوا اجئتنا الخ مسوق لبيان انه عليه السلام ألقمهم الحجر
فانقطعوا عن الاتيان بكلام له تعلق بكلامه عليه السلام فضلا
عن الجواب الصحيح واضطروا الى التشبث بذيل التقليد الذي هو دأب
كل عاجز محجوج وديدن كل معاند لجوج على انه استيناف وقع جوابا عما
قبله من كلامه عليه السلام على طريقة قوله تعالى قال حسبما اشير اليه
كأنه قيل فماذا قالوا لموسى عليه السلام عندما قال لهم ما قال فقيل قالوا
عاجزين عن المحاجة اجئتنا لتلفتنا انتهى وانت خبير بان هذا الكلام
من مولانا يشعر بانه لم يفهم كلامي الشيخين حق الفهم مثل مولانا
سنان ولعل الناظر لو امعن النظر في الكلام الذي اوردناه لبيان
كلامي الشيخين في هذا المقام من اوله الى اخره لاتضح له سقوط هذا الكلام
سقوطا بينا نعم ان هذا التخريج وان كان محتملا من محتملات النظم الشريف
الا انه ليس في رتبة الجواب الذي كما اشار اليه المص واما كونه مما لا
يساعده النظم الكريم اصلا او انه مما لا يفهم من النظم الشريف اصلا
او انه مما يجب تنزيه النظم التنزيلي عن الحمل على امثال هذا المعنى فكلا
بل هو اجتراء عظيم لمثله على مثل الزمخشري الذي هو من الحذاق المهرة المتقنين
في علمي المعاني والبيان وفي معرفة ما يليق بانسجام النظم الكريم وما لا
يليق من المعنى نعم هو تجاوز الله تعالى اذا كان المحل مما يتعلق بمذهبه
يتعسف فيه صونا لمذهبه وليس هذا المحل مما يتعلق بمذهبه فهو
في مثله يحترز اشد الاحتراز عما لا يليق بسلاسة النظم الكريم كما لا
يخفى ذلك على من فارس هذا الكتاب اولا واخرا قال تعالى اجئتنا لتلفتنا

خطاب لموسى وحده لانه هو الذي ظهرت على يديه معجزة العصا و
اليد البيضاء **قوله** اي الذي جئتم به هو السحر لا ما سماه فرعون وقومه
سحرا معنى القصر والتخصيص مستفاد من تعريف الخبر باللام على قولك
زيد المنطلق زيد **قوله** وقرأ ابو عمرو آلسحر على ان ما استفهامية مرفوعة
بالابتداء وجئتم به خبرها وآلسحر بدل منه او خبر مبتداء محذوف تقديره
أهو السحر او مبتداء خبره محذوف اي آلسحر هو في الكشاف وقرئ
آلسحر على الاستفهام فعلى هذه القراءة ما استفهامية اي اي شيء جئتم به
أهو السحر انتهى قلت لم يذكر الزمخشري اعراب كلمة ما على تقدير كونها
استفهامية واعراب جئتم به على هذا التقدير وكذا اقتصر في آلسحر
على كون السحر خبر مبتداء محذوف ولم يذكر فيه كونه بدلا منها او كونه
مبتداء خبره محذوف وكذا لم يذكر صاحب هذه القراءة بل آثر في هذا
المقام على خلاف عادته الايجاز فترك ذلك الوجوه برمتها والمص آثر
ههنا البسط على خلاف عادته المألوفة ولم يهمل شيئا من تلك الوجوه
فلفظ آ في كلامي الزمخشري والمص مثل ما ولا قال الشيخ زكريا وقرأ
ابو عمرو آلسحر اي بالمد ووافقه عليه ابو جعفر انتهى في تفسير الثعلبي
ودليل قراءة العامة قراءة ابن مسعود ما جئتم به سحر اي ما اتيتم به
سحر **قوله** ويجوز ان ينتصب ما بفعل يفسره ما بعده تقديره اي شيء
اتيتم فيكون كلمة ما من قبيل ما أضمر عامله على شريطة التفسير وقوله
السحر اما خبر مبتداء محذوف او مبتداء حذف خبره وانما جعلت كلمة
ما استفهامية على تقدير كونها منصوبة بفعل يفسره ما بعده لانها
اذا جعلت موصولة بمعنى الذي امتنع نصبها بفعل مقدر يفسره ما بعدها
لان ما بعدها صلتها والصلة كما لا تعمل في الموصول لا تكون تفسيرا
لما هو العامل فيه فتعين ان ما اذا كانت استفهامية جاز فيها الرفع و
النصب واذا كانت موصولة تعين رفعهما على الابتداء وهذا ايضا زيادة
زادها المص على الكشاف وقد اظهر المص في هذا المقام اليد البيضاء في
تكثير الفوائد وتوفير العوائد شكر الله تعالى سعيه **قوله** سيمحقه او سيظهر
بطلانه في الكشاف سيمحقه او يظهر بطلانه باظهار المعجزة على الشعوذة
انتهى والسين ههنا ليس للاستقبال بل للتأكيد في الوسيط سيهلكه و
يظهر فضيحتكم انتهى **قوله** وفيه دليل على ان السحر افساد وتمويه لا حقيقة له
محمول على ما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات والادوية والا فله حقيقة
فهو حق عند اهل السنة وهو كما مر علم بكيفية استعدادات تقتدر بها
النفوس البشرية على ظهور التأثير في عالم العناصر كذا في حاشية الشيخ زكريا
قال تعالى فما آمن لموسى الا ذرية في تفسير ابي الفرج في المراد بالذرية ههنا
ثلثة اقوال احدها ان المراد بالذرية القليل قاله ابن عباس والثاني انهم
اولاد الذين ارسل اليهم موسى مات اباؤهم لطول الزمان وآمنوا هم قاله

قاله مجاهد وقال ابن زيد هم الذين نشأوا مع موسى حين كف فرعون
عن ذبح الغلمان قال ابن الانباري وانما قيل لهؤلاء ذرية لانهم اولاد
الذين بعث اليهم موسى وان كانوا بالغين والثالث انهم قوم امهاتهم
من بني اسرائيل وآباؤهم من القبط قاله مقاتل واختاره الفراء قال
وانما سموا ذرية كما قيل لاولاد فارس الابناء لان امهاتهم من غير
جنس آبائهم في تفسير الثعلبي قال الفراء وانما سموا ذرية لان اباءهم
كانوا من القبط وامهاتهم من بني اسرائيل كما يقال لاولاد اهل فارس
الذين سقطوا الى اليمن الابناء لان امهاتهم من غير جنس آبائهم والذرية
العقب من الصغار والكبار انتهى قلت هذا هو المشهور وقد ذكر في
اطراف الكشاف وغيره في آل عمران عند قوله ذرية بعضها من بعض ان
الذرية لا تختص بالابناء والعقب بل تعم الاصول والفروع **قال** تعالى
من قومه على خوف من فرعون وملائهم قال ابو الفرج وفي هاء قومه قولان
احدهما انها تعود الى موسى رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس والثاني الى
فرعون رواه ابو صالح عن ابن عباس فعلى القول الاول يكون قوله على
خوف من فرعون وملائهم اي وملاء فرعون قال الفراء انما قال و
ملائهم وفرعون واحد لان الملك اذا ذكر ذهب الوهم اليه والى من معه
تقول قدم الخليفة فكثر الناس تريد بمن معه وقد يجوز ان تريد
بفرعون آل فرعون كقوله واسئل القرية وعلى القول الثاني يرجع ذكر
الملاء الى الذرية قال ابن جرير وهذا اصح لانه كان في الذرية من
ابوه قبطي وامه اسرائيلية فهو مع فرعون على موسى **قوله** او مؤمن آل
فرعون وامرأته آسية وخازنه وزوجته وماشطته وامرأته وخازنه
الضميران لفرعون وزوجته اي زوجة خازنه وماشطته اي فرعون
اذ يقال ان لفرعون صغار عنق امراءة لتسرحها ويحتمل ان تكون ماشطته
لتسوق تريد فرعون استفراشهن او استخدامهن فالضمير حينئذ لادنى
ملابسة وقيل ان ماشطته ماشطة بنته لا ماشطة فرعون فالاضافة
ح ايضا لادنى ملابسة **قوله** والضمير لفرعون وجمعه على ما هو المعتاد
في ضمير العظماء قال المحقق التفتازاني وقد يكثر في الواحد من المتكلم لفظ
الجمع تعظيما له لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجئ ذلك للغائب والمخاطب
في الكلام القديم وانما هو استعمال المولدين انتهى فعلى هذا قول المص
على ما هو المعتاد في ضمير العظماء ان اراد به معتاد العرب العاربة
فهو غير واقع وان اراد معتاد المولدين فغير نافع وهذا الوجه زيادة
على الكشاف وكان ينبغي ان يتركه كما تركه الزمخشري او ان يذكره بعد
الوجوه الثلثة قال مولانا العلامة ولا يجوز ان يكون جمعه على ما هو
المعتاد في ضمير العظماء لانه يكون عند قصد التعظيم ولا يساعده المقام
انتهى فعلى ما ذكره العلامة لم يكن هذا الوجه صحيحا اصلا الا ان يؤول

المرجع بما ذكره الفراء ويخدشه قول المص في ضمير العظماء قال مولانا ابو
السعود الضمير لفرعون والجمع كما هو المعتاد في ضماير العظماء ولا يأباه مقام
بيان غلوه في الفساد وعتوه في الشر والتسلط على العباد انتهى وهو كلام
خال عن التحصيل قوله او على ان المراد من فرعون آله كما يقال ربيعة ومضر
لان ربيعة ومضر شخصان متعينان وهما ابنا نزار بن معد بن عدنان
وليس المراد ههنا هذين المشخصين بل اولادهما المتشعبة المتفرقة وهم
عامة العرب العدنانيون فالمراد منهما قبيلتان قبيلة ربيعة وقبيل
مضر فكل منهما ابو قبيلة وعامة قريش مضريون لا ربعيون فقبيلة ربيعة
تلتقي مع قبيلة رسول الله في نزار بن معد بن عدنان قوله او للذرية
او للقوم عطف على قوله لفرعون قوله وهو بدل منه اي بدل منه بدل
الاشتمال والتقدير على خوف من فرعون من ان يفتنهم اي من فرعون ومن
فتنته وتعذيبه لهم قوله او مفعول لخوف فيكون في محل نصب اي على
خوف من فرعون فتنته واعمال المصدر المنكر شايع نحو او اطعام في يوم
ذي مسغبة يتيما قال مولانا سنان ولعله لم يلتفت الى جعله منصوبا
بحذف اللام على كونه مفعولا من اجله كما فعله بعضهم لعدم شرط حذف
اللام ورد بان ان مع الفعل يطرد فيه حذف اللام ولا يلزم ان تستوفى
فيه شروط المفعول له ولعل مولانا قال فتامل لهذا قوله وافراده بالضمير
اي افراد فرعون بالضمير في ان يفتنهم حيث لم يقل ان يفتنوهم مع ان
مقتضى الظاهر ذلك لدخول الملاء في حيز الخوف للدلالة على ان الخوف من
الملاء كان بسبب فرعون قوله واسترقوا اسباط الانبياء اي اتخذوا اولاد
اولاد الانبياء ارقاء له قوله ثقوا به واعتمدوا عليه قال مولانا سنان
لو قدم الجارين ليوافق الآية كان اولى لان الظاهر ان التخصيص مراد ورده
الشهاب فقال وليس كما ظن لانه غفلة عن مراده وليس هذا تفسيرا بل بيان
لما تعلق به الشرط وتوطئة له والملاحظة فيه التوكل فقط كما سننبه
انتهى وفيه نظر لانه لو قال به ثقوا وعليه اعتمدوا لوافقا لنسق النظم
الشريف لما يفوت هذه التوطئة والملاحظة بل تقتضيان مع انا
مع انا نقول القول الواقع ثقوا واعتمدوا بعد قوله عليه توكلوا في محل
البيان اذ لم يكن تفسيرا فما ذا يكون قوله وليس هذا من تعليق الحكم
بشرطين والا يلزم ان لا يجب التوكل بمجرد الايمان ذهب طائفة من
المفسرين الى ان هذا من قبيل تعليق الحكم بشرطين كما اذا قيل ان دخلت
الدار فانت طالق ان كلمت زيدا فرده المص بما ذكره يعني هذا ليس من
هذا القبيل بل من قبيل تعليق الحكمين بشرطين فالحكم في قوله من تعليق
الحكم الخ بمعنى الحكم الواحد فالظاهر اسقاط اللام وان يقول تعليق حكم
بشرطين قوله فان المعلق بالايمان وجوب التوكل اي المشروط بالايمان
ليس مجرد حصول التوكل بل وجوبه فعلى القول الاول لا يجب التوكل الا لمن

الا لمن صدق بقلبه بجميع المؤمن به فبمجرد هذا لا يجب عليه التوكل ما لم
يتحقق فيه الاسلام الذي هو العمل الصالح وعلى قول المص يجب عليه التوكل
بمجرد التصديق الذي هو الايمان فذلك الذي ذكرنا هو ثمرة الخلاف
بين القولين قوله والمشروط بالاسلام حصوله اي المشروط بالاسلام
نفس التوكل لا وجوبه كما ان الشرط اثنان كذلك الحكم المشروط بكل واحد
من الشرطين حكم مشروط بشرط غير الحكم المشروط بشرط آخر قوله ونظيره
ان دعاك زيد فاجبه ان قدرت قيل (شيخ زاده) فان المعلق بالدعوة وجوب الاجابة
والمعلق بالقدرة حصول الاجابة واورد (سعدي) عليه بانه لا مانع فيه من التعليق
بشرطين اذ لا يجب الاجابة بدون القدرة انتهى وفي الكشاف ونظيره في
الكلام ان ضربك زيد فاضربه ان كانت بك قوة قوله ولذلك اجيب دعوتهم
قيل (سنان) دلالة الاجابة على الايمان مسلمة بناء على ان دعاء الكفار في امر
الدين غير مقبول واما دلالتها على الاخلاص فلا انتهى والجواب انه اذا ضم
الاخلاص للايمان في صاحبه كان احرى للقبول واجدر بالاجابة لدعاء
صاحبه قال تعالى ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين في تفسير الواحدي
قال ابو مجلز وابو الضحى لا تظهرهم علينا فيروا انهم خير منا فيزدادوا
طغيانا وقال عطية لا تسلطهم علينا فيفتنونا ويقتلونا وقال مجاهد
لا تعذبنا بايدي قوم فرعون ولا بعذاب من عندك فيقول قوم فرعون
لو كانوا على حق لما عذبوا ولا سلطنا عليهم فيفتنوا قوله وفي تقديم التوكل
على الدعاء تنبيه على ان الداعي ينبغي ان يتوكل اولا ليجاب دعوته اورد
عليه بان امر موسى عليه السلام لهم بالتوكل وجب امتثالهم به فامتثلوا
فليس في التقديم التنبيه المذكور وان كان الامر في نفسه كذلك انتهى قلت
وهو في غاية السقوط لان الامة مأمورون باتباع نبيهم في امره ونهيه
ثم ان عامة المؤمنين مأمورون بتقديم عمل صالح صدر منا بين يدي
دعائنا فافضل الاعمال اتباع الرسول في امره ونهيه فتوسلوا بذلك
في استجابة دعوتهم ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين
ونحو وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا ثم قالوا بعد هذا الدعاء ربنا
لا تؤاخذنا الآية ونحو ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا
بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا الى آخر الآيات ولعل المورد تبع في
ذلك لمولانا العلامة حيث قال ههنا وانما قدموا التوكل على الدعاء لان
الداعي ينبغي ان يتوكل اولا ليجاب دعوته ثم كتب في الحاشية واما التنبيه
السابق الى بعض الاوهام فمما لا يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
انتهى فتوهم المورد انه كلام جدير بالاتباع فاتبعه وقال ما قال ذاهلا
عن حقيقة الحال ومن الذاهلين من قال ولا ينافي انه قدم لكونه امتثالا
لامر موسى لهم بالتوكل فان النكات لا تتزاحم قال تعالى واوحينا الى موسى
واخيه ان تبوآ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة الآية في تفسير

الامام الواحدي يقال تبوّء فلان لنفسه بيتا او مضجعا اذا اتخذه وبوأته
اذا اتخذته له واجعلوا بيوتكم قبلة قال اكثر المفسرين كانت بنو اسرائيل
لا يصلّون الا في مساجدهم وكنايسهم وكانت ظاهرة فلما ارسل موسى
امر فرعون بمساجد بني اسرائيل فخربت كلها ومنعهم من الصلوة فامروا ان
يتخذوا مساجد في بيوتهم ويصلوا فيها خوفا من فرعون وهذا قول
ابراهيم النخعي وابن زيد والربيع وابي مالك ورواية عكرمة عن ابن عباس
وقال مجاهد خاف موسى ومن معه من فرعون ان يصلوا في الكنايس الجامعة
فامروا ان يجعلوا في بيوتهم مساجد مستقبل القبلة يصلون فيها سرًّا
ومعنى البيوت على هذا القول المساجد وتقدير الآية واجعلوا بيوتكم الى
القبلة وهذا رواية ابن جريج عن ابن عباس قال كانت الكعبة قبلة موسى
ومن معه وقال سعيد بن جبير بمعناه واجعلوا بيوتكم تقابل بعضها
بعضا والقبلة الوجهة **قوله** اتخذا مباءة في الكشاف تبوّء المكان
اتخذه مباءة كقولك توطّنه اذا اتخذه وطنا انتهى والمباءة المنزل
قوله بمصر بيوتا في الكواشي بمصر المعروفة او الاسكندرية قال ابو الفرج
الاول قول الضحاك والثاني قول مجاهد **قوله** يسكنون فيها او يرجعون
اليها للعبادة الاولى التقديم والتأخير بان يقول يرجعون اليها للعبادة
او يسكنون فيها فيكون الاول اشارة الى قول الاكثرين والثاني اشارة
الى قول سعيد بن جبير والمص تبع في ذلك للزمخشري حيث قال والمعنى
اجعلا بمصر بيوتا من بيوته مباءة لقومكما او مرجعا يرجعون اليه
للعبادة والصلوة فيه **قوله** قبلة مصلى وقيل مساجد متوجهة
نحو القبلة يعني الكعبة كان على المص ان يترك لفظ مصلى ولفظ قيل
وان يقول بعد قوله تعالى فاجعلوا بيوتكم قبلة اي مساجد متوجهة
نحو القبلة وهي الكعبة كما في الكشاف **قوله** امروا بذلك اول امرهم لئلا
يظهر عليهم الكفرة فيوذوهم ويفتنوهم عن دينهم يراد باول امرهم
قبل ان يهلك فرعون لانهم فعلوا كذلك مدة ثم صلوا في مساجد
هم الجامعة في حيوة فرعون لان فرعون عاش بعد بعثة موسى اربعين
سنة فبعد البعثة خرب مساجدهم فلم يصلوا بعد ذلك في حيوة
فرعون في مساجدهم الجامعة وهكذا يراد في قول الزمخشري وكانوا في
اول امرهم مأمورين بان يصلوا في بيوتهم في خفية من الكفرة لئلا يظهروا
عليهم فيوذوهم ويفتنوهم عن دينهم كما كان المؤمنون على ذلك في اول
الاسلام بمكة **قوله** وانما ثنّى الضمير اولا اي في موضعين تبوّءا لقومكما
قوله ثم جمع اي في مواضع ثلثة واجعلوا بيوتكم واقيموا **قوله** ثم وحّد
اي في قوله تعالى وبشّر المؤمنين **قوله** لان البشارة في الحقيقة وظيفة
صاحب الشريعة في الكشاف فان قلت كيف نوّع الخطاب فثنّى اولا ثم جمع
ثم وحّد آخرا قلت خوطب موسى وهرون عليهما السلام ان تبوّءا لقومهما

لقومهما بيوتا ويختاراها للعبادة وذلك مما يفوّض الى الانبياء ثم
سيق الخطاب عاما لهما ولقومهما باتخاذ المساجد والصلوة فيها
لان ذلك واجب على الجمهور ثم خصّ موسى عليه السلام بالبشارة التي
هي الغرض تعظيما لها وللمبشَّر بها انتهى ورد على المص هذا الذي ذكره
في وجه التوحيد محل نظر لاشتراك هرون مع موسى في كونه صاحب
شرع فالاولى في وجه التوحيد قول الزمخشري ثم خصّ موسى عليه السلام
بالبشارة التي هي الغرض تعظيما لها وللمبشر بها فلعل المص نظر الى ان
موسى هو الاصل في الرسالة وهرون تبع له فيها قال مولانا ابو السعود
ووضع المؤمنين موضع ضمير القوم لمدحهم بالايمان وللاشعار بانه
المدار في التبشير في تفسير ابي الفرج وبشّر المؤمنين انت يا محمد قال سعيد
بن جبير بشرهم بالنصر في الدنيا وبالجنة في الاخرة **قال** الله تعالى وقال موسى
ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا قال ابن
عباس رضي الله تعالى عنه كان لهم من لدن فسطاط مصر الى ارض الحبشة
جبال فيها معادن ذهب وفضة وزبرجد وياقوت **قوله** دعاء عليهم
بلفظ الامر بما علم من ممارسة احوالهم الخ ذكر الحافظ ابو الفرج في هذا اللام
اربعة معان وجعل هذا المعنى معنى ثالثا من الاربعة فقال والثالث
انها لام الدعاء فالمعنى ربنا ابتلهم بالضلال عن سبيلك ذكره ابن
الانباري **قوله** وقيل اللام للعاقبة وهي متعلقة بآتيت ويحتمل ان يكون
للعلة في تفسير الحافظ في هذا اللام اربعة اقوال احدها لام كي والمعنى
آتيتهم كي يضلوا هذا قول الفراء والثاني انها لام العاقبة والمعنى انك
آتيتهم ذلك فاصارهم الى الضلال ومثله قوله ليكون لهم عدوا وحزنا
اي آل امرهم الى ان صار لهم عدوا لا انهم قصدوا ذلك وهذا كما تقول
للذي كسب مالا فادّاه ذلك الى الهلاك انما كسب فلان لحتفه ثم قال
انها لام اجل فالمعنى آتيتهم لاجل ضلالتهم عقوبة منك ومثله قوله
سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا اي لاجل اعراضكم عنهم
حكاه بعض المفسرين انتهى يشعر كلامه هذا انه فرق بين لام كي ولام
الاجل في المعنى والمعروف انهما متحدان في المعنى ثم راجعت الى تفسير الامام
الثعلبي فوجدته ذكر مثل ابن الجوزي حيث قال اختلفوا في هذا اللام فقال
بعضهم هي لام كي ثم قال وقيل هي لام اجل انتهى فكلام هذا الامام ايضا
يشعر بالمغايرة مع انه من ائمة العربية من الحذاق المتقنين فيها في
الكشاف ان قلت ما معنى ليضلوا عن سبيلك قلت هو دعاء بلفظ الامر
كقولك ربنا اطمس قال صاحب الانتصاف وهذا من اعتزاله الخفي الذي
هو ادق من دبيب النمل يكاد الاطلاع عليه يكون كشفا ووجه ذلك
انه علم ان الظاهر بل والباطن ان اللام للتعليل لفظ وان الفعل منصوب
بها ومعنى ذلك اخبار موسى عليه السلام بان الله تعالى انما امدهم بالزينة

والاموال وما يتبعها من النعم استدراجا ليزدادوا اثما وضلالة كما
اخبر تعالى عن امثالهم بقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وهذا المعنى
منتظم على جعل اللام للتعليل والزمخشري يبني على القاعدة الفاسدة في
استحالة ذلك على الله تعالى لاعتقاده استحالة جواز ان يملي لهم في
الضلالة ويعاقبهم عليها فهو متبتل لما يرد من الايات بعمل الحيلة
في تأويلها وردها الى معتقده وجعلها تبعا لرأيه كما تقدم له
تأويل قوله ليزدادوا اثما وكأي من آية غراء رام ان يستر غرتها
ويطفئ نورها بامثال هذه التأويلات السردية نطقا وعقدا
ويأبى الله الا ان يتم نوره ثم لا يسعه الا ان يحمل موسى عليه السلام على
امثال هذه المعتقدات ولقد برأه تعالى وكان عند الله وجيها قال
تعالى ربنا اطمس على اموالهم في تفسير الامام الثعلبي قال مجاهد وعطية
اهلكها والطمس المحو والتعفية وقال اكثر المفسرين امسخها وغيرها عن
هيئتها قال محمد بن كعب القرظي جعل سكرهم حجارة وقال ابن عباس بلغنا ان
الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا واثلاثا
وانصافا وقال ابن زيد صارت حجارة ذهبهم ودراهمهم وعدسهم
وكل شيء قال السدي مسخ الله اموالهم حجارة النخل والثمار والدقيق
والاطعمة وكانت احدى الايات التسعة قال في المعالم وكان الرجل مع
اهله في فراشه فصارا حجرين والمرأة قائمة تختبز فصارت حجرا ودعا
عمر بن عبد العزيز بخريطة فيها اشياء من بقايا آل فرعون فاخرج منها
البيض مشقوقة والجوزة مشقوقة وانها الحجر قال الامام النسفي في
التيسير ربنا اطمس على اموالهم اي اهلكها واذهب اثارها لانهم يستعينون
بنعمتك على معاصيك وانما امرتهم بان يستعينوا بها على طاعتك
وسلوك سبيلك قال مولانا سنان روي ان جماعة من الصالحين
كان شغلهم السياحة انهم عاينوا الجبال مصر وبراريها حجارة على هيئة
الدراهم والدنانير فيها اثار النقش وعلى هيئة الفلوس وعلى هيئة
البطيخ والخيار والقثاء الى غير ذلك قال تعالى واشدد على قلوبهم في
الوسيط قال ابن عباس امنعهم عن الايمان بك والمعنى اطبع عليها حتى
لا تلين ولا تنشرح للايمان وهذا دليل على ان الله تعالى يفعل ذلك
لمن يشاء ولولا ذلك ما حسن من موسى هذا السؤال قال تعالى فلا
يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم يعني الغرق هكذا ذكره الجميع من اصحاب
الروايات قال الامام النسفي في التيسير وهذا دليل على ان الدعاء له
على الغير بالموت على الكفر لا يكون كفرا ولا يكون رضا بالكفر ولا استحسانا
بل هو غاية استقباح له فانه لا يدعو به على احد الا وعنده افحش جناية
وعليه اعظم عقوبة قوله او عطف على ليضلوا وما بينهما دعاء معترض
هكذا في الكشاف ايضا قال مولانا العلامة واعترض عليه بان الاعتراض

بان الاعتراض بالدعاء لا يكون له حسن موقع ولهذا عيب على النابغة
قوله لعل زيادا لا ابالك غافل قوله وعن ابن عامر ولا تتبعان بالنون
الخفيفة وكسرها لالتقاء الساكنين لا تتبعان من اتبع قوله ولا تتبعان
من تبع اي وعن ابن عامر ايضا بتخفيف التاء الثانية وسكونها وبالنون
المشددة من تبع قوله ولا تتبعان ايضا اي وعنه ايضا بتخفيف
التاء الثانية وبالنون المخففة من تبع الثلاثي ايضا قوله اي جوزناهم
في البحر حتى بلغوا الشط حافظين لهم قال مولانا ابن تمجيد معنى الحفظ
مستفاد من الباء في بني اسرائيل فان فيه نوع اشعار بمعنى المصاحبة
والمراد مصاحبة عناية الله ومقارنة حفظه معهم انتهى بلوغهم الشط
الاخر مستفاد له من جوزناهم في البحر ومشى كل سبط من الاسباط الاثني
عشر بين فلقين مثل الطودين العظيمين الحاصلين من تراكم البحر امر
مهول في الغاية سيما اذا كان بين الشطين مسافة بعيدة فوصولهم
الى الشط الاخر بلا انطباق الاطواد المتراكمة فصار بحرا واحدا كما كان
كما وقع لاعدائهم فرعون وجنوده من محض حفظ الله تعالى وكلائه و
عنايته لهم قوله وقرئ جوزنا وهو من فعل المرادف لفاعل كضعف
وضاعف قال مولانا ابو السعود وقرئ جوزنا وهو من التجويز المرادف
للمجاوزة لا مما هو بمعنى التنفيذ نحو ما وقع في قول الاعشى كما جوز السكي
في الباب فيتق والا فقيل وجوزنا بني اسرائيل في البحر وكذا النظم الكريم
عن الايذان بانفصالهم عن البحر وبمقارنة العناية الالهية عند الجواز
كما هو المشهور في الفرق بين اذهبه وذهب به انتهى السكي هو المسمار
وفيتق هو النجار وهو بالرفع فاعل جوز والسكي بفتح السين وتشديد الياء
مفعوله قوله باغين وعادين اشارة الى ان المصدرين بمعنى اسم الفاعل
حالان من فرعون وجنوده قوله او للبغي والعدو واشارة الى انهما علتان
لاتبع قوله وقرئ وعدوا بضم العين والدال يقال عدا فلان عدوا وعدوا
وعدوانا قال تعالى الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين قال
الامام الرازي اما قوله الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ففيه
سؤالات ما ورد السؤال الاول والثاني فقال بعد ايرادهما السؤال الثالث
هل يصح ان جبرئيل اخذ يملأ فاه بالطين لئلا يتوب غضبا عليه الجواب
الاقرب انه لا يصح لان في تلك الحالة اما ان يقال التكليف كان ثابتا او لم
يكن ثابتا فان كان ثابتا لم يجز ان يمنعه من التوبة بل يجب ان يعينه على
التوبة وعلى كل طاعة لقوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا
على الاثم والعدوان وايضا فلو منعه بما ذكر لكانت التوبة ممكنة لان
الاخرس قد يتوب بان يندم ويعزم بقلبه على معاودة القبيح وح لا يبقى
لما فعله جبرئيل فائدة وايضا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه
على الكفر والرضى بالكفر كفر وايضا فكيف يليق بالله سبحانه ان يقول لموسى

وهرون وقوله ليتنا لعلّه يتذكرا ويخشى ثمّ يأمر جبرئيل بان يمنعه من
الايمان ولو قيل ان جبرئيل انّما فعل ذلك من عند نفسه لا بامر الله فهذا
يبطله قول جبرئيل وما نتنزّل الّا بامر ربّك وقوله سبحانه فى صفتهم
وهم من خشية ربّهم مشفقون وقوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون واما ان قيل ان التّكليف كان زائلا عن فرعون فى ذلك الوقت
فح لا يبقى لهذا الفعل الّذى نسب جبرئيل اليه فائدة اصلا انتهى قلت
والجواب عن جميع ما اورده اجمالا انّ كلّ واحد منه قياس ورأى فى
مقابلة النص والقياس فى مقابلة النصّ فاسد اذا كان النص صحيحا
سالما عن القوادح والعلل واما اذا كان النص ضعيفا فالقياس يرجّح على
النص عند الشافعى خلافا لابى حنيفة ومن تبعه من المحدّثين فانه اذا
وقع التعارض بين الحديث الضّعيف وبين القياس يرجّح الحديث الضعيف
ويترك القياس عنده لان الحديث ولو لم يخل عن القوادح والعلل فهو من
اراء الرجال عنده وقد ذهب الى هذا من ائمة الحديث ابو داود وغيره ثمّ ان
هذا الحديث بهذه الزيادة صحيح ثابت سالم عن العلل والقوادح نصّ
عليه غير واحد من ائمّة الحديث فلا يقاومه القياس والرّأى اتفاقا لما
تحقّق انّ الحديث بهذه الزيادة بلغ الى رتبة الحديث ثمّ نقول بعد
الجواب الاجمالى قوله لم يجز على جبرئيل ان يمنعه من التوبة بل يجب ان يعينه
على التوبة وعلى كل طاعة ان اراد انّه يجب على جبرئيل ان يعينه على التوبة
فيما اذا كان راجيا وآملا توبته وطاعته فهو مسلّم ولا يفيده لانّ
فرعون وجنوده ممن طبع الله تعالى على قلوبهم قبل هذه الوقعة بشهادة
دعاء موسى عليه السّلام على فرعون وجنوده بذلك وباعلام الله سبحانه
وتعالى موسى اجابة دعاءهما بذلك تحقّقت انّه عليه السّلام دعا عليهم
بقوله ربّنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم وقد وعد سبحانه اجابة دعاءهما بذلك حيث قال سبحانه و
تعالى قد اجيبت دعوتكما وقوله تعاونوا على البرّ والتقوى فيمن يرجى ويؤمل
ذلك منهم لا فيمن وقع اليأس من صلاحهم وبرّهم وتقواهم وكذلك
قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فيمن يؤمل البر والتقوى
منهم قوله وايضا فلو منعه بما ذكر لكانت التوبة ممكنة الخ كلام خال
عن التحصيل اذ الاخرس باق على شعوره وادراكه بقلبه مع عدم
مساعدة لسانه للتكلّم لانّ عدم المساعدة لسانه للتكلّم لان
عدم المساعدة على الاستمرار له بخلاف ما اذا حصل ذلك دفعة اى
عدم المساعدة بعد المساعدة التامّة على الاستمرار سنين متطاولة
فاذا حصل المنع الدفعى لا ان سيّما باحتشاء الطين المالئ الفايق
لآلة التلفظ وآلة التنفس عرض له الدهشة العظيمة الموجبة لفقد
الارادة والاختيار والشعور على انا نقول لو بقى على شعوره فى تلك

فى تلك الحالة المدهشة لم يكن عزمه على تلك المعاودة على عمله القبيح
مقبولا منه لانّه قد فعل ذلك العزم والقصد كرارا ومرارا فى حال
امنه وانّه قد تضرع بموسى واعدا له لان كشف الله عنهم الرجز و
العذاب ليؤمننّ به ثم بعد الكشف نكث عهده واخلف وعده وذلك
فى وقوع الايات التسع متتابعا متعاقبا مثل الجراد والقمّل والضّفادع
والدم وغيرها فبعد وقوع هذا الخلف والنكث مرارا يئس موسى عليه
السلام من ايمانه فدعا عليه بما دعى ووقع الوعد من الله تعالى باجابة
دعائه وقد كان موسى وجبرئيل عليهما السّلام عالما بذلك لاعلام الغيبى
منه تعالى فقوله فح لا يبقى لما فعل جبرئيل فائدة لغو من الكلام قوله
وايضا لو منعه من التوبة لكان قد رضى ببقائه على الكفر والرضا بالكفر
كفر قد تحققت دفعه فتذكر قوله وايضا فكيف يليق بالله سبحانه
وتعالى ان يقول لموسى وهرون الخ قد عرفت جوابه ايضا اذ كان عليه
السلام قبل دعوة فرعون الى الايمان وبعد كونه عليه السلام مأمورا به
يرجو من فرعون ان يتذكر ويخشى فبعد وقوع الدعوة ظهر عتوه و
تجبّره ونكث عهده وخلف وعده مرارا كثيرة وذلك مقدار اربعين
سنة تقريبا فوقع اليأس منه عليه السلام عن ايمانه وترك كفره و
كذلك جبرئيل عليه السّلام شاهد منه هذه الطامات يئس من فلاحه
وايمانه فالامر منه تعالى بالقول اللين ليظهر عتوه وطغيانه ونكث
عهده مرات للملائكة ولبنى اسرائيل ودعوة موسى عليه بالموت على الكفر
ودسّ جبرئيل بفيه طين البحر ليموت على الكفر كل منهما بعد اليأس منهما
عن ايمانه وعن اذن الحق واقع لهما منه تعالى وامره تعالى اولا لموسى
واخيه بالقول اللين ثم بعد ذلك اذنه تعالى لموسى الدعاء عليه بالموت
على الكفر ولجبرئيل ان يملأ فاه بالطين ليعوق ذلك عن التلفظ بكلمة
الايمان مثل امره تعالى لنبينا عليه السّلام دعوة عتبة وشيبة والى
جهل واضرابهم الى الايمان والى كلمتى الشهادة بالموعظة الحسنة وبعد
ذلك امره تعالى لنبينا عليه السّلام بقتلهم حال كفرهم بحيث وقع موتهم
على الكفر وامثال ذلك من الاسرار الالهية خفى حكمتها على العقول البشرية
اذ كيف ولم فى مثل ذلك من الجهل بالله تعالى حيث لا يسئل عمّا يفعل
وهم يسئلون والله تعالى فعّال لما يريد له الخلق والامر ولو قيل ان جبرئيل
انّما فعل ذلك من عند نفسه فهذا يبطله قوله تعالى وما نتنزل الّا بامر
ربّك كلام خال عن التحصيل لانّهم اى جبرئيل وسائر ملائكة العذاب
نزلوا من السّماء الى الارض مع اهلاك فرعون وجنوده بامر من الله سبحانه
واذن منه قوله واما ان قيل انّ التكليف كان زائلا عن فرعون فى ذلك
الوقت فح لا يبقى الخ كلام ساقط لانّ ايمان المرء بعد معاينة العذاب
واحوال الاخرة يكون ايمان ياس وتوبة يأس وانّ ذلك غير مقبول لان

جميع الكفرة امنوا فى ذلك الوقت كما قال الله سبحانه وتعالى وان من اهل
الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته وهذا الايمان هو ايمان المعاينة وايمان
الاضطرار لكن ههنا دقيقة وهى انه تعالى سبقت رحمته غضبه وانه
سبحانه لا تحجر فى حقه ولم يدخل تحت تحجر احد وانه تعالى رأف من
ملك واجود من سئل واوسع من اعطى فخاف جبرئيل عليه السلام مع
هذا الاذن الالهى ان يدركه رحمة من ربه مع هذه التعديات العظيمة
السابقة الكثيرة منه غيرة لله وغضبا فى الله وقد جوز كثير من المتأخرين
الخلف فى الوعيد فهذا التصدى من جبرئيل عليه السلام لاهلاكه هو
الامر الالهى لاهلاكه ونزوله من السماء الى الارض لذلك تنبيه فى
الكشاف والذى يحكى انه حين قال آمنت اخذ جبرئيل من حال البحر فدسه
فى فيه فللغضب لله على الكافرين فى وقت قد علم ان ايمانه لا ينفعه
واما ما يضم اليه من قولهم خشية ان تدركه رحمة الله فمن زيادات
الباهتين لله وملائكته وفيه جهالتان احدهما ان الايمان يصح
بالقلب كايمان الاخرس فحال البحر لا يمنعه والاخرى ان من كره ايمان
الكافر واحب بقاءه على الكفر فهو كافر لان الرضا بالكفر كفر انتهى قال
خاتمة الحفاظ العسقلانى فى تخريج احاديث الكشاف وهذا افراط منه
فى الجهل بالمنقول والغض من اهله فان الحديث صحيح بالزيادة قد اخرجه
الترمذى وصححه والنسائى وابن حبان والحاكم واسحق والبزار وابو
داود الطيالسى فظهر لك ان مأخذ الامام الرازى ههنا هو كلام
الكشاف استحسانا لكلامه المبتنى على قواعد الاعتزال والجهل بمعيار
الحديث الوارد ههنا ثم اعلم انه قد اشتهر عن صاحب الفصوص ان
فرعون مات طاهرا مطهرا مع انه قال فى الفتوحات التى الفها بعد
الفصوص ان فرعون من الاشقياء الذين يخلدون فى النار مثل الشيطان
ونمرود وقد الف الرجل المشهور بالجلال الدوانى رسالة يعضد فيها
قول الشيخ فى الفصوص ويورد فيها ادلة على ايمانه وقبول توبته خرقا
لاجماع المسلمين فمثل هذه الرسالة من الدوانى ثمرة اشتغاله العظيم
بالفلسفة وتضييع اوقاته بالقيل والقال والاوهام والخيالات
المزخرفة التى يفتضح بها عند الخاصة ويتبجح بها عند العامة اللهم الهمنى
رشدى واعذنى من شر نفسى قوله فنكب عن الايمان اوان القبول وبالغ
فيه حين لا يقبل اى امتنع عن الايمان اوان قبول الايمان منه وهو زمان
الاختيار وبالغ فيه اى فى الايمان بان كرر معنى الايمان ثلث مرة قال
اولا امنت وثانيا انه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وثالثا وانا
من المسلمين وفى الثالثة مبالغة اخرى حيث يشعر بان اسلامه ثبت
بالبرهان لما ادعى انه من زمرة المسلمين ومعدود منهم وذلك لا يكون
الا بعد سبق الاسلام منه قال الامام ان ذلك الاقرار كان مبنيا على

على محض التقليد الا ترى انه قال لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل فكانه
اعترف بانه لا يعرف الله الا انه سمع من بنى اسرائيل انهم اقروا بوجوده فكان
هذا محض التقليد فلهذا السبب لم تصر الكلمة مقبولة منه وقال وفريد
التحقيق فيه ان فرعون كان من الدهرية وكان من المنكرين لوجود الصانع
ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لا يزول ظلمته الا بنور الحجج القطعية والدلائل
اليقينية واما التقليد المحض فهو لا يفيد لانه يكون ضما لظلمة التقليد
الى ظلمة الجهل السابق انتهى قلت وقع الاختلاف بين الاشعرية والماتريدية
فى ان من بنى اصوله الدينية فى الاعتقاديات على قول من عرف رسالته
بالتواتر وبالمعجزة فهو مستدل لخروج بذلك عن التقليد او انه لم يكن
مستدلا بذلك ما لم يبن اصوله الدينية على الادلة العقلية وانه لم
يكن بالبناء على قول من عرف رسالته خارجا عن التقليد فذهب الى
الاول الماتريدية والى الثانى الاشعرية فقول الامام ان ذلك الاقرار كان
مبنيا على محض التقليد غير مسلم على قول الماتريدية لما تحققت وقوله
الا ترى انه قال لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل فكانه اعترف بانه
لا يعرف الخ قلنا نعم انه سمع من بنى اسرائيل ذلك فاقتدى بهم الا ان بنى
اسرائيل لم يقولوا بذلك الا اقتداء بقول من عرف رسالته عندهم بالمعجزات
الباهرات فاعتراف فرعون ذلك واقراره كان بناء على قول موسى ذلك و
امره له ولهم فقوله فكان هذا محض التقليد ممنوع وكذلك قوله لم تصر
الكلمة مقبولة منه ممنوع ان الحنفية يقولون ان عدم قبول الكلمة منه
ليس لابتناء قوله على قول موسى عليه السلام بل لفوت اوانه الذى هو وقت
الاختيار بل نوانصف منصف ان هذا النسق الشريف موافق لرأى الحنفية
آب عن رأى الاشعرية حيث يشعر انظم بنسقه الشريف وسبكه المنيف ان
المانع من قبول ايمانه تجرده امتناعه وقت اختياره كما لا يخفى على من هو عارف
باساليب الكلام الا انه بنى اعترافه بكلمة الايمان على قول موسى عليه السلام
كما يشعر به كلام الرازى وقوله واما التقليد المحض فهو لا يفيد لانه يكون
ضما لظلمة التقليد الى ظلمة الجهل السابق ان اراد من التقليد المحض ومن
التقليد المذموم التقليد الذى ابتلى به مشركو العرب لقولهم بل نتبع ما
الفينا عليه اباءنا فى مقابلة قول الرسول لهم اتبعوا ما انزل الله ورد قول
رسولهم فنسلم انه لا يفيد وانه يكون ضما لظلمة التقليد الى ظلمة الجهل
السابق لكن ذلك لا يضرنا ولا ينفعه اذ طاعة الرسول واتباع قوله فى
الاصول الدينية ولو سلم انه تقليد فليس بتقليد مذموم بل هو تقليد
ممدوح نحن مأمورون بذلك وان اراد بذلك الاتباع والتقليد بقول
الرسول فهو لا يفيد فاسد وكذلك قوله لانه يكون ضما لظلمة التقليد
الى ظلمة الجهل كلام باطل بين البطلان فظهر من ذلك ان التقليد قسمان
تقليد محض وهو تقليد الجهلة لامثالهم من الجهلة مثل تقليد مشركى العرب

لابائهم واجدادهم الماضين المشركين فى الشرك والكفر وهو تقليد مذموم
والثانى تقليد الامة لانبيائهم فى الاصول الدينية والفروع وتقليد من
ينسب الى مذهب من المذاهب الاربعة الى مجتهديهم وكل ذلك ممدوح
قوله آلآن وقد عصيت قبل الى آخره والذى ذكره انما يشعر بانه رحمة الله تعالى مع كونه ممن يعتقد
صاحب الفصوص ويثنى عليه ذهب ههنا الى خلاف ما ذهب اليه من
قبول ايمان اليأس وموت فرعون على الايمان حيث جعل اليأس من نفسه
وعدم بقاء الاختيار له عائقا ومانعا من قبول ايمانه قوله او بدرعك
وهو احدى معانى البدن فى تفسير الثعلبى قال مجاهد والكسائى البدن
ههنا الدرع ثم اورد الثعلبى الاحتجاج على ذلك بيت الاعشى قوله او
بدرعك عطف على المفسر بالكسر لا المفسر بالفتح قوله كأنه كان مظاهرا
بينهما اى بين الدروع ومظاهر من قولهم ظاهر اذا لبس ثوبا على ثوب
او درعا على درع وفى معنى ظاهر قولهم طابق وطارق وفى المصادر
المظاهرة هم پشت شدن ودوجامه بوشيدن قوله فان افراده اياك
بالالقاء الى الساحل دليل على انه تعمد منه لكشف تزويرك واماطة
الشبهة فى امرك فى الكواشى وقرئ بالقاف لانه ادعى الربوبية فعلم باغراقه
انه عبد وخاطبه كخطاب النبى عليه السلام اهل القليب انتهى قلت
وفى قوله وخاطبه كخطاب الخ توقف اذ هذا الخطاب ان وقع خلال مقاولته
لا الى الآن الذى الخ قبيل الغرق لم يكن الخطاب من قبيل خطاب اهل القليب
اذ فى هذا الخلال لم يخرج روحه بعد وخطاب اهل القليب بعد خروج ارواحهم
عن ابدانهم وان وقع بعد الغرق كان من هذا القبيل لكن سبك النظم الشريف
ونسقه آب عنه اذ النسق الشريف مشعر بان الخطابات جميعا قبيل
الغرق ويؤيده صيغة ننجيك قوله وهذا الوجه ايضا محتمل على المشهور
وهو القراءة بالفاء ولو قيل ان الوجه الثالث المذكور فى القراءة المشهورة
غير آب عن هذا الوجه سيما وقد جعل مدلول هذا البرهان ان الانسان
وان عظم شانه وعز سلطانه فهو مملوك مقهور بعيد عن مظان الربوبية
فيدل دلالة التزامية على كشف تزوير المخاطب واماطة الشبهة فى
امره لم يكن بعيدا وسياق النص يشعر بان هذا الوجه غير مفهوم فى شئ
من الوجوه الثلثة وهو ظاهر قال مولانا العلامة وقرئ ننحيك بالحاء
من التنحية وهى التبعيد بيديك على انه نشنيه اليد لمن خلفك بالقاء
اى نبعدك عن الرحمة بما كسبت يداك من الجفوة لتكون من خالفك
آية لخالفه ثم قال ومن قال فى تفسيره على القراءة الاخيرة اى نلقيك
بناحية الساحل فقد غفل عن ان من قرأ بالحاء قرأ بيديك بالياء ين
فوقع فيما وقع انتهى قلت وفيه نظر اذ غير واحد من اصحاب الروايات
ذكر فى تفسير القراءة بالحاء وليس فى واحد منهم تعرض لما ذكره من

من تخصيص هذه القراءة بقراءة اليائين فى البدن بل يشعر سبك كل
واحد منهم بان القراءة بالحاء ايضا مقرونة بالقراءة بالباء فى البدن
وصاحب التيسير غير معروف عند القوم بمعرفة القراءة سيما كان
منفردا بهذه القراءة فلا يصلح للتعويل قوله وهو الشام ومصر فى تفسير
ابى الفرج وفى المراد بالمنزل الذى نزلوا خمسة اقوال احدها انه الاردن
وفلسطين قاله ابو صالح عن ابن عباس والثانى الشام وبيت المقدس قاله
الضحاك وقتادة والثالث مصر روى عن الضحاك ايضا والرابع بيت
المقدس قاله مقاتل والخامس ما بين المدينة والشام من ارض يثرب
ذكره على بن احمد النيسابورى قوله من اللذائذ تبع فيه الزمخشرى والذى
ذكره ارباب الروايات من المفسرين هو الحلالات وفى تفسير ابى الفرج والمراد
بالطيبات ما احل لهم من الخيرات قال تعالى حتى جاءهم العلم فى الوسيط
قال الفراء العلم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لانه كان معلوما عندهم
بنعته وذلك لما جاءهم اختلفوا فيه وفى تصديقه فكفر به اكثرهم قال تعالى
فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من
قبلك قال الامام البغوى وغيره مما انزلنا اليك يعنى القرآن فسأل الذين
يقرؤن الكتاب من قبلك فيخبرونك انك مكتوب عندهم فى التوراة قيل
هذا خطاب للرسول والمراد غيره على عادة العرب فانهم يخاطبون ويريدون به
غيره كقوله تعالى يا ايها النبى اتق الله خاطب النبى صلى الله تعالى عليه و
سلم والمراد به المؤمنون بدليل انه قال ان الله كان بما تعملون خبيرا ولم يقل
بما تعمل وقال يا ايها النبى اذا طلقتم النساء وقيل كان الناس على عهد النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم بين مصدق ومكذب وشاك فهذا الخطاب
مع اهل الشك معناه ان كنت ايها الناس فى شك مما انزلنا اليك من
الهدى على رسولنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فاسأل الذين يقرؤن الكتاب
من قبلك قال ابن عباس ومجاهد والضحاك يعنى من آمن من اهل
الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه فيشهدون على صدق محمد ويخبرونك
بنبوته قال الفراء علم الله تعالى ان رسوله غير شاك لكنه ذكره على عادة
العرب يقول الواحد منهم لعبده ان كنت عبدى فاطعنى ويقول لولده افعل
كذا ان كنت ابنى ولا يكون ذلك على وجه الشك فلا تكونن من الممترين من
الشاكين انتهى قال الامام الواحدى فى الوسيط لم يرد النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم انه يشك فى الله ولا فيما اوحى اليه ولكن يريد من آمن به وصدقه
امرهم ان يسئلوا اليلا ينافقوا كما شك المنافقون قوله من القصص تبع فيه
الكشاف والافهامة اصحاب الروايات من المفسرين فسروا كلمة ما فى مما
انزل اليك بالقرآن قال مولانا سنا نخص السؤال بالقصص لعدم
الاختلاف فيها بخلاف الاحكام فان منها ما هو منسوخ فربما لم يوافق
المسؤل عنها لما فى كتبهم فيقع الاشتباه بسببه ولا يرتفع الشك بما وافق

ايضا انتهى وهو مشعر بذهوله عن الرواية التى ذكرناها وكان الجميع تبع
فى ذلك لصاحب التيسير عمر النسفى حيث فسر كلمة ما بذلك الا انه ليس من
ارباب الرواية ولا صاحب صناعة بل هو فقيه لغوى اديب وفى تفسير
الكواشى فاسئل الذين يقرؤن الكتاب اى التوراة من قبلك لانهم اهل علم
ودراسة وهم عامة اليهود او عبد الله بن سلام وفيه نظر لان السورة
مكية وابن سلام اسلم بالمدينة بعد الهجرة انتهى والجواب ان كون السورة
مكية لا يستلزم كون كل آية ذكرت فيها مكية كما سبق مرارا وبيان
ابن عباس وغيره الذين يقرؤن الكتاب بعبد الله بن سلام قرينة لما
ذكرنا من ان هذه الآية وان ذكرت فى السورة المكية ليست بمكية
بل مدنية **قوله** وان القرآن مصدق لما فى محل الجر **قوله** او وصفا اهل
الكتاب بالرفع عطف على تحقيق فى قوله والمراد تحقيق ذلك اى والمراد وصف
اهل الكتاب بالرسوخ فى العلم بصحة ما انزل اليه لا وصف رسول الله
بالشك فيه وكذا قوله او تهييج مرفوع معطوف عليه **قوله** بصحة ما انزل
فيه لا يخفى على الناظر هذا التقرير من المص يؤيد ما نقلنا من الرواية
فى بيان ما انزل اليك بالقرآن قال مولانا ابن تمجيد وفى الكشاف
فالغرض وصف الاحبار بالرسوخ فى العلم بصحة ما انزل الى رسول الله لا
وصف رسول الله بالشك فيه يعنى ان قوله فان كنت فى شك مما انزلنا
اليك فسئل الذين يقرؤن الكتاب معناه ان الذى قصصنا عليك من
اخبار بنى اسرائيل لا شك عندهم فيه وانهم فى رسوخ العلم والثبات فى
اليقين بحيث ان فرض لك شك كما يفرض المحالات يصح ان تزيل شكك
باستخبارك اياهم مع انكارهم لنبوتك والفضل ما شهدت به الاعداء
وهو المراد من قوله او وصف اهل الكتاب بالرسوخ فى العلم ما انزل اليه انتهى
وفيه نظر اذ قد تحققت ان المراد بالذين يقرؤن الكتاب عبد الله بن
سلام واصحابه ممن آمن برسول الله من يهود المدينة لا مطلق اليهود على
ما روى من ابن عباس ومجاهد وضحاك ثم ان سبك المص ونسقه آب
عما ذكره مولانا كل الاباء حيث قال المص فى نعتهم او وصف اهل الكتاب
بالرسوخ فى العلم بصحة ما انزل اليك فمن رسخ فى العلم من اليهود بصحة
ما انزل الى رسول الله لا بد وان يكون ممن آمن به صلى الله تعالى عليه وسلم
وتقرير مولانا ابو السعود بعد قوله او وصف اهل الكتاب بالرسوخ
فى العلم بصحة نبوته وقيل المراد مؤمنو اهل الكتاب كعبد الله بن
سلام وتميم الدارى وكعب واضرابهم انتهى يشعر بانه حمل اهل الكتاب
الذى وصفه وهذا الحمل مثل حمل مولانا ابن تمجيد مخالف للرواية وكذا
قول الشهاب ههنا هذه فائدة ثانية محصلها توبيخ اهل الكتاب لعلمهم
بما اوحى اليه وبانه حق انتهى يشعر بما يخالف الرواية ثم ان ذكر مولانا ابو
السعود كعبا فى عداد عبد الله بن سلام وتميم وسلمان ممن دخل فى الاسلام

فى الاسلام فى حيوة النبى عليه السلام خطاء لانه آمن فى خلافة عمر
رضى الله تعالى عنه **قوله** ولذلك قال عليه السلام لا اشك ولا
اسأل اخرجه عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة قال بلغنا فذكره قال
مولانا سنان واما احتمال كون ان للنفى دون الشرط والمعنى لا نأمرك
بالسؤال لانك شاك ولكن لتزداد يقينا كما ذكره الزمخشرى فبعيد
جدا ولهذا لم يلتفت اليه المص انتهى فى تفسير الحافظ ابى الفرج والثانى
ان يكون ان بمعنى ما فالمعنى نفى ما كنت فى شك فاسئل المعنى لسنا
نريد ان نأمرك ان تسئل لانك شاك ولكن لتزداد بصيرة ذكره
الزجاج انتهى وقد ذكر الامام البغوى والثعلبى ايضا هذا الوجه بلا ذكر
شئ يدل على الترتيب والزجاج امام فى الدراية والرواية وكذا الثعلبى
والبغوى والحافظ كل منهم امام فى العربية ايضا فقبول امثال هؤلاء
الاعلام وارتضاءهم هذا الوجه بدون ذكر شئ يدل على التزييف يأبى
عن ذلك استبعاد مولانا استبعادا اكيدا ولعله اغتر بايراد الزمخشرى
فى اول هذا الوجه بقيل لكنه فصل هذا الوجه بقيل وبينه بايراد نظر له
وذلك يشعر بالترويج لا التمريض والتزييف وكان المص ترك هذا الوجه
اكتفاء بما ذكره من الوجوه فى تفسير الامام الثعلبى قال القتيبى[عه] كان
الناس على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اصنافا منهم كافر
مكذب لا يرى الا ان ما جاء به باطل ومؤمن مصدق يعلم ان ما جاء به
حق وشاك فى الامر لا يدرى كيف يقدم رجلا ويؤخر اخرى فخاطب تعالى
هذا الصنف من الناس فقال ان كنت ايها الانسان فى شك مما انزلنا
اليك من الهدى على لسان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فسأل الاكابر
من علماء اهل الكتاب مثل عبد الله بن سلام وسلمان الفارسى وتميم الدارى
واشباههم فيشهدوا على صدقهم ولم يرد المعاندين منهم **قوله** وفيه تنبيه
على ان من خالجته شبهة فى الدين ينبغى ان يسارع الى حلها بالرجوع الى اهل
العلم قال الامام الاعظم ابو حنيفة فى الفقه الاكبر واذا اشكل على الانسان
شئ من دقائق علم التوحيد فانه ينبغى له ان يعتقد فى الحال ما هو
الصواب عند الله تعالى الى ان يجد عالما فيسأله ولا يسعه تأخير الطلب
ولا يعذر بالوقف فيه ويكفر ان وقف انتهى يريد رضى الله تعالى عنه بالعالم
العالم بالكتاب والسنة بعد ما كان من اهل السنة والجماعة **قوله** واضحا
انه لا مدخل للمرية فيه بالآيات القاطعة اخذ ذلك من اسناد المجيئ
الذى هو من صفات المحسوس الى الحق الذى هو المعقول على قصد تشبيه
المعقول بالمحسوس فى الظهور والوضوح ولم يكن ظهور الحق الا بالدلائل
والبراهين وقوله انه لا مدخل فى محل الرفع على انه فاعل واضحا لوجود
الاعتماد **قال** تعالى فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات
الله فتكونن من الخاسرين قال الامام الرازى واعلم ان فرق المكلفين ثلثة

[عه] وهو امام مشهور من المتقدمين يقال له ابن قتيبة ايضا صاحب كتاب المعارف وكتاب ادب الكاتب وكتاب غريب الحديث وغيرها وقد شرح ادب الكاتب له الجواليقى والسيد البطليوسى منه

اما ان يكون من المصدّقين بالرسول ومن المتوقفين فى صدقه او من
المكذّبين ولاشكّ انّ امر المتوقّف اسهل من المكذّب فلاجرم قدّم ذكر
المتوقف بقوله فلا تكونن من الممترين ثمّ اتبعه بذكر المكذّب وبيّن
انّه من الخاسرين **قوله** ايضا من باب التهييج والتثبيت وقطع الاطماع عنه
قال مولانا ابو السعود من باب التهييج والالهاب والمراد به اعلام ان
فى التكذيب من القبح والمحذوريّة بحيث ينبغى ان ينهى عنه من لا يتصوّر
امكان صدوره عنه فكيف من يمكن اتّصافه به وفيه قطع لاطماع
الكفرة **قوله** لتضمّن حرف التخصيص معناه تحصيص بالحاء المهملة والضادين
المعجمتين بينهما مثنّاة تحتيّة **قوله** آمنت قبل معاينة العذاب ولم تؤخر
اليها كما آخر فرعون هذا التقرير من المص وقع تبعا للزمخشرى حيث
قال تابت عن الكفر واخلصت الايمان قبل المعاينة وقت بقاء التكليف
ولم يؤخر كما اخّر فرعون الى ان اخذ بمخنقه انتهى فيشعر كلامهما بانّ ايمانهم
لم يكن ايمان يأس الذى وقع بعد معاينة العذاب بل وقع الايمان و
التوبة قبل معاينة العذاب منهم فلذلك قبل توبتهم وايمانهم ولم يقبل
من فرعون لكونه بعد المعاينة والامام الهمام محمّد بن جرير الطبرى ذهب
فى تفسيره الكبير الى انّ توبتهم وايمانهم وقع بعد معاينة العذاب منهم
ولم يذكر غير ذلك حيث قال فى تفسير قوله تعالى فلولا كانت قرية آمنت الآية
يقول تعالى ذكره فهلّا كانت قرية آمنت وهى كذلك فيما ذكر فى قراءة ابى
ومعنى الكلام فما كانت قرية آمنت عند معاينة العذاب ونزول سخط
الله بها بعصيانها ربّها واستحقاقها عقابه فنفعها ايمانها ذلك فى
ذلك الوقت كما لم ينفع فرعون ايمانه حين ادركه الغرق بعد تماديه فى غيّه
واستحقاقه سخط الله تعالى بمعصيته الّا قوم يونس فانّهم نفعهم ايمانهم
بعد نزول العذاب ساحتهم واخرجهم منهم واخبر خلقه انه نفعهم ايمانهم
خاصّة من بين سائر الامم غيرهم فان قال قائل فان كان الامر على ما
وصفت من انّ قوله فلولا كانت قرية آمنت بمعنى فما كانت قرية آمنت
بمعنى الجحود فكيف نصب قوم وقد علمت انّ ما قبل الاستثناء اذا كان
جحدا كان ما بعده مرفوعا وانّ الصحيح من كلام العرب ما قام احد الا اخوك
وما خرج الّا ابوك قيل انّ ذلك انّما يكون كذلك اذا كان ما بعد الاستثناء
من جنس ما قبله وذلك انّ الاخ من جنس الاحد وكذلك الاب ولكن
لو اختلف الجنسان حتّى يكون ما بعد الاستثناء من غير جنس ما قبله كان
الصّحيح من كلامهم النصب ذلك لو قلت ما بقى فى الدار احد الّا الوتد
وما عندنا احد الّا كلبا او حمارا لانّ الكلب والوتد والحمار من غير جنس
احد فكذلك نصب قوم يونس لانّهم امّة غير الامم الذين استثنوا منهم
ومن غير جنسهم وشكلهم وان كانوا من بنى آدم وهذا الاستثناء الذى
تسمّيه اهل العربيّة الاستثناء المنقطع ثمّ اورد سندا ينتهى الى ابن عباس

ابن عبّاس يدلّ على ما ذهب اليه من قبول ايمانهم بعد معاينة العذاب عن ابن
عبّاس قوله فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها يقول لم تكن قرية آمنت
ينفعها الايمان اذا انزل بها باس الله الّا قرية يونس ثمّ روى من مجاهد نحو
ذلك ثمّ روى عن قتادة بعد ذكر الآية لم يكن هذا فى الامم قبلهم لم ينفع قرية
كفرت ثمّ آمنت حين حضرها العذاب فتركت الّا قوم يونس ثمّ اورد سندا
متصلا الى سعيد بن جبير قال غشى قوم يونس العذاب كما يغشى الثوب القبر ثمّ
قال زاد ابو حذيفة فى حديثه لم تكن قرية آمنت حين رأت العذاب الّا قوم يونس
ثمّ اورد سندا متّصلا الى رجل قد قرأ القرآن فى صدره فى خلافة عمر بن
الخطاب فقال بعد ذكر الآية ونزولها لم تكن قرية غشيها العذاب ثمّ امسك
عنها الّا قوم يونس خاصّة انتهى خلاصة **قلت** وذكر الامام الثعلبى نحوه حيث
قال ومعنى الآية فلم يكن قرية لانّ فى الاستفهام ضربا من الجحد امنت عند
معاينتها العذاب فنفعها ايمانها عند اليأس الّا قوم يونس فانّه نفعهم ايمانهم
فى ذلك الوقت لما علم الله من صدقهم وكذا ذكر الامام الواحدى فى الوسيط و
الوجيز فقال واللفظ للوسيط قال ابن عبّاس فى رواية عطاء فما كانت قرية
آمنت فنفعها ايمانها الّا قوم يونس قال يريد لم افعل هذا بامّة قطّ الّا قوم
يونس لمّا آمنوا عند نزول العذاب بهم كشفنا عنهم وقال قتادة لم يكن
هذا معروفا لامّة من الامم كفرت ثمّ آمنت عند نزول العذاب فكشف عنهم
الّا قوم يونس كشف عنهم العذاب بعد ما تدلّى عليهم وهو قوله كشفنا عنهم
الآية **قال** الامام البغوى فلولا اى فهلّا ومعناها لم تكن قرية لانّ فى الاستفهام
ضربا من الجحد اى اهل قرية آمنت عند معاينة العذاب فنفعها ايمانها فى
حال البأس الّا قوم يونس فانّهم نفعهم ايمانهم فى ذلك الوقت ثمّ قال واختلفوا
فى انّهم هل رأوا العذاب عيانا فقال بعضهم رأوا دليل العذاب والاكثرون
على انّهم رأوا العذاب عيانا بدليل قوله كشفنا عنهم عذاب الخزى والكشف
يكون بعد الوقوع او اذا قرب انتهى فظهر من ذلك انّ القول الذى يصلح للتعويل
هو قول الاكثرين وهو انّ ايمانهم وتوبتهم وقع بعد معاينة العذاب ولذا
اقتصر عليه الامام الهمام ابن جرير الطبرى مصوّحا على وجه اقتصاره فى تقريره
بانّه قول الصّحابة والتابعين وكذا اقتصر على ذلك القول الامام الثعلبى
والامام الواحدى ولم يذكرا غيره والامام البغوى وان ذكر القول الآخر الّا
انّه ذكره على نسق يشعر بانّه مزيّف مرجوح وانّ القول بوقوع ايمانهم حال معاينة
العذاب قول رجّح عليه الاكثرون من المفسّرين وقال صاحب التيسير انّ اكثر
المفسّرين على انّ ايمان قوم يونس لم يكن حين عاينوا هذا العذاب لكن يونس عليه
السلام اخبرهم بدنوّ نزول العذاب بهم وفارقهم وتلك حالة لم تزل التكليف
فيها عنهم فراجعوا عقولهم وابصروا رشدهم فآمنوا فانصرف العذاب الذى
وهى حالة زوال التكليف عنه فلم ينفعه الايمان لقوله فلم يك ينفعهم ايمانهم
لمّا رأوا بأسنا قوله كشفنا عنهم لا يدلّ على حصوله بل يقع ذلك على اشراف العذاب

عليهم كما قال تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كان الانقاذ
حالة الاشراف عليها لا الحصول فيها انتهى قلت فهو كما ترى مخالف لما عليه
هؤلاء الاعلام فالقول الفاذ المخالف لقول الاكثرين جعله قول الاكثرين فيكون
القول الآخر قول البعض وانت خبير بان هؤلاء الاعلام اوثق واعرف فيما
يتعلق بالروايات من الاحاديث والآثار من صاحب التيسير سيما فيما
اذا ذهب الامام ابن جرير الطبري في تفسير الآية الى معنى فلم يقع بعد ذلك
مخالفة اياه في ذلك المعنى من الامام الثعلبي والواحدي والبغوي وغيرهم
ممن جاء بعده بل وافقوه واتبعوه في ذلك المعنى فوقع الاتفاق منهم على ذلك
المعنى قال الامام ابو المظفر السمعاني في ترجمة صاحب التيسير ابي حفص عمر
النسفي كان اماما فاضلا مبرزا متفننا صنف في كل نوع من العلم في التفسير
والحديث والشروط وصنف قريبا من مائة مصنف وقد استقريت
عدة كتب مما صنفه وجمعه فرأيت فيها اوهاما كثيرة فعرفت انه كان
ممن احب الاحاديث والآثار لهؤلاء الاعلام سيما وفيهم مثل الامام محمد بن
جرير الطبري مما لا يلتفت اليها قال الامام الرازي ان قال قائل انه تعالى
حكى عن فرعون انه تاب في آخر الامر ولم تقبل توبته وحكى عن قوم يونس
انهم تابوا وقبل توبتهم والجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب
واما قوم يونس فانهم تابوا لما ظهر لهم امارات دلت على قرب العذاب قبل
ان شاهدوا فظهر الفرق انتهى قلت وهو ايضا ممن يحوم حول القيل و
القال بذهوله عن حقيقة الحال وبزعمه ان مثله قدم راسخ في الفلسفيات
تم له الدست في جميع العلوم والادراكات فالزمخشري والمص لذهولهما
عن حقيقة الحال تبعا لصاحب التيسير والعجب كل العجب ان مولانا العلامة
ومولانا ابو السعود تبعا الزمخشري والمص ههنا في ذكر المعنى المخالف لقول
الاكثرين مع انه ينبغي عليهما ان لا يذكرا ههنا الا ما ذهب اليه الاكثرون من
الائمة من القول المختار لتاخرهما فتساهلا في التصحيح والله الموفق يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم **قوله** كأنه قال ما آمن اهل قرية من القرى
العاصية فنفعهم ايمانهم الا قوم يونس في الكشاف ويجوز ان يكون متصلا
والجملة في معنى النفي كأنه قيل ما آمنت قرية من القرى الهالكة الا قوم يونس
انتهى وسبك المص ههنا احسن من سبك الزمخشري حيث قال من القرى
العاصية بدل من القرى الهالكة وقوم يونس ليسوا من الهالكة فيحتاج لدخولهم
فيما قبله الى المجاز الاولى فيكون المراد من الهالكين المشرفين من الهلاك ومن
جملة حسن سبك المص ههنا حيث قال ويجوز ان يكون الجملة في معنى النفي
فقدم كون الجملة في معنى النفي على كون الاستثناء متصلا لان مدار الامر على
ذلك ثم بين منشاء حصول النفي من المقام فقال لتضمن حرف التحضيض
معناه اي لمعنى النفي فاختار ههنا التطويل مع ان عادته ايثار الايجاز
في تفسيره ومن محاسن سبك المص قوله ويؤيده قراءة الرفع على البدل بدل

بدل قول الزمخشري وقرئ بالرفع على البدل **قوله** ومتعناهم الى حين الى آجالهم
في تفسير الامام الثعلبي قال بعضهم انما نفعهم ايمانهم في وقت اليأس لان
آجالهم قد بقيت منها بقية فنجوا لما بقي من آجالهم فاما ايمان من انقضى
اجله فغير نافع عند حضور العذاب **قوله** نينوى بكسر النون بعده مثناة تحتية
ساكنة بعدها نون مضمومة بعدها واو مفتوحة بعدها مثناة تحتية
ساكنة بينه وبين الموصل نهر دجلة **قوله** من الموصل بفتح الميم وكسر الصاد
بلدة مشهورة **قوله** فلبسوا المسوح جمع مِسْح مثل مِلْح وهو الخلق من اللباس
وهو البلاس بالفارسية اي لبسوا الالبسة الخلقة لغاية التذلل **قوله** فحن
تعليل للتفريق اي فعلوا ذلك ليكون ارق لقلوبهم واخلص للدعاء واقرب
الى الاجابة كذا في الكواشي **قوله** والعجيج الصياح **قوله** وكشف عنهم وكان يوم
عاشوراء يوم الجمعة والمصنف قطع القصة ههنا وبقيتها على ما ذكره الامام
الثعلبي والواحدي والبغوي وابو الفرج واللفظ للثعلبي قالوا وكان يونس
قد خرج واقام ينتظر العذاب وهلاك قومه فلم ير شيئا وكان من كذب
ولم تكن له بينة قُتِلَ فقال يونس عليه السلام لما كشف عنهم العذاب
كيف ارجع الى قومي وقد كذبتهم فانطلق عاتبا الى ربه مغاضبا لقومه
فاتى البحر فاذا قوم يركبون سفينة فحملوه بغير اجر فلما دخلها وقفت السفينة
والسفن يسير يمينا وشمالا فقالوا ما لسفينتكم قال يونس ان فيها عبدا آبقا
ولا يجري ما لم تلقوه قالوا اما انت يا نبي الله فلا نلقيك فاقترعوا فوقعت
القرعة عليها ثلثا فوقع في الماء ووكل به حوت فابتلعه قال ابن مسعود
فابتلع الحوت حوت آخر فاهوى به الى قرار الارض فكان في بطنه اربعين
ليلة فسمع تسبيح الحصى فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك
اني كنت من الظالمين فاجاب الله فامر الحوت فنبذه على ساحل البحر وهو
كالفرخ الممعط فانبت الله عليه شجرة من يقطين فجعل يستظل تحتها ووكل
الله به وعلا يشرب من لبنها فيبست الشجرة فبكى عليها فاوحى الله تعالى اليه
تبكي على شجرة يبست ولا تبكي على مائة الف او يزيدون ان اردت ان اهلكهم
وفي المعالم اوحى الله تعالى الى الحوت ان لا تؤذي منه شعرة فاني جعلت
بطنك سجنه ولم اجعله طعاما لك وفي المعالم ايضا فاستهموا فاقترعوا
ثلث مرات فادحض سهمه والحوت عند رجل السفينة فاغر فاه ينتظر امر
ربه فيه فقال يونس انكم والله لتهلكن جميعا او لتطرحنني فيها فقذفوه
وانطلقوا واخذه الحوت وروي ان الله تعالى اوحى الى حوت عظيم حتى قصد
السفينة فلما رآه اهل السفينة مثل الجبل العظيم وقد فغر فاه ينظر الى
ما في السفينة مثل الجبل العظيم وقد فغر فاه ينظر الى ما في السفينة كأنه
يطلب شيئا خافوا فلما رآه يونس زج نفسه في الماء **قال** تعالى ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
قال الامام الرازي احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكائنات بمشيئة الله

تعالى فقالوا كلمة لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره فقوله ولو شاء ربك
لآمن من فى الارض كلهم جميعا وهذا يقتضى انه ما حصل تلك المشيّة
وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه ما اراد ايمان الكل
اجاب الجبائى والقاضى وغيرهما بان المراد مشية الالجاء اى لو شاء الله ان
يلجيئهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه ولكنه ما فعل ذلك لان
الايمان الصادر من العبيد على سبيل الالجاء لا ينفعه ولا يفيده فائدة قال
الجبائى ومعنى الجاء الله تعالى اياهم على ذلك ان يعرّفهم اضطرارهم انهم
لو حاولوا تركه حال الله بينهم وبين ذلك وعند هذا لا بدان يفعلوا ما
الجيئوا اليه كما ان من علم منا انه ان حاول قتل ملك فانه يمنع منه فهو
ان لم يكن تركه لذلك سببا لاستحقاق المدح والثواب وكذا ههنا واعلم
ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه ثم اورد هذا هذه الوجوه فردا
فردا تركناها حذر الاطالة فمن اراد الوقوف فليراجع اليه **قوله** وهو دليل
على القدرية فى انه تعالى لم يشاء ايمانهم اجمعين لفظ القدرية شايع فى
كتب الكلام فيمن لم يثبت القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية للعباد
بل ينفون ذلك منهم وهم المعتزلة يقدحون اهل الحق فى اطلاقهم هذا الاسم
على اهل الاعتزال ويقولون ان هذا الاسم ينبغى ان يطلق على من اثبته دون
من ينفيه قال المطرزى فى كتابه الموسوم بالمغرب واما القدرية فهم الفرقة
المجبرة الذين يثبتون كل الامر بقدره وينسبون القبايح اليه تعالى واما تسميتهم
بذلك اهل العدل والتوحيد فمن تعكيسهم لان الشئ انما ينسب الى المثبت
لا النافى ومن زعم انهم يثبتون القدر لانفسهم فكانوا به اولى فهو جاهل
بكلام العرب فكانهم لما سمعوا ما روى انه عليه السلام قال القدرية مجوس
هذه الامة هربوا من الاسم وان كانوا قد ارتكبوا مسماه انتهى وانت خبير بان
اسم المجوسية لا يلتئم الا للمعتزلة دون اهل الحق لان مدار المجوسية اثبات
الهين احدهما خالق الخيور والمحاسن وثانيهما خالق الشرور والقبايح فالمجوسية
تنطبق على المعتزلة من وجهين احدهما انهم ينسبون الشرور والقبايح
الى العباد ويقولون ان موجد الافعال القبيحة هو العبد وثانيهما انهم
يقولون ان الافعال الاختيارية للعباد بايجادهم خلقهم فهم مثبتون
بذلك الشريك لله تعالى من وجهين ايجاد الافعال القبيحة وايجاد الافعال
الاختيارية فالمراد من قول المص دليل على القدرية اى دليل يدل على فساد
مدعاهم لانه تعالى لم يرد ايمان الجميع مؤمنهم وكافرهم فكلمة فى فى قوله
فى انه تعالى لم يشاء ايمانهم اجمعين تعليلية يعنى بطل مدعاهم لدلالة
هذا النظم الشريف على هذا المعنى الذى هو عدم مشية ايمان الجميع فقول
مولانا ابن مجيد فى بيان قول المصنف وهو دليل على القدرية اى هو حجة
على صحة قولهم فى ان الكائنات جميعا بمشية الله تعالى يوهم ان لفظ القدرية
ههنا اراد به المص اهل الحق وهو مخالف لكتب الكلام ولما ذكره اصحاب الحواشى

هو صاحب المصباح فى النحو وكان من
تلامذة الزمخشرى وكان على الاعتزال
مثل شيخه الزمخشرى وكتابه المغرب
افيد شئ فى بيان غلطات الالفاظ
وسقطاتها الواقعة فى عبارات
الفقهاء المتقدمين وقد شرح
ايضا مقامات الحريرى وهو
شرح وجيز نافع جم الفوائد كثير
الفوايد مع وجازة لفظه

الحواشى ههنا اذ هم يستعملونها فى اهل الاعتزال وفق ما فى كتب الكلام ثم
بعد هذا هو كلام قلق مضطرب يظهر عند التامل **قوله** وان من شاء
ايمانه يؤمن لا محالة عطف على مجرور فى اى انه تعالى لم يشاء ايمانهم
اجمعين فيكون هذا ايضا تعليلا مثل ما قبله يعنى ان النظم الشريف دليل
على فساد رأى القدرية لدلالة هذا النظم الشريف على ان من شاء ايمانه يؤمن
لا محالة **قوله** والتقييد بمشية الالجاء خلاف الظاهر اشارة الى ما ذكره
الامام فى ضعف ما ذكره الجبائى والقاضى عبد الجبار وغيرهما فى دفع ايراد
اهل الحق على اهل الاعتزال **قال** تعالى افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
قال الامام الواحدى قال ابن عباس كان رسول الله حريصا على ان يؤمن
جميع الناس ويتابعوه على الهدى فاخبر الله انه لا يؤمن الا من سبقت له
السعادة من الله وانه لو شاء لآمن الناس كلهم ثم انكر عليه اكراه الناس
على الايمان فقال افانت تكره الناس الآية وهذا منسوخ بآية القتال انتهى
فى تفسير ابى الفرج قال المفسرون منهم مقاتل هذا منسوخ بآية السيف والصحيح
انه ليس ههنا نسخ لان الاكراه على الايمان لا يصح لانه عمل القلب انتهى قوله
وفيه نظر **قوله** وايلاؤها حرف الاستفهام ايلاء مصدر مضاف الى المفعول
الاول وحرف الاستفهام بالنصب مفعوله الثانى فى الكشاف وايلاء
الاسم حرف الاستفهام للاعلام بان الاكراه ممكن مقدور عليه وانما الشان
فى المكره من هو وما هو الا وحده لا يشارك فيه لانه هو القادر على ان
يفعل فى قلوبهم ما يضطرون عنده الى الايمان وذلك غير مستطاع للبشر
انتهى وفى تقرير المصنف تعريض على سبك الزمخشرى فان الذى ولى حرف الاستفهام
ليس هو الضمير بل فاء التفريع المترتبة على مشية الله المتقدمة الا ان كون
الحرف ما ليس له معنى فى نفسه بل يحصل معناه فى غيره وهو ههنا هذا
الضمير الذى عبر عنه الزمخشرى بالاسم يقرب مسلك الزمخشرى من حيث
ان المعنى المقصود من هذا الحرف لا يحصل الا بهذا الاسم **قوله** وتقديم الضمير
اى تقديم الفاعل المعنوى على الفعل اى لم يقل انكره الناس انت او انكره
انت الناس بل قدم الفاعل المعنوى على الفعل الذى هو تكره **قوله** للدلالة
على ان خلاف المشية مستحيل وهذا من زياداته على الكشاف وفيه رد
على اهل الاعتزال حيث كانوا يقولون انه تعالى اراد ايمان الجميع الا انه
يقع خلاف المشية فوقع ارادة الشيطان ولم تقع ارادة الرحمن فاراد
المص رحمه الله تعالى بهذا الكلام ان هذا النظم الشريف اى افانت تكره
الناس الآية بسبكه الشريف برهان قاطع وحجة ساطعة على فساد رأيهم
وبطلان مذهبهم **قوله** فلا يمكنه تحصيله بالاكراه عليه فضلا عن الحث
والتحريض عليه فضلا لا يخلو ههنا عن القلاقة والخدشة يظهر ذلك
بالتامل فالاولى الاقتصار على ما قبله وان يترك فضلا مع ما يتعلق به
قوله اذ روى انه كان حريصا على ايمان قومه شديد الاهتمام به فنزلت

هذا الكلام من جملة زيادات على الكشاف وذلك ايضا من جملة ما
يكشف فساد رأيهم ويوضح بطلان مذهبهم سيما وقد اجمع ائمة الحديث
والتفسير ان سبب النزول لا مدخل فيه للرأي والاجتهاد وانما هو توقيف
محض ومن ثم اتفقوا على انه في حكم الحديث المرفوع والمصنف شكر الله تعالى
سعيه ورضي عنه اظهر اليد البيضا في تحقيق هذه الايات وتفسيرها
بحيث كان كل من هذه البيانات نصلا صائبا في افئدة الاعداء المفترين
على الله بانه تعالى لا يقدر على انفاذ مشيته وارادته في كل ما اراده
في ملكه وملكوته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **قوله** وقرئ
بالزاء بدل حرف السين في الرجس وفي التشريق الزاء بالمد وزاي بياء
بعد الالف وزي بالتشديد وفي ادب الكاتب حروف المعجم تمد وتقصر و
اذا قصرت كتبت بالالف الا الزاي فانها تكتب بياء بعد الالف فبين
التشر وادب الكاتب مخالفة ظاهرة **قوله** لا يستعملون عقولهم بالنظر
في الحجج والايات او لا يعقلون دلائله واحكامه في حاشية ابن التمجيد الاول
تفسير لقوله لا يعقلون على تنزيله منزلة اللازم والثاني على ان يكون
متعديا بنفسه **قوله** ويؤيد الاول قوله قل انظروا الخ فان الامر بالنظر
والتفكر يناسب لمن لم يستعمل عقله لا لمن استعمل ولم يعقل دلائله
وحججه وانما لم يقل ويدل لاحتمال ان يراد به الامر بتكرير النظر رجاء ان
يهتدوا وقيل انما قال يؤيد دون يدل لان الطبع لا ينافي التكليف
انتهى وفيه نظر لانه يشعر بان قوله على قلوبهم من الطبع ناظر الى كل من
الوجهين على البدل وليس كذلك بل هو ناظر الى الثاني فقط **قال**
تعالى قل انظروا ماذا في السموات وما في الارض لا يذهب عليك ان هذا
النظر لا ينفع الا لمن اعترف في اصله ان السموات والارضين والشمس و
القمر والنجوم والليل والنهار والفصول الاربعة الى ساير الاكوان جميعا
صادرة منه تعالى وحده وهم قريش مع ساير مشركي العرب واما من
قال ان السموات كل منها صادرة عن ملك وكذا الارض وما فيها من ساير
العناصر صادرة عن ملك فالصادر منه تعالى هو الملك الذي يقال له
العقل الاول لا غير لان الواحد من كل الوجوه لا يمكن ان يصدر منه الا
الواحد وانه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فلا ينتفعون
بهذا النظر بوجه الوجوه فتحصل من ذلك ان الفلاسفة الطبيعيين
مثل المشائيين وغيرهم ابعد خلق الله تعالى بمراحل من الانتفاع بما ذكر
في القرآن المجيد من دلائل التوحيد وبراهينه وحججه القاطعة الساطعة
فهم عن آخرهم شر من اليهود والنصارى والمجوس ومشركي العرب قاطبة
فمشركو العرب مع جهلهم وعتوهم وطغيانهم وتعصبهم اقرب الى الايمان
وكلمة الاخلاص ونفي الشرك والشريك منه تعالى جل جلاله ونسبة الخلق
والامر اليه تعالى من الفلاسفة الطبيعيين اخزاهم الله تعالى قالوا بل كل

بل كل الويل لمن قلدهم ولمن استحسن اباطيلهم المزخرفة المموهة الشبيهة
بترهات المبرسمين ووساوس الموسوسين الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله **قوله** وماذا ان جعلت استفهامية
اشار بهذا التقرير الى وجه آخر فيماذا وهو كونه كلمة واحدة بمعنى الذي
فيكون مع صلته في محل النصب بانظروا وضعف بان النظر اما بصري
بالى او قلبي فيه فيعدى بفي ولا شيء منهما ههنا اجاب مولانا سنان
باحتمال الحذف والايصال ههنا **قوله** علقت انظروا عن العمل اي من حيث
الظاهر والا فهو معموله من حيث المعنى كما هو مقرر في كتب النحو **قال** تعالى
وما تغني الايات والنذر في الكشاف والنذر الرسل المنذرون او الانذارات
انتهى **قوله** او استفهامية في موضع النصب قيد للثاني دون الاول اذ
على الاول يكون ما حرفا وعلى الثاني اسما فيكون منصوبا على انه مفعول
تغني قدم عليه لصدارة الاستفهام فالمعنى اي شيء تغني الايات والنذر
فيكون الاستفهام انكاريا فيؤول الى النفي وعلى الاول يكون مفعول تغني
محذوفا اي لا تغني الايات والنذر شيئا عن قوم الخ **قال** تعالى فهل ينتظرون
الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم في تفسير الامام الثعلبي يعني مشركي مكة
الا مثل ايام الذين خلوا مضوا من قبلهم من مكذبي الامم قال قتادة يعني
وقايع الله في قوم نوح وعاد وثمود والعرب تسمي العذاب اياما والنعم اياما
كقوله تعالى وذكرهم بايام الله وكل ما مضى من خير وشر فهو ايام **قوله**
من قولهم ايام العرب لوقايعها في الكشاف يقال ايام العرب لوقايعها
قال تعالى كذلك حقا علينا ننجي المؤمنين في تفسير الامام الرازي قال
القاضي قوله حقا علينا المراد به الوجوب لان تخليص الرسول عليه
السلام والمؤمنين من العذاب الى الثواب واجب ولولاه لما حسن من الله
تعالى ان يلزمهم الافعال الشاقة واذا ثبت وجوبه لهذا السبب جرى
مجرى قضاء الدين للسبب المقدم والجواب انا نقول انه حق بحسب الوعد
والحكم ولا نقول انه حق بحسب الاستحقاق لما ثبت ان العبد لا يستحق
على خالقه شيئا **قوله** وحقا علينا اعتراض اي بين المشبه والمشبه به
قوله بفعله المقدر وهو حق **قال** تعالى قل يا ايها الناس ان كنتم في شك
من ديني فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الذي يتوفيكم
قال ابن جرير الطبري معنى الآية لا ينبغي لكم ان تشكوا في ديني لاني اعبد الله
الذي يميت وينفع ويضر ولا تستنكر عبادة من يفعل هذا وانما ينبغي لكم
ان تشكوا وتنكروا ما انتم عليه من عبادة الاصنام التي لا تضر ولا تنفع
انتهى في الوسيط يتوفيكم اي يقدر على اماتتكم وهذا يتضمن تهديدا لهم
لان وفات المشركين ميعاد عذابهم **قوله** وحذف الجار من ان يجوز ان
يكون من المطرد مع ان وان وان يكون من غيره قال الشيخ زكريا بحريره

ما قاله الطيبي انه ان نظر الى لفظ ان من غير اعتبار وقوعها بعد الامر
فالحذف مطرد او مع اعتبار ذلك فغير مطرد **قوله** كقوله امرتك الخير
فافعل ما امرت به اي قول عمرو بن معدي كرب او غيره بتمامه، فقد تركتك
ذا مال وذا نشب، قال الجوهري النشب المال والعقار فعطف ذا نشب
على ذا مال باختلاف اللفظ كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة من قبيل عطف احد المترادفين على الآخر **قوله** عطف
على ان اكون غير ان صلة ان محكية بصيغة الامر ولا فرق بينهما في
الغرض لان المقصود وصلها بما يتضمن معنى المصدر ليدل معه عليه
وصيغ الافعال كلها كذلك سواء الخبر منها والطلب في الكشاف فان
قلت عطف قوله وان اقم على ان اكون فيه اشكال لان ان لا تخلو من ان
تكون التي للعبارة اي للتفسير او التي تكون مع الفعل في تأويل المصدر
فلا يصح ان تكون للعبارة وان كان الامر مما يتضمن معنى القول لان عطفها
على الموصولة يأبى ذلك والقول بكونها موصولة مثل الاولى لا يساعد
عليه لفظ الامر وهو اقم لان الصلة حقها ان تكون جملة يحتمل الصدق
والكذب قلت قد سوغ سيبويه ان توصل ان بالامر والنهي وشبه ذلك
بقولهم انت الذي تفعل على الخطاب لان الغرض وصلها بما يكون معه
في معنى المصدر والامر والنهي دالان على المصدر دلالة غيرهما من
الافعال انتهى فقول المص غير ان صلة ان محكية بصيغة الامر اشارة الى
السؤال الذي اورده الزمخشري وقوله ولا فرق بينهما في الغرض لان المقصود
الخ اشارة الى جواب ذلك السؤال وقوله محكية بصيغة الامر اي بصيغة الانشاء
لا بصيغة الاخبار كما في المعطوف عليه **قوله** ولا فرق بينهما في الغرض اي
لا فرق بين الموصولين في المعطوف والمعطوف عليه او لا فرق بين
الاخبار والانشاء في حصول المقصود الذي هو الوصل بالموصول الحرفي
الذي هو كلمة ان وقول المص سواء الخبر منها والطلب يؤيد الوجه الثاني
قوله والمعنى وامرت بالاستقامة في الدين والاستسداد والاستداد
بالسين المهملة على وزن الاشتداد بالشين المعجمة من السداد ولما كان
ربط الصلة والموصول بامرت في المعطوف لا يخلو عن القلاقة اورد هذه
العناية المشعرة بان المقصود من كلمة اقم مصدره لا خصوص الانشاء
والطلب **قوله** باداء الفرائض والانتهاء عن القبائح متعلق بالاستقامة
قوله بنفسه ان دعوته او خذلته اي لا ينفعك ان دعوته ولا يضرك
ان خذلته وقوله بنفسه اشارة الى انه لو ترتب النفع من دعوة اصنامهم
او الضر من خذلانه واهانة اياهم فليس هذا النفع والضر بنشاء منهم
ومن ذواتهم وانفسهم بل بخلق الله تعالى وارادته فكل من النفع والضر
المتحققين في الدعوة والاهانة بهم فتنة للعباد وابتلاء من الله لهم

من الله لهم ليزيد واشرهم وطغيانهم وشركهم وكفرهم وليعرضوا
عن التوحيد والايمان بحكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء
وقد ذكر ائمة السير ان ابا سفيان لما اراد حرب احد استقسم بالازلام
عند هبل فخرج فيه السهم الذي كتب فيه الظفر ففرح بذلك وصمم على
الحرب فلما وقع بقضاء الله تعالى هزيمة المسلمين واراد الانصراف رفع
عقيرته مبتهجا ومتبجحا ونادى فيما نادى اعل هبل اعل هبل فقال
صلى الله تعالى عليه وسلم عند ذلك لمن عنده من المسلمين اجيبوا فقالوا
بما نجيب فقال عليه السلام قولوا الله اعلى واجل قال الامام عند قوله
تعالى ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك ان من عرف مولاه
فلو التفت بعد ذلك الى غيره كان ذلك وهذا هو الذي تسميه اصحاب
القلوب بالشرك الخفي وهذا المقام آخر درجات العارفين لان ما سوى
الواحد الاحد الحق ممكن لذاته موجود بايجاده والممكن لذاته معدوم
بالنظر الى ذاته وموجود بايجاد الحق واذا كان كذلك فما سوى الحق لا
وجود له الا بايجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع الا الحق ولا ضار الا الحق
فكل شيء هالك الا وجهه واذا كان كذلك فلا حكم الا لله ولا رجوع في
الدين الا الى الله ثم قال في آخر الايات فان فعلت فانك اذا من الظالمين
يعني لو اشتغلت بطلب المنفعة والمضرة من غير الله فانت من
الظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه فاذا كان
ما سوى الحق معزولا عن التصرف كان اضافة التصرف الى ما سوى الحق
وضعا للشيء في غير موضعه فيكون ظلما فان قيل فطلب الشبع من
الاكل والري من الشرب هل يقدح في هذا الاخلاص قلنا لا لان وجود الغير
وصفاته كله بايجاد الله تعالى وتكوين الله فطلبنا الانتفاع بالشيء
الذي خلقه الله للانتفاع به لا يكون مضادا بالكلية للرجوع الى الله تعالى
الا ان شرط هذا الاخلاص ان لا يقع عقله على شيء من هذه الموجودات
الا ويشاهد بعين عقله انها معدومة بذواتها وموجودة بايجاد
الحق وهالكة بانفسها وباقية بابقاء الحق فحينئذ يرى ما سوى الحق
عدما محضا بحسب انفسها ويرى نور جوده وفيض احسانه غالبا
على الكل انتهى كلامه وهو كلام حسن لكنه منتهى ما بلغ اليه عقل من
طلب الحق تعالى بعقله وان توحيد العارفين وراء ذلك قال الشيخ الامام
القدوة العارف بالله الشيخ رسلان الدمشقي في رسالته المشهورة
بالرسالة الرسلانية قدسنا الله بسره الاعلى ونفعنا الله ببركاته
وبركات علومه الناس تايهون عن الحق بالعقل وعن الآخرة بالهوى
فمتى طلبت الحق بالعقل فقد ضللت ومتى طلبت الآخرة بالهوى فقد
ضللت انتهى كلامه قدس سره فما ذكره الرازي ههنا في التوحيد ونفي
الشرك امر جعلي فكري اخترعه العقل واهمه انه توحيد العارفين

وتوحيد العارفين بمعزل عن ذلك ولا ينفك معمّاه الا بالشهود والمكاشفة
ويفتح هذا الباب المطلسم الا بالمشاهدة فمن لم يكن له كشف وشهود
لا يتخلص عن الشرك الخفى بوجه من الوجوه فان ادعى التخلص فحاله يكذبه
ومن لم يصل الى سر قول السادات الاعزة الكرام قدسنا الله تعالى باسرار
هم وجودك ذنب لا يقاس به ذنب فقوله مين وكذب وزور وخداع
قال بعض الكبراء العارفين ليس لابى حامد الغزالى عندنا ذلة بجمد الله اكبر
من هذه فانه رحمة الله تعالى تكلم فى ذات الله تعالى من حيث النظر الفكرى
واخطاء فى كل ما قاله وما اصاب وجاء هو وامثاله فى ذلك باقصى
غايات الجهل وبابلغ مناقضته لما اعلمنا الله به من شانه ثم انهم
احتاجوا لما اعطاهم الفكر خلاف ما وقع به الاعلام الالهى الى تاويل
بعيد لينصروا جانب الفكر على اعلام الله تعالى عن نفسه مما ينسب اليه
وكيف ينبغى ان ينسب اليه واطلال فى ذلك اللهم الهمنى رشدى
واعذنى شر نفسى **قوله** جزاء للشرط وجواب لسؤال مقدر عن
بنعة الدعاء بنعة على وزن كلمة بمعنى الضرر والهجنة المترتبة على
الدعاء هذا الذى ذكره المص هو مدلول اذن فانك اذا قلت اذن
اكرمك لمن يقول انا آتيك يكون قولك اذن اكرمك جوابا لقوله انا
آتيك وجزاء لفعله الذى هو الايتان فمعنى قولهم اذن جزاء وجواب
انه مسبب لشرط محقق او مقدر وجواب عن كلام محقق او مقدر فاذا
قال لك احد انا آتيك وقلت اذن اكرمك فهو جواب لما قاله وهو
قول محقق وجزاء لشرط مقدر اى ان اتيتنى اكرمك واما ما فى الآية فهو
جزاء للشرط وجواب عن كلام مقدر **قوله** لا استحقاق لهم عليه تعالى
لم يقل فلا راد له بل وضع الفضل موضع الضمير للدلالة على انه متفضل
بما يريد بهم من الخير لا استحقاق لهم عليه فيكون النظم الشريف دليلا
على فساد اهل الاعتزال وبطلانه ان العبد بطاعته يستحق الثواب
من الله تعالى بحيث لو تركه لكان سفها تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا **قوله** ولم يستثن لان مراد الله لا يمكن رده ذهب اهل الاعتزال
الى جواز تخلف الارادة عن المراد لانه تعالى اراد اطاعة الجميع وايمان
الجميع وتوحيد الجميع فلم يقع ذلك بل تحقق البعض دون البعض وذهب
اهل الحق انه لم يرد ايمان الجميع ولا طاعتهم ولا توحيدهم والا لما تحقق
كافر ولا فاسق ولا مشرك فى الدنيا اصلا لان ما شاء الله كان وما
لم يشاء لم يكن فامتنع تخلف الارادة عن المراد فقوله تعالى فلا راد
لفضله ان مراد الله تعالى لا يمكن رده كما زعم المعتزلة انه تعالى اراد
التوحيد من العبد والشيطان اراد منه الشرك فوقع ارادة الشيطان
ولم يقع ارادة الرحمن فهذا النظم الشريف دليل لبطلان مذهبهم
قوله يصيب به اى بالخير تبع فيه الكشاف وهو مخالف لما ذكره اصحاب

الروايات مثل ابن جرير والثعلبى والواحدى والبغوى وابو
الفرج فانهم اجمعوا على ارجاع الضمير فى به الى كل واحد من الخير والشر لا الى
الخير فقط وقد التزم الواحدى ذلك فى الوجيز والوسيط **قوله** فتعرضوا
لرحمته بالطاعة ولا يتأسوا من غفرانه بالمعصية ولا يذهب على العارف
باساليب الكلام ان هذا النسق من المصنف لا يلايم لما اختاره من ارجاع
الضمير الى الخير فقط بل لا يلايم لارجاعه الى كل واحد من الخير والشر على ما
ذهب اليه هؤلاء الاعلام كما تحققت ويشعر بذلك ذكر الاسم الكريم الذى
هو الغفور مع الاسم الشريف هو الرحيم فالاظهر للمص ان يقدم لا يتأسوا
الخ على فتعرضوا الخ الا ان يقال فافهم **قوله** ورسوله او القرآن اقتصر الامام
الهمام ابن جرير الطبرى والامام الثعلبى والامام الواحدى فى ارجاع الضمير
على القرآن والامام البغوى ذكر بعد القرآن الاسلام بدل الرسول والحافظ
ابو الفرج قال فى الضمير قولان احدهما رجوعه الى القرآن والثانى الرسول
انتهى فالاحسن للمصنف تقديم الثانى على الاول لان الاكثرين اقتصروا
على القرآن ومن لم يقتصر قدم القرآن **قوله** عن النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم ومن قراء سورة يونس اعطى من الاجر عشر حسنات بعدد من
صدق بيونس وكذب به وبعدد من غرق مع فرعون والله اعلم اتفق
الجهابذة على وضع الحديث ومن المهمات التى لا ينبغى الذهول عنها ما
ذكره الجلال السيوطى فى شرحه للتقريب واعلم ان السور التى صحت الاحاديث
فى فضلها الفاتحة والزهراوين والانعام والسبع الطوال
مجملا والكهف ويس والدخان والملك والزلزلة
والنصر والكافرون والمعوذتان وما عداها
لم يصح شئ على ما نص عليه الجلال السيوطى
فى شرح التقريب ثم التسويد بعون الله
تعالى وحسن توفيقه تعريبا
فى جماذى الاول سنة اربع
وخمسين ومائة والف

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله وما توفيقى
واعتصامى الا بالله عليه توكلت واليه انيب